الاول من احكام القران العظيم للشيخ الامام
ابي بكر الرازي الجصاص

رحمه الله برحمته
واسكنه فسيح
جنته
محمد خير خليقته والابرار من عترته

No 35




أحكام القرآن

القول في بسم الله   قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة   من سورة البقرة   السجود لغير الله تعالى
السحر وحكم الساحر   اختلاف الفقهاء في حكم الساحر وقول السلف فيه   في نسخ القرآن بالسنة
وذكر وجوه النسخ   ميراث الجد   القول في صحة الإجماع   استقبال القبلة   وجوب ذكر الله
السعي بين الصفا والمروة   طواف الراكب   في النهي عن كتمان العلم   لعن الكفار
إباحة ركوب البحر   تحريم الميتة   أكل الجراد   ذكاة الجنين   جلود الميتة إذا دبغت
تحريم الانتفاع بدهن الميتة   الفأرة تموت في الدهن   في القدر يقع الطير فيها فيموت
إنفحة الميتة ولبنها   شعر الميتة وصوفها والعظام   تحريم الدم   تحريم الخنزير   ذكر
الضرورة المبيحة لأكل الميتة   المضطر إلى شرب الخمر   في مقدار ما يأكل المضطر   هل في المال حق
واجب سوى الزكاة   القصاص   في قتل الحر بالعبد   قتل المولى لعبده   القصاص بين الرجال
والنساء   قتل المؤمن بالكافر   قتل الوالد بولده   الرجلان يشتركان في قتل رجل   ما
يجب لولي القتيل عمدا   العاقلة   تعقل العمد   كيفية القصاص   القول في وجوب الوصية
الوصية للوارث إذا أجازتها الورثة   تبديل الوصية   الشاهد والوصي إذا علم بجور في الوصية
فرض الصيام   ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الكبير   الحامل والمرضع   ذكر اختلاف الفقهاء فيمن
جن شهر رمضان كله أو بعضه   الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان   كيفية شهود
الشهر   قضاء رمضان   في جواز تأخير قضاء رمضان   الصيام في السفر   من صام في السفر
ثم أفطر   في المسافر يصوم رمضان عن غيره   في عدد قضاء رمضان   الأكل والشرب
والجماع ليلة الصيام   لزوم صوم التطوع بالدخول فيه   الاعتكاف   الاعتكاف هل يجوز
بغير صوم   ما يجوز للمعتكف أن يفعله   ما يحله حكم حاكم وما لا يحله   فرض الجهاد
العمرة هل هي فرض أو تطوع   الإحصار من الحج والعمرة   المحصر يذبح عن الهدي   وقت
ذبح هدي الإحصار   ما يجب على المحصر بعد إحلاله من الحج بالهدي   المحصر لا يجد هديا   الإحصار
المحرم يصيبه أذى في رأسه أو مرض   التمتع بالعمرة إلى الحج   ذكر اختلاف أهل العلم
في حاضري المسجد الحرام   صوم المتمتع   المتمتع إذا لم يصم قبل يوم النحر   الإحرام بالحج قبل أشهر
الحج   التجارة في الحج   الوقوف بجمع   أيام منى والنفر منها   من يبدأ به في النفقة عليه   تحريم
الخمر   تحريم الميسر   التصرف في مال اليتيم   نكاح المشركات   بيان معنى الحيض   ومقدار

(هامش: ٨ ذكر صفة الطواف)
(هامش: ٢١ تحريم ما أهل لغير الله)

[illegible]
ذكر الاختلاف في أقل الطهر   ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض   باب الإيلاء
باب الأقراء   حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج   عدد الطلاق   ذكر الاختلاف في
الطلاق بالرجال   باب الخلع   ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه
بالخلع   المضارة في الرجعة   النكاح بغير ولي   ذكر الاختلاف في ذلك   باب الرضاع
عدة المتوفى عنها زوجها   الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها   التعريض بالخطبة
في العدة   متعة المطلقة   ذكر تقدير المتعة الواجبة   ذكر اختلاف أهل العلم في
الطلاق بعد الخلوة   الصلاة الوسطى   ذكر الكلام في الصلاة   الفرار من الطاعون
الامتنان بالصدقة   باب المكاسب   إعطاء المشرك من الصدقة   باب الربا
باب البيع   عقود المداينات   الحجر للسفه   ذكر اختلاف فقهاء الأمصار في الحجر على
السفيه   الاختلاف في شهادة العبد   الاختلاف في شهادة الأعمى   الاختلاف في شهادة
البدوي   شهادة الأجير   الشاهد واليمين   باب الرهن   ذكر اختلاف العلماء في
رهن المشاع   ضمان الرهن   اختلاف العلماء في حكم الرهن   ذكر اختلاف العلماء في
الانتفاع بالرهن   سورة آل عمران   الجاني يلجأ إلى الحرم أو يجني فيه   فرض الحج   فرض
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر   الاستعانة بأهل الذمة   فضل الرباط في سبيل
الله تعالى   سورة النساء   دفع أموال الأيتام إليهم بأعيانها ومنع الوصي
من استهلاكها   تزويج الصغار   هبة المرأة المهر لزوجها   دفع المال إلى السفهاء
دفع المال إلى اليتيم   أكل ولي اليتيم من ماله   ذكر اختلاف الفقهاء في تصديق الوصي
على دفع المال إلى اليتيم   الفرائض   ميراث أولاد الابن   الكلالة   العول
المشركة   الرجل يموت وعليه دين ويوصي بوصية   مقدار الوصية الجائزة   الوصية
للوارث   الوصية بجميع المال إذا لم يكن له وارث   الضرار في الوصية   من يحرم
الميراث مع وجود النسب   ميراث المرتد   حد الزانيين   ما يحرم من النساء   أمهات
النساء أو الربائب   تحريم نكاح ذوات الأزواج   باب المهور   باب المتعة
الزيادة في المهر   نكاح الإماء   نكاح الأمة الكتابية   نكاح الأمة بغير إذن مولاها

(هامش: ١٢٣ شهادة أهل الذمة)

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

قال ابو بكر احمد بن علي الرازي رضي الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة
تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من اصول التوحيد وتوطية لما يحتاج اليه من طرق استنباط
معاني القران واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تتصرف عليه انحاء كلام العرب والاسماء
اللغوية والعبارات الشرعية اذ كان اولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله تعالى وتنزيهه
عن شبه خلقه وما نحله المفترون من ظلم عبيده والان حتى انتهى بنا القول الى ذكر احكام
القران ودلائله والله نسال التوفيق لما يقربنا اليه ويزلفنا لديه انه ولي ذلك والقادر عليه

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو بكر الكلام فيها من وجوه احدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القران
في افتتاحه والثالث هل هي من فاتحة الكتاب والرابع هل هي من اوائل السور والخامس اهي اية
ام ليست باية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في اوائل السور في الصلاة
والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضمرها من الفوائد وكثرة المعاني فنقول ان
فيها ضمير فعل لا يستغني الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لا بد من ان يتصل بفعل اما
مظهر مذكور واما مضمر محذوف والضمير في هذا الموضع ينقسم الى معنيين خبر وامر فاذا
كان الضمير خبرا كان معناه ابدا باسم الله تعالى فحذف هذا الخبر واضمر لان القارئ
مبتدئ فالحال المشاهدة مبينة عنه ومغنية عن ذكره واذا كان امرا كان معناه ابدؤوا باسم الله
واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على انه امر وهو
قوله تعالى اياك نعبد ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله بسم الله وقد
ورد الامر بذلك في مواضع من القران مصرحا وهو قوله تعالى اقرا باسم ربك فامر في
افتتاح القراءة بالتسمية كما امر امام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان خبرا فانه يتضمن
معنى الامر لانه لما كان معلوما انه خبر من الله بانه يبدا باسم الله ففيه امر لنا بالابتداء
به والتبرك بافتتاحه لانه انما اخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد ان يكون الضمير لهما جميعا
فيكون الخبر والامر جميعا مرادين لاحتمال اللفظ لهما فان قال قائل لو صرح بذكر

الخبر

الخبر لم يجز ان يريد به المعنيين جميعا من الامر والخبر كذلك يجب ان يكون حكم الضمير في
انتفاء ارادة الامرين قيل له اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يريدهما لاستحالة كون اللفظين
لفظا واحدا امرا وخبرا في حال واحد الا انه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازا واذا اراد
به حقيقة الامر كان حقيقة وغير جائز ان يكون اللفظ الواحد مجازا حقيقة لان الحقيقة
هو اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز ما عدل به عن موضعه الى غير موضعه ويستحيل كونه
مستعملا في موضعه ومعدولا به عنه في حال واحدة فلذلك امتنع ارادة الخبر والامر
بلفظ واحد واما الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق بالارادة ولا يستحيل ارادتهما
معا عند احتمال اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدا باسم الله على معنى الخبر وابدؤوا
ايضا انتم به اقتداء بفعلي وتبركا به غير ان جواز ارادتهما لا يوجب عند الاطلاق اثباتهما
الا بدلالة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وانما الذي يلزم حكم اللفظ اثبات
ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه في احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في نظائره
نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه لان الحكم لما
تعلق بضمير يحتمل رفع الحكم راسا ويحتمل المأثم لم يمتنع ارادة الامرين بان لا يلزمه شيء ولا ماثم عليه
عند الله تعالى لاحتمال اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بعموم لفظ فينتظمهما
فاحتجنا في اثبات المراد الى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على ارادة احدهما بعينه
او على ارادتهما جميعا وقد يجيء من الضمير المحتمل لامرين ما لا يصح ارادتهما معا نحو ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الاعمال بالنيات معلوم ان حكمه متعلق بضمير يحتمل جواز
العمل ويحتمل فضيلته فمتى اراد الجواز امتنعت الفضيلة لان ارادة الجواز ينفي ثبوت ارادة
حكمه مع عدم النية وارادة الفضيلة تقتضي اثبات حكم شيء منه لا محالة مع اثبات النقصان
فيه ونفي الفضيلة ومستحيل ان يريد به نفي الاصل ونفي الكمال الموجب للنقصان في
حال واحد وهذا مما لا يصح فيه ارادة المعنيين من نفي الاصل واثبات النقص فلا يصح
قيام الدلالة على ارادتهما قال ابو بكر واذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الامر انقسم ذلك الى
فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند افتتاح الصلاة في قوله قد افلح من تزكى وذكر اسم

ربه فصلى فجعله مصليا عقيب الذكر فدل على انه اراد ذكر التحريمه وقال تعالى واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا قيل ان المراد به ذكر الافتتاح روي عن الزهري في قوله تعالى والزمهم كلمه التقوى قال بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو في الذبيحه فرض وقد اكده بقوله واذكروا اسم الله عليها صواف وقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وهو في الطهاره والاكل والشرب وابتدا الامور نفل فان قال قايل هلا اوجبتم التسميه على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلاله على خصوصه مع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه قيل له الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وانما يثبت منه ما قامت الدلاله عليه وقوله ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه على جهه نفي الفضل لدلايل قامت عليه ٥

القول في انها من القران قال ابو بكر لا خلاف بين المسلمين ان بسم الله الرحمن الرحيم من القران في قوله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم وروي ان جبريل عليه السلام اول ما اتى النبي عليه السلام بالقران قال له اقرا قال ما انا بقارئ قال اقرا باسم ربك الذي خلق وروى ابو قطن عن المسعودي عن الحرث العكلي ان النبي عليه السلم كتب في اوايل الكتب باسمك اللهم حتى انزل باسم الله مجراها ومرسيها فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصه سليمن فكتبها حينيذ ومن ما سمعنا في سنن ابي داود قال قال الشعبي وملك وقتاده وثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سوره النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين اراد ان يكتب بينه وبين سهيل بن عمرو كتاب الهدنه بالحديبيه قال لعلي بن ابي طالب اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال سهيل باسمك اللهم فانا لا نعرف الرحمن الا ان مسح بها بعد فهذا يدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم لم تكن من القران ثم انزلها الله تعالى في سوره النمل ٥

القول في انها من فاتحه الكتاب ثم اختلف في انها من فاتحه الكتاب ام لا فعدها قرا الكوفيين ايه منها ولم يعدها قرا البصريين وليس عن اصحابنا روايه منصوصه في انها ايه منها لان شيخنا ابا الحسن الكرخي حكى مذهبهم في ترك الجهر بها يدل على انها ليست ايه منها عندهم لانها لو كانت ايه منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر اي السور وقال

الشافعي

الشافعي هي ايه منها وان تركها اعاد الصلاه وتصحيح احد هذين القولين موقوف على الجهر والاخفا على ما سنذكره فيما بعد ان شا الله تعالى **القول في هل هي من اوايل السور** قال ابو بكر ثم اختلف في انها ايه من اوايل السور او ليست بايه منها على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا انها ليست بايه من اوايل السور لترك الجهر بها ولانها اذا لم تكن من فاتحه الكتاب فكذلك حكمها في غيرها اذ ليس من قول احد انها ليست من فاتحه الكتاب وانها من اوايل السور وزعم الشافعي انها ايه من كل سوره وما سبقه الى هذا القول احد لان الخلاف بين السلف انما هو في انها ايه من فاتحه الكتاب او ليست ايه منها ولم يعدها احد ايه من سائر السور ومن الدليل على انها ليست من فاتحه الكتاب حديث سفين بن عيينه عن العلا بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريره ان النبي عليه السلام قال قال الله تعالى قسمت الصلاه بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سال فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي او اثنى علي عبدي واذا قال ملك يوم الدين قال فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سال فيقول عبدي اهدنا الصراط المستقيم الى اخرها قال لعبدي ما سال فلو كانت من فاتحه الكتاب لذكرها فيما ذكر من اي السوره فدل ذلك على انها ليست منها ومعلوم ان النبي عليه السلام انما عبر بالصلاه عن قراه فاتحه الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك ان تكون بسم الله الرحمن الرحيم ايه منها من وجهين احدهما انه لم يذكرها في القسمه والثاني انها لو صارت في القسمه لما كانت نصفين بل كان يكون ما لله تعالى فيها اكثر مما للعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم ثنا على الله تعالى لا شي للعبد فيه فان قال قايل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم في اضعاف السوره قيل له هذا خطا من وجهين احدهما انها اذا كانت ايه من غيرها فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار من القران على ما في السوره منها دونها ووجه اخر وهو ان قوله بسم الله فيه ثنا على الله تعالى وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لا محاله ان يكون مذكورا في القسمه اذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من اي السوره وقد روي هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود

قال حدثنا القعنبي عن مالك عن العلا بن عبد الرحمن انه سمع ابا السايب مولى هشام بن زهرة يقول
سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سال يقول العبد الحمد لله رب
العالمين فيقول الله تعالى حمدني عبدي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول
العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهذه الاية بيني وبين عبدي يقول العبد
اياك نعبد واياك نستعين فهذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سال فذكر في هذا الحديث
في ملك يوم الدين انه بيني وبين عبدي نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى ملك يوم الدين
ثنا خالص لله تعالى لا شي للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم وانما جعل
قوله اياك نعبد واياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثنا على الله تعالى ومن مسالة
العبد الا ترى ان ساير الاي بعدها من قول الله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعله للعبد
خاصة اذ ليس فيه ثنا على الله تعالى وانما هو مسالة من العبد لما ذكرنا ومن جهة اخرى ان
قوله ملك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله اياك نعبد واياك نستعين لما
كان نصفين على قول من يعتد بسم الله الرحمن الرحيم اية بل كان يكون لله تعالى اربع وللعبد
ثلث ومما يدل على انها ليست من اوايل السور وانما هي للفصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا هشيم عن عوف الاعرابي عن يزيد
الفارسي قال سمعت ابن عباس قال قلت لعثمن بن عفان ما حملكم على ان عمدتم الى براه
وهي من المايين والى الانفال وهي من المثاني فجعلتموها في السبع الطول ولم تكتبوا بينهما
سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمن كان النبي صلى الله عليه وسلم مما ينزل عليه الايات فيدعو
بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الاية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وينزل عليه الاية والايتان فيقول مثل ذلك وكانت الانفال من اول ما نزل عليه بالمدينة
وكانت براه من اخر ما نزل من القران وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها
فمن هناك وضعتها في السبع الطول ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمن
ان بسم الله الرحمن الرحيم لم تكن من السورة وانه انما كان يكتبها في فصل السور وفي غيرها

وايضا

وايضا فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة توقيفا من النبي صلى الله عليه
وسلم انها منها كما عرفت مواضع ساير الاي من سورها ولم تختلف فيها وذلك ان سبيل
العلم بمواضع الاي كهو بالاي نفسها فلما كان طريق اثبات القران نقل الكافة دون نقل الاحاد
وجب ان يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه الا ترى انه غير جايز لاحد ازالة ترتيب اي
القران ولا نقل شي منه عن موضعه الى غيره فان فاعل ذلك بمنزلة من رام اسقاطه
دفعة فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من اوايل السور لعرفت الكافة موضعها منها كساير
الاي وكموضعها من سورة النمل فلما لم نرهم نقلوا ذلك الينا من طريق التواتر الموجب
للعلم لم يجز لنا اثباتها في اوايل السور فان قال قايل قد نقلوا الينا جميع ما في المصحف على انه
القران وذلك كاف في اثباتها من السور في مواضعها المذكورة من المصحف قيل
له انما نقلوا الينا كتبها في اوايلها ولم ينقلوا الينا انها منها وانما الكلام بيننا وبينكم في انها
من هذه السور التي هي مكتوبة في اوايلها ونحن نقول بانها من القران ليست في هذه المواضع
لا على انها من السور وليس اتصالها بالسورة في المصحف وقراتها معها موجبا ان يكون
منها لان القران كله بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب
من اجل ذلك ان يكون الجميع سورة واحدة فان قيل لما نقل الينا المصحف وذكروا ان ما
فيه هو القران على نظامه وترتيبه فلو لم يكن من اوايل السور مع النقل المستفيض لبينوا
ذلك وذكروا انها ليست من اوايلها لئلا يشتبه قيل له هذا يلزم من يقول انها ليست
من القران فاما من اعطى القول بانها منه فهذا السوال ساقط عنه فان قيل ولو لم
يكن منها لعرفته الكافة حسب ما الزمت من يقول انها منها قيل له لا يجب ذلك لانه ليس
عليهم نقل كل ما ليس من السورة انه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القران انه ليس
منه وانما عليهم نقل ما هو من السورة انه منها كما عليهم نقل ما هو من القران انه منه فاذا
لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يجز لنا اثباته كاثبات القران
نفسه ويدل ايضا على انها ليست من اوايل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن ابان قال حدثنا
محمد بن ايوب قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس

الجشمي عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سوره في القران ثلثون ايه شفعت لصاحبها
حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك واتفق القرا وغيرهم انها ثلثون ايه سوى بسم الله الرحمن
الرحيم فلو كانت منها كانت احدى وثلثين ايه وذلك خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم ويدل
عليه ايضا اتفاق جميع قرا الامصار وفقهايهم على ان سوره الكوثر ثلث ايات وسوره الاخلاص
اربع ايات فلو كانت منها لكانت اكثر مما عدوا فان قيل انما عدوا سواها لانه لا
اشكال فيها عندهم قيل له فكان لا يجوز لهم ان يقولوا سوره الاخلاص اربع ايات وسوره
الكوثر ثلث ايات والثلث والاربع انما هي بعض السوره ولو كان كذلك لوجب ان يقولوا في
فاتحه الكتاب انها ست ايات قال ابو بكر وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي
هلال عن سعيد المقبري عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب
العالمين سبع ايات احدهن بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم في ذكر ابي هريره في
الاسناد وذكر ابو بكر الحنفي عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي هلال عن سعيد بن ابي سعيد
عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قراتم الحمد لله رب العالمين فاقروا بسم الله
الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها قال ابو بكر ثم لقيت نوحا فحدثني به عن سعيد المقبري
عن ابي هريره مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على انه غير
مضبوط في الاصل فلم يثبت به توقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فجايز ان يكون قوله
فانها احدى اياتها من قول ابي هريره لان الراوي قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل
بينهما لعلم السامع الذي حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيرا في الاخبار فغير جايز
فيما كان هذا وصفه ان يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجايز ان يكون ابو هريره
قال ذلك من جهه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يجهر بها فظنها من السوره لان ابا
هريره قد روى الجهر عن النبي صلى الله عليه وسلم وايضا لو ثبت هذا الحديث عاريا من الاضطراب
في السند والاختلاف في الرفع وزوال الاحتمال في كونه من قول ابي هريره لما جاز
لنا اثباتها من السوره اذ كان طريق اثباتها نقل الامه على ما بينا انفا

فصل

واما القول في انها ايه او ليست ايه تامه فانه لا خلاف انها ليست بايه تامه في سوره

النمل

النمل وانها هناك بعض ايه وان ابتدا الايه من قوله تعالى انه من سليمن ومع ذلك فانها ليست بتامه
في سوره النمل فليست تمنع ان تكون ايه في غيرها لوجودنا مثلها في القران الا ترى ان قوله الرحمن الرحيم
في اضعاف فاتحه الكتاب هو ايه تامه وليست بايه تامه من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عند الجميع
وكذلك قوله الحمد لله رب العالمين هو ايه تامه في فاتحه الكتاب وهي بعض ايه في قوله واخر
دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا كان كذلك احتمل ان تكون ايه في فصول السور واحتمل
ان تكون بعض ايه على حسب ما ذكرنا وقد دللنا على انها ليست من فاتحه الكتاب فالاولى
ان تكون ايه تامه في القران من غير سوره النمل لان التي في سوره النمل ليست بايه تامه
والدليل على انها تامه حديث ابن ابي مليكه عن ام سلمه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قرا في الصلاه فعدها ايه وفي لفظ اخر ان النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم
ايه فاصله رواه الهيثم بن خالد عن ابي عكرمه عن عمر بن هرون عن ابن ابي مليكه عن
ام سلمه عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ايضا اسباط عن السدي عن عبد خير عن علي
انه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم ايه وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن ابي اميه
البصري عن ابن ابي بريده عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اخرج من
المسجد حتى اخبرك بايه او سوره لم تنزل على نبي بعد سليمن غيري فمشى واتبعته حتى انتهى
الى باب المسجد واخرج احدى رجليه من اسكفه الباب وبقيت الرجل الاخرى ثم اقبل
علي بوجهه ثم قال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت الصلاه قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال
ثم خرج قال ابو بكر فثبت بما ذكرنا انها ايه اذ لم تعارض هذه الاخبار اخبار غيرها في
نفي كونها ايه فان قال قايل يلزمك على ما اصلت ان لا تثبتها ايه باخبار الاحاد حسب ما
قلته في نفيها ان تكون من اوايل السور قيل له لا يجب ذلك من قبل ان ليس على النبي عليه
السلام توقيف الامه على مقاطع الاي ومقاديرها ولم نتعبد بمعرفتها فجاز اثباتها ايه
بخبر الواحد واما موضعها من السوره فهو كاثباتها من القران سبيله النقل المتواتر ولا
يجوز اثباتها باخبار الاحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكموضعها من سوره
النمل الا ترى انه قد كان يكون من النبي عليه السلام توقيف على مواضع الاي على ما روي

ابن عباس عن عثمان وقد قدمنا ذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقيف في سائر الآي
على مباديها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينا مقادير الآي واذ قد ثبت انها آية
فليست تخلو من ان تكون آية من كل موضع هي مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن من اوائل
السور او ان تكون آية مفردة كررت في هذه المواضع على حسب ما تكتب في اوائل
الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى والاولى ان تكون آية في كل موضع هي مكتوبة
فيه لنقل الامة ان جميع ما في المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئا منه من غيره وليس
وجودها مكررة في هذه المواضع مخرجها من ان تكون من القرآن فيها لوجودنا كثيرا منه
مذكورا على وجه التكرار ولا يخرجه ذلك من ان تكون كل آية منها وكل لفظة من
القرآن في موضعه المذكور فيه نحو قوله الحي القيوم في سورة البقرة ومثله في سورة
آل عمران ونحو قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان كل آية منها مقرة في موضعها من القرآن لا
على معنى تكرار آية واحدة فكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي صلى الله عليه وسلم
انها آية يقتضي ان تكون آية في كل موضع ذكرت فيه **فصل** واما قراءتها في
الصلاة فان ابا حنيفة وابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح وزفر وابا يوسف ومحمدا
والشافعي كانوا يقولون يقرأها في الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب ثم اختلفوا
في تكرارها في كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها
في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن الحسن والحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا قرأها في اول
ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم قال وان قرأها مع
كل سورة فحسن قال الحسن وان كان مسبوقا فليس عليه ان يقرأها فيما يقضي لان الامام قد
قرأها في اول صلاته وقراءة الامام له قراءة قال ابو بكر وهذا يدل من قوله على انه كان
يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وانها ليست مفردة على وجه التبرك
فقط حسب اثباتها في ابتداء الامور والكتب ولا مفصولة عن مواضعها من القرآن وروى
هشام عن ابي يوسف قال سألت ابا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب

وبعدها

وبعدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال ابو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد
وقال ابو يوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الاخرى ايضا قبل
فاتحة الكتاب وبعدها اذا اراد ان يقرأ سورة قال محمد فان قرأ سورة كثيرة وكانت قراءته
يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وان كان يجهر بها لم يقرأها لانه في الجهر يفصل بين السورتين
بسكتة قال ابو بكر وهذا من قول محمد يدل على ان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم انما هي للفصل
بين السورتين او لابتداء القراءة وانها ليست من السور ولا دلالة فيه على انه كان لا يراها
آية وانها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من اول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل
سورة قال ابو بكر وقد روي عن ابن عباس ومجاهد انها تقرأ في كل ركعة وعن ابراهيم قال
اذا قرأتها في اول ركعة اجزأك فيما بقي وقال مالك بن انس لا يقرأها في المكتوبة سرا ولا جهرا
وفي النافلة ان شاء يقرأ وان شاء يترك والدليل على انها تقرأ في سائر الصلوات حديث ام
سلمة وابي هريرة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله
رب العالمين وروى انس بن مالك قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر
وعثمان فكانوا يسرون ببسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون
ومعلوم ان ذلك كان في الفرض لانهم انما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع
اذ ليس من سنة التطوع فعلها جماعة وقد روي عن عائشة وعبد الله بن المغفل وانس
بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا انما يدل
على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأسا فان قيل روى ابو زرعة بن عمرو بن
جرير عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله
رب العالمين ولم يسكت قيل له ليس لمالك في هذا الحديث دليل من قبل انه ان ثبت انه
لم يقرأها في الثانية فانما ذلك حجة لمن يقتصر عليها في اول ركعة فاما ان يكون دليلا على
تركها رأسا فلا وقد روي قراءتها في اول الصلاة عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر من
غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله
عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض وعلى انه لا فرق بين النفل والفرض لا في الاثبات

ولا في النفي كما لا اختلاف في سائر سنن الصلاة واما وجه ما روي عن ابي حنيفة في اقتصاره
على قراءتها في اول ركعة دون سائر الركعات وسورها فهو لما ثبت انها ليست من اوائل
السور وان كانت اية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين امر بالابتداء بها تبركا ثم ثبت
مقروءة في اول الصلاة بما قدمنا وكانت حرمة الصلاة واحدة وجميع افعالها مبني على التحريمة
صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتفي بذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج الى
اعادته وان طال كالابتداء بها في اوائل الكتب وكما لم يعدها عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد
وسائر اركان الصلاة كذلك حكم ما مع ابتداء السورة والركعات ويدل على انها موضوعة
للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سفين عن عمرو عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله
الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان موضوعها للفصل بين السورتين وانها ليست من السور ولا
يحتاج الى تكرارها عند كل سورة فان قيل اذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي
ان يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضعها قيل له لا يجب ذلك لان الفصل قد عرف بنزولها
وانما يحتاج في الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة ولا صلوة هناك مبتداة يقرا
من اجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على اولها واما من قراها في كل ركعة فان وجه قوله ان كل
ركعة لها قراءة مبتداة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها من حيث احتيج الى استيناف القراءة فيها
صارت كالركعة الاولى فلما كان المسنون قراءتها في الركعة الاولى كان كذلك حكم الثانية اذ
كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج الى اعادتها عند كل سورة لانها فرض واحد فكان حكم السورة
في الركعة الواحدة حكم ما قبلها لانها دوام على فعل قد ابتداه وحكم ما يقتضيها الدوام حكم الابتدا
كالركوع اذا طاله وكذلك السجود وسائر افعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها
حكمه حكم الابتداء حتى اذا كان الابتداء فرضا كان ما بعده في حكمه واما من راى اعادتها عند
كل سورة فانهم فريقان احدهما من لم يجعلها من السورة والاخر من جعلها من اوائلها فاما
من جعلها من اوائلها فانه راى اعادتها كما تقرا سائر اي السورة واما من لم يرها من
السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المبتداة يبتدئ فيها بقراءتها كما فعلها في الصلاة لانها

كذلك في المصحف كما لو ابتدا قراءة السورة في غير الصلاة بدا بها كذلك اذا قرا قبلها سورة
غيرها وقد روى انس بن مالك ان النبي عليه السلام قال انزلت علي سورة انفا ثم قرا بسم الله
الرحمن الرحيم ثم قرا انا اعطيناك الكوثر حتى ختمها وروى ابو بردة عن ابيه ان النبي عليه السلام
قرا بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك ايات الكتاب وقران مبين فهذا يدل على انه عليه السلام
قد كان يبتدئ قراءة السورة في غير الصلاة بها فكان سبيلها ان يكون ذلك حكمها في الصلاة
وقد روى عبد الله بن دينار عن ابن عمر انه كان يفتتح ام القران ببسم الله الرحمن الرحيم ويفتتح
السورة ببسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن مغيرة قال امنا ابرهيم فقرا في صلاة المغرب
الم تر كيف فعل ربك حتى اذا ختمها وصل خاتمتها بلايلاف قريش ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن
الرحيم **فصل** واما الجهر بها فان اصحابنا والثوري قالوا يخفيها وقال ابن ابي ليلى
ان شاء جهر وان شاء اخفى وقال الشافعي يجهر بها وهذا الاختلاف انما هو في الامام اذا
صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روي عن الصحابة فيها اختلاف فروى عمر بن ذر عن ابيه قال
صليت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن ابرهيم قال كان عمر يخفيها
ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه انس مثل ذلك قال ابرهيم كان عبد الله بن مسعود
واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى انس ان ابا بكر وعمر كانا يسران
بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبد الله بن المغفل وروى المغيرة عن ابرهيم قال
جهر الامام ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الاحول قال
ذكر لعكرمة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال انا اذا اعرابي وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة قال بلغني عن ابن مسعود قال الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة اعرابية
وروى حماد بن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال انما
يفعل ذلك الاعراب واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل انه يكون في غير الصلاة وروى عبد الملك بن ابي حسين
عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الاعراب وروى
عن علي انه عدها اية وانه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت الجهر بها في الصلاة وقد

روى ابو بكر بن عياش عن ابي سعيد عن ابي وايل قال كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم
ولا بالتعوذ ولا بامين وروي عن ابن عمر انه جهر بها في الصلاة فهولاء الصحابة مختلفون على ما
بينا وروي انس وعبد الله بن المغفل ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمن كانوا
لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة وفي بعض الالفاظ كانوا يسرون وفي بعضها
كانوا يخفون وجعله عبد الله بن المغفل حدثا في الاسلام وروى ابو الجوزا عن عايشة قالت كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة والتكبير والقراة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم
حدثنا ابو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا محمد بن العلا
حدثنا معوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن ابرهيم عن عبد الله قال ما جهر رسول الله
صلى الله عليه وسلم في صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا ابو بكر ولا عمر فان قال قايل اذا
كان عندك انها اية من القران في موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراة في الصلوات
التي يجهر فيها بالقران اذ ليس في الاصول الجهر ببعض القراة دون بعض في ركعة واحدة
قيل له اذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا وانما هي على وجه الابتدا بها تبركا جاز ان لا يجهر بها
الا ترى ان قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الاية هو من القران ومن
استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بساير القراة كذلك ما وصفنا قال ابو بكر وما ثبت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخفايها يدل انها ليست من فاتحة الكتاب اذ لو كانت منها
لجهر بها كجهره بسايرها فان احتج محتج بما روى نعيم المجمر انه صلى وراء ابي هريرة فقرا بسم الله الرحمن
الرحيم ثم لما سلم قال اني لاشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روي ابن جريج
عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيتها فيقرا بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وبما روي جابر الجعفي عن ابي الطفيل عن علي وعمار ان النبي عليه السلم
كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قيل له اما حديث نعيم المجمر عن ابي هريرة فلا دلالة فيه على الجهر
بها لانه انما ذكر انه قراها ولم يقل انه جهر بها وجايز ان لا يكون جهر بها وان قراها وكان
علم الراوي بقراتها اما من جهة اخبار ابي هريرة اياه بذلك او من جهة انه سمعها منه
لقربه منه وان لم يجهر بها كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الظهر والعصر

ويسمعنا

ويسمعنا الاية احيانا ولا خلاف انه لم يكن يجهر بها كما في الظهر وقد روى عبد الواحد بن زياد
قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا ابو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا ابو هريرة
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين
ولم يسكت وهذا يدل على انه لم يكن عنده انها من فاتحة الكتاب واذا لم يكن منها لم يجهر بها لان
كل من لا يعدها اية منها لا يجهر بها واما حديث ام سلمة فقد روى الليث عن عبد الله بن عبيد الله
ابن ابي مليكة عن يعلى انه سال ام سلمة عن قراة رسول الله فنعتت قراة مفسرة حرفا حرفا ففي
هذا الخبر عنها انها نعتت قراة النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيه ذكر قراتها في الصلاة ولا جهر
ولا اخفا والحديث الذي فيه ذكر قراتها ولا دلالة فيه على جهر ولا غيره لان اكثر ما فيه انه
قراها ونحن كذلك نقول ايضا ولكنه لا يجهر بها وجايز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها
بكيفية قراته فاخبرت بذلك ويحتمل ان تكون سمعته يقرا غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل
عليه انها ذكرت انه كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لان النبي عليه السلام كان
لا يصلي الفرض منفردا بل كان يصليها في جماعة وجايز عندنا للمنفرد والمتنفل ان يقرا كيف شا
من جهر او اخفا واما حديث جابر عن ابي الطفيل فان جابرا ممن لا يثبت به حجة لامور
قد حكيت عنه تسقط روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ما حكي وكان يكذب في كثير
مما يرويه قد كذبه قوم من ايمة السلف وقد روي ابو وايل عن علي عليه السلام انه كان لا
يجهر بها ولو كان الجهر ثابتا عنده لما خالفه الي غيره وعلى انه لو تساوت الاخبار في الجهر
والاخفا عن النبي عليه السلام لكان الاخفا اولى من وجهين احدهما ظهور عمل السلف
بالاخفا دون الجهر منهم ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وانس بن ملك وقول
ابرهيم ان الجهر بها بدعة اذا كان متى روي عن النبي عليه وسلم خبران متضادان وظهر عمل
السلف باحدهما كان الذي ظهر به عمل السلف منهما اولى بالاثبات والوجه الاخر ان
الجهر بها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا متواترا كوروده في ساير القراة فلما لم يرد
النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذ الحاجة الي معرفة مسنون الجهر بها كهي الي
معرفة مسنون الجهر في ساير فاتحة الكتاب فان احتج بما حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب

الاصم قال حدثنا الربيع بن سليمن قال حدثنا الشافعي قال حدثنا ابرهيم بن محمد قال حدثني عبد الله
ابن عثمن بن خثيم عن اسمعيل بن عبيد بن رفاعة عن ابيه ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرا
بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا خفض واذا رفع فناداه المهاجرون حين سلم والانصار اي معوية
سرقت الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير اذا خفضت واذا رفعت فصلى بهم صلاة
اخرى فقال ذلك فيها الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والانصار الجهر بها قيل له
لو كان ذلك كما ذكرت لعرفه ابو بكر وعمر وعلي وعثمن وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس
ومن روينا عنهم الاخفاء دون الجهر ولكان هولاء اولى بعلمه لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا
الاحلام والنهى وكان هولاء اقرب اليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم المجهولين الذين ذكرت
وعلى ذلك ليس باستفاضة لان الذي ذكر من قول المهاجرين والانصار انما رويته من طريق
الاحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ونحن ننكر
ايضا قراءتها وانما كلامنا في الجهر والاخفاء ايهما اولى **فصل** والاحكام التي
يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز
وجل به وذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه روي عن النبي
عليه السلام انه قال اذا سمى الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان معه واذا لم يسمه
نال منه معه وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتتحون امورهم بذكر الاصنام او غيرها من
المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قايله على انقطاعه الى الله
تعالى ولجايه اليه وانس للسامع واقرار بالالهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى
وعياذ به وفيه اسمان من اسما الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بها غيره وهو الله والرحمن

باب ٢ قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة

قال اصحابنا جميعا رحمهم الله يقرا بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الاوليين فان
ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرا غيرها فقد اساء وصلوته جائزة وقال مالك بن انس اذا
لم يقرا ام القران في الركعتين اعاد وقال الشافعي اقل ما يجزي فاتحة الكتاب فان ترك منها
حرفا وخرج من الصلاة اعاد قال ابو بكر روى الاعمش عن خيثمة عن عباية بن ربعي قال

انه

قال عمر لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب وايتين فصاعدا وروى ابن علية عن الجريري
عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب وايتين فصاعدا
وروى معمر عن ايوب عن ابي العالية قال سالت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرا منه
ما قل او كثر وليس من القران شي قليل وروى عن الحسن وابرهيم والشعبي ان من نسي قراءة فاتحة
الكتاب وقرا غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر
ابن زيد قام يصلي ذات يوم فقرا مدهامتان ثم ركع قال ابو بكر وما روي عن عمر وعمران بن
حصين في انها لا تجزي الا بفاتحة الكتاب وايتين محمول على جواز التمام لا على نفي الاصل اذ لا
خلاف بين الفقها في جوازها مع قراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك
فاتحة الكتاب وان كان مسيا قول الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل
وقران الفجر ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر لاتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه في القراءة
في وقت صلاة الفجر الا في الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة الندب فاقتضى الظاهر
جوازها بما قرا فيها من شي اذ ليس فيه تخصيص لشي منه دون غيره ويدل عليه ايضا قوله
تعالى فاقروا ما تيسر من القران والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله ان ربك يعلم انك
تقوم ادنى من ثلثي الليل الى قوله فاقروا ما تيسر من القران ولم يختلف الامة ان ذلك في
شان صلاة الليل وقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها
من النوافل والفروض لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل
حديث ابي هريرة ورفاعة بن رافع في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الصلاة حين لم
يحسنها فقال له ثم اقرا ما تيسر وامره بذلك عندنا انما صدر عن القران لانا متى وجدنا
النبي عليه السلام امر او اطلق حكما مذكورا في القران وجب ان يحكم بانه انما حكم بذلك
عن القران كقطعه السارق وجلده الزانية ونحوها ثم لم يخصص نفلا من فرض ثبت ان
مراد الاية عام في الجميع فهذا الخبر يدل على جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما
دلالته على ان مراد الاية عام في جميع الصلوات والثاني انه مستقل بنفسه في جوازها بغيرها
وعلى ان نزول الاية في شان صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها في غيرها

من الفرق بين النوافل من وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك في صلاة الليل فمثلها سائر الصلوات
مثلها بدلالة ان الفرض والنفل لا يختلفان في حكم القراءة وانما جاز في النفل جاز في الفرض
مثله كما لا يختلفان في الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة فان قيل هما يختلفان عندك لان
القراءة في الاخريين غير واجبة عندك في الفرض وهي واجبة في النفل اذا صلاها قيل له هذا
يدل على ان النفل اكد في حكم القراءة من الفرض فاذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض
احرى ان يجوز والوجه الاخر ان احدا لم يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب في
احدهما اوجبها في الاخر ومن اسقط فرضها في احدهما اسقطه في الاخر فلما ثبت عندنا بظاهر
الاية جواز النفل بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض فان قال قائل فما الدلالة على جواز
تركها بالاية قيل له لان قوله فاقرءوا ما تيسر من القران يقتضي التخيير وهو بمنزلة قوله اقرا ما
شئت الا ترى ان من قال لرجل بع عبدي هذا بما تيسر انه مخير له في بيعه بما راى واذا ثبت
ان الاية تقتضي التخيير لم يجز لنا اسقاطه والاقتصار بها على شيء معين وهو فاتحة الكتاب لان
فيه نسخ ما اقتضته الاية من التخيير فان قيل هو بمنزلة قوله فما استيسر من الهدي ووجوب
الاقتصار به على الابل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به لم
يكن فيه نسخ الاية قيل له ان جوازه باق في ذبحه ايها شاء من الاصناف الثلثة فلم يكن فيه رفع
حكمها للتخيير ولا نسخه وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو منعه ابو ح في قراءة اية دون ما هو اقل
منها ولم يلزمه عليه نسخ الاية لان تخييره باق في ان يقرا ما شاء من اي القران فان قال قائل
قوله فاقرءوا ما تيسر من القران مستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ له قيل
له لا يجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها ولا يجوز
ان يكون عبارة الا وهي من اركانها التي لا تصح الا بها والثاني ان ظاهره يقتضي التخيير في جميع
ما يقرا في الصلاة فلا جائز تخصيصه في بعض ما يقرا بها دون غيرها الثالث ان قوله فاقرءوا
ما تيسر امر وحقيقته ومقتضاه الوجوب فغير جائز صرفه الى الندب من القراءة دون الواجب
منها ومما يدل على ما ذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
مومل بن اسمعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن علي بن يحيى بن خلاد عن عمه ان رجلا

دخل

دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
له ارجع وصل فانك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلي ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فسلم
عليه فرد رسول الله ثم قال له ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلث مرات فقال النبي
عليه السلام انه لا تتم صلاة احد من الناس حتى يتوضا فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله
تعالى ويثني عليه ويقرا بما شاء من القران ثم يقول الله اكبر ثم يركع حتى تطمئن مفاصله وذكر
الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله
قال حدثني سعيد بن ابي سعيد عن ابيه عن ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر
نحوه ثم قال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم اركع وذكر الحديث
قال ابو بكر فقال في الحديث الاول ثم اقرا ما شئت وفي الثاني ما تيسر فخيره في القراءة بما شاء
ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضا لعلمها اياه مع علمه بجهل الرجل باحكام الصلاة اذ غير
جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراءتها
ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن نافع حدثنا احمد بن علي الخراز قال حدثنا عامر بن سيار
قال حدثنا ابو شيبة ابرهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن ابي نضرة عن ابي سعيد قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة يقرا فيها فاتحة الكتاب او غيرها من القران وقد
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى
ابن خلاد عن رفاعة بن رافع بهذه القصة قال فقال النبي عليه السلام اذا قمت فتوجهت الى
القبلة فكبر ثم اقرا بام القران وبما شاء الله ان تقرا وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة ام القران
وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار الاخر لانه محمول على انه يقرا بها ان تيسر اذ غير جائز حمله
على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور في غيره ومعلوم ان احد الخبرين غير منسوخ
بالاخر اذ كانا في قصة واحدة فان قال قائل لما ذكر في احد الخبرين التخيير فيما يقرا وذكر
في الخبر الاخر قراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله
ان تقرا بعد فاتحة الكتاب وثبت بذلك ان التخيير المذكور في الاخبار الاخر انما هو
فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انما هو اغفال من بعض الرواة ولان

زخبر بالزيادة وهو الامر بقراة فاتحة الكتاب بلا تخيير فثبت انه غير جايز حمل الخبر الذي
فيه التخيير مطلقا على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت مع امكان استعمالهما
من غير تخصيص بل الواجب ان يقول التخيير المذكور في الخبر المطلق حكمه ثابت
في الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاما في فاتحة الكتاب وغيرها كانه
قال اقرا ام القران ان شئت وبما سواها فيكون في ذلك استعمال زيادة التخيير في فاتحة
الكتاب دون تخصيصه في بعض القراة دون بعض ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابرهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصري
قال حدثنا ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج
فنادي في المدينة انه لا صلاة الا بقران ولو بفاتحة الكتاب فما زاد وقوله لا صلاة الا
بقران يقتضي جوازها بما قرا به من شيء وقوله بفاتحة الكتاب فما زاد يدل ايضا على جوازها
بغيرها لانه لو كان فرض القراة متعينا بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ولقال
ولو بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عيينة عن العلا بن عبد الرحمن
عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صلاة لم يقرا فيها بفاتحة
الكتاب فهي خداج ورَوى ملك وابن جريج عن العلا عن ابي السايب مولى هشام بن
زهرة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما في السند على هذا الوجه لا يوهنه
لانه قد روي انه قد سمع من ابيه ومن ابي السايب جميعا فلما قال فهي خداج والخداج
الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لانها لو لم تكن جايزة لما اطلق عليها اسم النقصان
لان اثباتها ناقصة ينفي بطلانها اذ لا يجوز الفرض في النقصان لما لم يثبت منه شي الا ترى
انه لا يقال للناقة اذا حالت فلم تحمل انها قد اخدجت وانما يقال اخدجت واخدجت اذا القت
ولدها ناقص الخلقة او وضعته لغير تمام في مدة الحمل فاما ما لم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت
بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذ النقصان غير ناف للاصل بل يقتضي ثبوت الاصل
حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روي ايضا عباد بن عبد الله بن الزبير عن عايشة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال كل صلاة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج فابنتها ناقصة واثبات

النقصان

النقصان يوجب ثبوت الاصل على ما وصفنا وقد روي ايضا عن النبي عليه السلام ان الرجل
ليصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسها عشرها فلم يبطل حرمتها بنقصانها فان قال قايل قد روي
هذا الحديث محمد بن عجلان عن ابيه عن ابي السايب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة ولم يقرا فيها شيا من القران فهي خداج
فهي خداج فهي خداج غير تمام وهذا الحديث يعارض حديث ملك وابن عيينة في ذكرهما
فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة اذا قرا فيها بفاتحة
الكتاب قيل له لا يجوز ان يعارض ملك وابن عيينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاغفال
اجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جايز ان يكون
النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعا قال مرة وذكر فيه فاتحة الكتاب وذكر مرة اخرى
القراة مطلقة وايضا فجايز ان يكون المراد بذكر الاطلاق ما قيده في خبر هذين فان قيل
اذ جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز
الصلاة بغير قراة راسا لاثباته اياها ناقصة مع عدم القراة راسا قيل له يجب ان يقبل هذا
السوال ونقول كذلك يقتضي ظاهر الخبر الا ان الدلالة قامت على ان ترك القراة
يفسدها فحملناه على معنى الخبر الاخر قال ابو بكر وقد روت اخبار اخر في قراة
فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضا منها حديث العلا بن عبد الرحمن عن عايشة وعن ابي السايب
مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب
العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وذكر الحديث قالوا فلما عبر عن الصلاة بقراة
فاتحة الكتاب دل على انها من فروضها كما انه لما عبر عن الصلاة بالقران في قوله وقران
الفجر اراد صلاة الفجر دل على انه من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال اركعوا مع
الراكعين دل على انه فرض فيها قيل له لم يكن العبارة عنها بما ذكرت موجبا لفرض القراة
والركوع فيما ذكرناه من لفظ الامر المقتضي للايجاب وليس في قوله قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي امر وانما اكثر ما فيه الصلاة قراة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للايجاب

لان الصلاة تشتمل على النوافل والفروض وقد افاد النبي عليه السلام بهذا الحديث بعينه
نفي اجزائها لانه قال في اخره فمن لم يقرا فيها بام القران فهي خداج فاثبتها ناقصة مع عدم
قراءتها ومعلوم انه لم يرد نسخ اول كلامه باخره فدل على ان قول الله تعالى قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب ان يكون قراءتها فرضا فيها
وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن انس بن ابي انس عن عبد الله بن نافع بن العمياء
عن عبد الله بن الحرث عن المطلب بن ابي وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصلاة مثنى مثنى وتشهد في كل ركعتين وتباس وتمسكن وتقنع لربك وتقول اللهم اللهم فمن لم
يفعل فهي خداج ولم يوجب ذلك ان يكون ما سماه صلاة من هذه الافعال فرضا فيها ٥
ومما يحتج به المخالفون ايضا حديث عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وبما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود
قال حدثنا ابن بشار قال ثنا يحيى ثنا جعفر عن ابي عثمن عن ابي هريرة قال امرني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انادي ان لا صلاة الا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد
قال ابو بكر قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب يحتمل نفي الاصل ونفي الكمال
وان كان ظاهرا عندنا على نفي الاصل حتى يقوم الدلالة على ان المراد نفي الكمال ومعلوم
انه غير جائز ارادة الامرين جميعا لانه متى اراد نفي الاصل لم يثبت منه شي واذا اراد
نفي الكمال واثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وارادتهما معا متنافية مستحيلة ٥
والدليل على انه لم يرد به نفي الاصل ان اثبات ذلك اسقاط التخيير الذي في قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القران وذلك نسخ وغير جائز نسخ القران باخبار الاحاد ويدل عليه ايضا
ما رواه ابو حنيفة وابو معوية وابن فضيل وابو سفين عن ابي نضرة عن سعيد عن النبي عليه السلام
قال لا تجزي صلاة لمن لم يقرا في كل ركعة بالحمد لله وسورة في الفريضة وغيرها الا ان ابا
حنيفة قال معها غيرها وقال ابو معوية لا صلوة ومعلوم انه لم يرد نفي الاصل وانما
مراده نفي الكمال لاتفاق الجميع على انها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وان لم يقرا معها
غيرها فثبت انه اراد نفي الكمال لتضادهما واستحالة ارادتهما جميعا بلفظ واحد

فان

فان قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وابي هريرة وجائز ان يكون النبي عليه السلام
قال مرة لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فاوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضا فيها وقال مرة اخرى
ما ذكره ابن سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشي معه واراد به نفي الكمال اذا لم يقرا مع
الكتاب غيرها قيل له ليس معك تاريخ الحديثين ولا ان النبي عليه السلام قال ذلك في حالين
ويحتاج الى دلالة في اثبات كل واحد من الخبرين في حالين ولمخالفك ان يقول لما لم يثبت
ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعا جعلتهما حديثا واحدا
ثابتا وبعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة معها
متساويان جميعا ويثبت الخبران في حال واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو
ان كل ما لم يعرف تاريخه فسبيله ان يحكم بوجودهما معا واذا ثبت انه قالهما في وقت واحد
بزيادة السورة ومعلوم انه مع ذكر السورة لم يرد به نفي الاصل وانما اراد به اثبات النقص
حملناه على ذلك ويكون ذلك كقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في
المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا ايمان لمن لا امانة له وكقوله تعالى انهم لا
ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم من بعد فنفاها بديا واثبتها بانها
لانه اراد نفي الكمال لا نفي الاصل لان ايمانهم واجبة يفون بها فان قيل فهلا استعملت
الاخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور في الاية فيما عدا فاتحة الكتاب قيل
له لو انفردت الاخبار عن الاية لما كان فيها ما يوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا
من ان فيها ما لا يحتمل الا اثبات الاصل مع تركها واحتمال ساير الاخبار لنفي الاصل
ونفي الكمال وعلى ان هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض
بها على الاية وصرفها عن الواجب الى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في اول
المسالة فارجع اليه فانك تجده كافيا ان شاء الله تعالى **فصل** قال ابو بكر وقراءة
فاتحة الكتاب مع ما ذكرنا من حكمها تتضمن امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده
وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء
اولى واحرى بالاجابة لان السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله تعالى وهو

قوله الحمد لله رب العالمين الى ملك يوم الدين ثم الاعتراف بالعبادة له وافراده بها
دون غيره بقوله اياك نعبد ثم الاستعانه في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجه
اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله واياك نستعين ثم الدعا بالتثبت على الهدايه التي
هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثنا والعباده لان قوله اهدنا الصراط
المستقيم هو دعا بالهدايه والتثبيت عليها في المستقبل اذ غير جايز ذلك في الماضي
التوفيق عما ضل عنه الكفار من معرفة الله وحمده والثنا عليه فاستحقوا لذلك
غضبه وعقابه والدليل على ان قوله تعالى مع انه تعليم لنا الحمد وهو امر لنا به قوله
اياك نعبد واياك نستعين ومعناه قولوا اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان الامر
بقول الحمد مضمر في ابتدا السوره وهو مع ما ذكرنا رقيه وعوذه وشفا لما حدثنا
به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا شعيب المعلى قال حدثنا ابو معويه عن
الاعمش عن جعفر بن اياس عن ابي نضره عن ابي سعيد قال كنا في سريه فمررنا بحي من العرب
فقالوا سيد لنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت انا ولم افعل حتى جعلوا لنا
جعلا جعلوا لنا شاه قال فقرات عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرا فاخذت الشاه
ثم قلت حتى ناتي النبي عليه السلام فاتيناه فاخبرناه فقال علمت انها رقيه حق اضربوا
لي معكم بسهم ولهذه السوره اسما منها ام الكتاب لانها ابتداه قال الشاعر
الارض معقلنا وكانت امنا منها الارض امنا لانه منها ابتدانا الله تعالى وهي ام
القران واحدى السورتين يعني عن الاخرى لانه اذا قيل ام الكتاب فقد علم ان المراد
كتاب الله تعالى الذي هو القران فقيل تارة ام القران وتارة ام الكتاب وقد روي
العبارة باللفظين جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك فاتحة الكتاب وهي السبع
المثاني قال سعيد بن جبير سالت ابن عباس عن السبع المثاني فقال ابن عباس سبع المثاني
هي ام القران وانما اراد بالسبع انها سبع ايات ومعنى المثاني انها تثنى في كل
ركعه وذلك سنتها وليس من سنة ساير القران اعادته في كل ركعه ٥

ومن سورة البقره

قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون

الصلاه ومما رزقناهم ينفقون تضمن الامر بالصلاه والزكوه لانه جعلهما من صفات
المتقين ومن شرايط التقوي كما جعل الايمان بالله وبالبعث والنشور وسايرما
لزمنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرايط التقوي فاقتضى ذلك ايجاب الصلاه
والزكوه المذكورين في الايه وقد قيل في اقامة الصلاه وجوه منها اتمامها من تقويم
الشي وتحقيقه ومنه قوله واقيموا الوزن بالقسط وقيل يداومونها على ما فيها من قيام
وغيره فعبر عنها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فروض غيره
كقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران والمراد الصلاه التي فيها القراه وقوله تعالى
وقران الفجر والمراد القراه في صلاه الفجر وكقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
وقوله واركعوا مع الراكعين وقوله واركعوا واسجدوا فذكر ركنا من اركانها
الذي هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها
فصار قوله تعالى يقيمون الصلاه موجبا للقيام فيها ومخبرا به عن فروض الصلاه ويحتمل
يقيمون الصلاه يديمون فروضها في اوقاتها كقوله تعالى ان الصلاه كانت على المومنين
كتابا موقوتا اي فرضا في اوقات معلومه لها ونحوه قوله تعالى قايما بالقسط يعني يقيم
القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول في الشي الدايم الراتب قايم وفي فاعله مقيم تقول
فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القايل قامت السوق اذا حضرها اهلها
فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلاه وهذه الوجوه على اختلافها
تجوز ان يكون مراده بالايه وقوله ومما رزقناهم ينفقون في فحوى الخطاب دلاله
على ان المراد المفروض من النفقه وهي الحقوق الواجبه لله تعالى من الزكوات
وغيرها كقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت وقوله
وانفقوا في سبيل الله وقوله والذين يكنزون الذهب والفضه ولا ينفقونها في سبيل الله
والذي يدل على ان المراد المفروض منها انه قرنها الى الصلاه المفروضه والى الايمان
بالله وبكتابه وجعل هذا الانفاق من شرايط التقوى ومن اوصافها ويدل على ان
المراد المفروض من الصلاه والزكوه ان لفظ الصلاه اذا اطلق غير مقيد بوصف او

شرط بعض الصلوات المعهودة المفروضة كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وحافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى ونحو ذلك فلما اراد باطلاق اللفظ الصلاة المفروضة
كان فيه دلالة على ان المراد بالانفاق ما فرض عليه منه ولما مدح هولا بالانفاق مما
رزقهم الله دل ذلك على ان اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح منه دون المحظور
وان ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لانه لو كان رزقا له لجاز انفاقه واخراجه
الى غيره على وجه الصدقة والتقرب به الى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين ان الغاصب
محظور عليه الصدقة بما اغتصبه منه وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صدقة
من غلول والرزق الحظ في اللغة قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي
حظكم من هذا الامر التكذيب وحظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه
في هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب وللرزق وجه اخر
وهو ما خلقه الله تعالى من اقوات الحيوان مجازا مضافا في ذلك اليه لانه جعله قوتا له وغذا
وقوله تعالى في شان المنافقين واخباره عنهم باظهار الايمان للمسلمين من غير عقيدة
واظهار الكفر لاخوانهم من الشياطين في قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمومنين وقوله يخادعون الله والذين امنوا الى قوله واذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزيون يحتج به
في استتابة الزنديق الذي اطلع منه على اسرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى قد اخبر
عنهم بذلك ولم يامر بقتلهم وامر النبي عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ما علمه هو تعالى
من حالهم وفساد اعتقادهم وضمايرهم ومعلوم ان نزول هذه الايات بعد فرض
القتال لانها انزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذه
الاية نظاير في سورة براة وسورة محمد عليه السلام وغيرها في ذكر المنافقين وقبول
ظاهرهم دون حملهم على احكام ساير المشركين الذين امرنا بقتالهم واذا انتهينا الى
مواضعها ذكرنا احكامها واختلاف الناس في الزنديق واحتجاج من يحتج
بها في ذلك وهو نظير قول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا

لا

لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وما
انكر على اسامة بن زيد حين قتل في بعض السرايا رجلا قال لا اله الا الله حين حمل عليه
ليطعنه فقال هلا شققت عن قلبه يعني انه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير
ولا سبيل لنا الى العلم به قال ابو بكر وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمومنين يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار دون الاعتقاد
لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله تعالى وما هم بمومنين
يروى عن مجاهد انه قال اول البقرة اربع ايات في نعت المومنين واثنتان في نعت
الكافرين وثلث عشرة اية في نعت المنافقين والنفاق اسم شرعي جعل سمة لمن يظهر
الايمان ويسر الكفر خصوا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين
اذ كانوا مخالفين لساير المبادين بالشرك في احكامهم واصله في اللغة من نافقا اليربوع
وهو الجحر الذي يخرج منه اذا طلب لان له اجحرة يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ
الذي يريد صيده فيخرج من جحر اخر قد اعده وقوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا
هو مجاز في اللغة لان الخديعة في الاصل هي الاخفا فكان المنافق اخفى الكفر واظهر
الايمان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شي
ولا يصح ان يخادع في الحقيقة وليس يخلو هولا القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك
من احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع ولسا رسي او
غيره عارفين فذلك الاعتقاد لا يصح ان يقصدوا لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم
لانهم عملوا عمل المخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكانهم انما يخادعون انفسهم وقيل
ان المراد يخادعون رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كما قال
ان الذين يوذون الله ورسوله والمراد يوذون اوليا الله واي الوجهين كان فهو
مجاز ليس بحقيقة ولا يجوز استعماله الا في موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بغيه لتزول عنهم احكام ساير المشركين الذين امر النبي عليه
السلام والمومنون بقتلهم وجايز ان يكونوا اظهروا الايمان للمومنين ليكرموهم كما يواب

المومنين بعضهم بعضا ويتواصلون فيما بينهم وجايز ان يكونوا يظهرون لهم الايمان ليفشوا
اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله تعالى الله يستهزئ بهم
مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن في معناه
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه
لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والثاني ليس باعتداء وقوله وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به والاول
ليس بعقاب وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته وتقول العرب الجزاء بالجزاء
والاول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يمتدح بالجهل
ولكنه جرى على عادتهم في ازدواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك اطلقه تعالى
على طريق التشبيه وهو انه لما كان وبال الاستهزاء راجعا عليهم ولاحقا بهم كان كانه
استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر
المشركين واخر عقابهم فاغتروا بالامهال كانوا كالمستهزأ بهم ولما كانت اجرام
المنافقين اعظم من اجرام سائر الكفار المبادين بالكفر لانهم جمعوا الاستهزاء والمخادعة
بقوله يخادعون الله وقولهم انما نحن مستهزءون وذلك زيادة في الكفر وكذلك
اخبر الله تعالى انهم في الدرك الاسفل من النار ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما
يستحقونه في الاخرة خالف بين احكامهم في الدنيا واحكام سائر المظهرين للشرك في
رفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجراهم مجرى المسلمين في التوارث وغيره ثبت ان
عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله تعالى من المصالح
فيها وعلى هذا اجرى الله احكامه فاوجب رجم الزاني المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة
الا ترى الى قول النبي عليه السلام في ماعز وقد رجم لقد روي العامد لقد تاب
توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب
قبلت توبته وقال تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وحكم

في القاذف بالزنا جلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا
واوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم واكل الميتة فثبت بذلك
ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولانه لما كان جايزا في العقل ان لا
يوجب في الزنا والقذف والسرقة حدا راسا ويكل امرهم الى عقوبات الاخرة جاز ان يخالف
بينها فيوجب في بعضها اغلظ مما يوجب في غيره ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات
الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق وما ذكره الله تعالى
من امر المنافقين في هذه الاية واقرارهم من غير امر لنا بقتالهم اصل في ما ذكرنا ولان
الحدود والعقوبات التي اوجبها من فعل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى
ما يفعله هو تعالى من الالام على وجه العقوبة فلما جاز ان لا يعاقب المنافقين في الدنيا
بالالام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون
عاقبة المستحق بكفره ونفاقه موجلا الى الاخرة جاز ان لا يتعبدنا بقتله في الدنيا وتعجيل
عقوبة نفاقه وكفره وقد عبر النبي عليه السلام بمكة بعدما بعثه الله تعالى ثلث عشرة
سنة يدعوا المشركين الى الله تعالى وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مامورا
بدعائهم في ذلك بالين القول والطفه فقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقال واذا خاطبهم الجاهلون قالوا
سلاما وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم
وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم في نظاير ذلك من الايات
التي فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى
بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من اجل ما وصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال
خالصا في بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويسر الكفر
فان كان المنافق اعظم جرما من غيره وقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا
يعني والله اعلم قرارا كقوله الذي جعل لكم قرارا وقوله الم نجعل الارض مهادا فسماه
فراشا والاطلاق لا يتناولها وانما سمي به مقيدا كقوله تعالى والجبال اوتادا

واطلاق اسم الاوتاد دلالة بعيد الجبال وقوله والشمس سراجا ولذلك قال الفقها ان من
حلف ان لا ينام على فراش فنام على الارض انه لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد في سراج
فقعد في الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من الاسما وليس في العاده
الاطلاق هذا الاسم للارض والشمس وهذا كما سمى الله تعالى الجاحد له كافرا وسمى
الزارع كافرا والشاك السلاح كافرا ولا يتناولهما هذا الاسم في الاطلاق وانما يتناول
الكافر بالله تعالى ونظاير ذلك من الاسما المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها
في كثير من الاحكام فما كان في العاده من المقيد فهو على تقييده لا يتجاوز به موضعه وفي
هذه الايه دلالة على توحيد الله تعالى واثبات الصانع الذي لا يشبهه شي القادر الذي
لا يعجزه شي وهو ارتفاع السما ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير متزايلة ولا
متغيرة كما قال تعالى وجعلنا السما سقفا محفوظا وكذلك ثبات الارض ووقوفها
على غير سند فيه اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وانه لا يعجزه شي وفيها
ايضا تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله تعالى وتذكير بالنعم وقوله تعالى فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم نظير قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله وجعل لكم ما
في السموات والارض وقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من
الرزق يحتج بجميع ذلك في ان الاشيا على الاباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شي الا ما
قام دليله وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداكم من دون الله ان كنتم صادقين فيه اكبر دلالة على صحة نبوة النبي عليه
السلام من وجوه احدها انه تحداهم بالاتيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم عليه من
الانفة والحمية وانه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم منهم تعلم
اللغة العربية وعنهم اخذ فلم يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال
والانفس في توهين امره وابطال حججه وكانت معارضته لو قدروا عليها ابلغ الاشيا
في ابطال دعواه وتفريق اصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على انه من
عند الله الذي لا يعجزه شي وانه ليس في مقدور العباد مثله واما اكبر ما اعتذروا

به من اساطير الاولين انه سحر فقال تعالى فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين وقال
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات فتحداهم بالنظم دون المعنى في هذه الحال واظهر
عجزهم عنه معجزة باقية لنبينا صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها
نبيه وفضله بها على ساير الانبيا لان ساير معجزات الانبيا انقضت بانقضايهم وانما يعلم
كونها من طريق الاخبار وهذه معجزة باقية كل من اعترض عليها بعد من وعاه بالعجز عنه
فيبين له حينئذ موضع الدلالة على ثبت النبوة كما كان حكم من كان في عصره من لزوم
الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الاخر من الدلالة انه معلوم عند المومنين بالنبي
صلى الله عليه وسلم وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلا واكملهم خلقا وافضلهم
رايا فما طعن احد عليه في كمال العقل ووفور الحلم وصحة الفهم وجودة الراي وغير جايز
على من كان هذا وصفه ان يدعي انه نبي الله وقد ارسله الى الخلق كافة ثم جعل علامة نبوته
ودلالة صدقه كلاما يظهره ويقرعهم مع علمه بان كل واحد منهم يقدر على مثله ويظهر
حينيذ كذبه وبطلان دعواه فدل ذلك على انه لم يتحداهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه
الا وهو من عند الله تعالى لا يقدر العباد على مثله والثالث قوله تعالى في نسق
التلاوه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاخبر انهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك منهم وذلك
اخبار بالغيب ووجد مخبره على ما هو به ولا يتعلق هذه باعجاز النظم بل هي قايمة بنفسها
في تصحيح نبوته لانه اخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولي انكم مع صحة اعضايكم
وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس راسه او ان يقوم من موضعه فلم يقع ذلك
منهم مع سلامة اعضايهم وجوارحهم وتقريعهم به مع حرصهم على تكذيبه كان دليلا على صحة
نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح الا من القادر الحكيم الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال
قال ابو بكر وقد تحدى الله تعالى الخلق كلهم من الجن والانس بالعجز عن الاتيان
بمثل القران بقوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فلما عجزوا قال فليأتوا بحديث مثله فتحداهم بالاتيان
بمثل اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة واعرضوا عن

طريق المحاجة وصمموا على القتال والمعاندة امر الله نبيه بقتالهم وقيل في قوله تعالى وادعوا
شهداءكم من دون الله انداداً اراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون الله لانهم كانوا
يزعمون انها تشفع لهم عند الله تعالى وقيل انه اراد جميع من يصدقكم ويوافقكم على قولكم
وافاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والانفراد كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فقد انتظمت
فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهينا اليه من سورة البقرة الامر والتسمية
باسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة اليه في الهداية الى الطريق
المودي الى معرفته والى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين لغضبه والضالين عن
معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدا في سورة البقرة بذكر المومنين ووصفهم ثم ذكر
الكافرين ووصفهم ثم ذكر المنافقين ونعتهم وتقريب امرهم الى قلوبنا بالمثل الذي
ضربه بالذي استوقد نارا وبالبرق الذي يضي في الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل
ذلك مثلا لاظهارهم الايمان وان الاصل الذي يرجعون اليه وهم ثابتون عليه هو الكفر
كظلمة الليل والمطر اللذين يعرض في خلالهما برق يضي ثم يذهب فيبقون في ظلمات لا يبصرون
ثم انه بعد ذكر هولاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطه
الارض وجعلها قرارا ينتفعون بها وجعل معايشهم وساير منافعهم واقواتهم منها واقامتها
على غير سند اذ لا بد من ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان ممسكها ومقيمها
كذلك هو خالقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من اقواتكم وساير ما اخرج من
ثمارها لكم اذ لا يجوز ان يقدر على ذلك الا القادر الذي لا يعجز ولا يشبهه شي ثم حثهم
على الاستدلال بدلايله ونبههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبي صلى الله
عليه وسلم بما اظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القران ودعاهم في ذلك
كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم وقال فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون
يعني والله اعلم تعلمون ان ما تدعونه الهة لا تقدر على شي من ذلك وان الله تعالى هو
المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل في معنى قوله وانتم تعلمون انكم تعقلون

الفصل

الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم
به الوصول الى علم ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز في العقل اباحة الجهل
بالله تعالى مع ازاحة العلة والتمكن من المعرفة فلما قدم جميع ذلك عندهم بدلايله
الدالة عليه عطف عليهم بذكر الوعيد بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار
التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ثم عقب بذكرها وعد المومنين في
الاخرة بقوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار
الى اخر ما ذكر قال ابو بكر وقد تضمنت هذه الايات مع ما ذكرنا التنبيه
على دلايل التوحيد واثبات النبوة والامر باستعمال حجج العقول والاستدلال
بدلايلها وذلك مبطل لمذهب من نفى الاستدلال بدلايل الله تعالى واقتصر على
الخبر بزعمه في معرفة الله تعالى والعلم بصدق رسوله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى
لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيده وصدق رسوله على الخبر دون اقامة
الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار يدل على ان البشارة هي الخبر السار والاظهر
والاغلب وان اطلاقه يتناول من الاخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وان
كان قد يجري على غيره مقيدا كقوله فبشرهم بعذاب اليم وكذلك قال اصحابنا فيمن
قال اي عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره جماعة واحدا بعد واحد ان الاول
يعتق دون غيره ولو لم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال اي عبد اخبرني بولادتها فاخبروه
واحدا بعد واحد انهم يعتقون جميعا لانه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول ساير
المخبرين وفي البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور
والاستبشار ويدل على ان موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رايت البشر في وجهه
يعني الفرح والسرور قال الله تعالى في صفة وجوه اهل الجنة وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة فاخبر عما ظهر من وجوههم من امارات السرور والفرح بذكر
الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيرا تفاولا منهم الى الاخبار بالخير دون الشر

عبد الله وانس ان النبي عليه السلام قال ما ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر
لامرت المراه ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث انس بن مالك قوله تعالى
وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به قيل ان فايده قوله ولا
تكونوا اول كافر به وان كان الكفر قبيحا من الاول والاخر منهيا عنه الجميع ان السابق
الى الكفر يقتدى به فيكون اعظم لماثمه وجرمه كقوله تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع
اثقالهم وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد
في الارض فكانما قتل الناس جميعا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان على ابن ادم القاتل
كفلا من الاثم في كل قتيل ظلما لانه اول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنه
حسنه فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمه قوله تعالى واقيموا الصلاه واتوا
الزكاه واركعوا مع الراكعين لا يخلو امن ان يكون راجعا الى صلاه معهوده وزكوه معلومه
قد عرفها او ان يكون مسا ولا صلاه مجمله وزكوه مجمله موقوفه على البيان الا انا قد علمنا الان
انه قد اريد بهما فيما خوطبنا به هذه الصلوات المفروضه والزكوات الواجبه اما لانه كان ذلك
معلوما عند المخاطبين في حال ورود الخطاب او ان يكون كان ذلك مجملا ورد بعده بيان
المراد فحصل ذلك معلوما واما قوله واركعوا مع الراكعين فانه يفيد اثبات فرض الركوع في
الصلاه وقيل انه انما خص الركوع لان اهل الكتاب لم يكن لهم ركوع في صلوتهم فنص على
الركوع فيها ويحتمل ان يكون قوله واركعوا عباره عن الصلاه نفسها كما عبر عنها بالقراه في قوله
فاقروا ما تيسر من القران وقوله وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا والمعنى صلاه الفجر
فينتظم وجهين من الفايده احدهما ايجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من
فرضها والثاني الامر بالصلاه مع المصلين فان قيل قد تقدم ذكر الصلاه في قوله
واقيموا الصلاه فغير جايز ان يريد بعطف الركوع عليها الصلاه بعينها قيل هذا جايز اذا
اراد بالصلاه المذكور ذكرها الاجمال دون صلاه معهوده فيكون حينيذ قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين احاله لهم على الصلاه التي بينها بركوعها وسايرفروضها وايضا لما
كانت صلاه اهل الكتاب بغير ركوع وكان اللفظ احتمال لرجوعه الى تلك الصلاه بين

انه

انه لم يرد بها الصلاه التي تعبدنا بها اهل الكتاب بل التي فيها الركوع وقوله تعالى واستعينوا
بالصبر والصلاه ينصرف الامر بالصبر على ادا فرايض الله تعالى واجتناب معاصيه وفعل
الصلاه المفروضه وقد روي سعيد عن قتاده انهما معونتان على طاعه الله تعالى
وفعل الصلاه لطف في اجتناب معاصيه واداء فرايضه كقوله تعالى ان الصلاه تنهى عن
الفحشا والمنكر ويحتمل ان يريد به الصبر والصلاه المندوب اليهما لا المفروضين وذلك
نحو صوم النفل وصلاه التطوع الا ان الاظهر ان المراد المفروض منهما لان ظاهر الامر
الايجاب ولا ينصرف الى غيره الا بدلاله وقوله تعالى وانها لكبيره فيه رد الضمير على واحد
مع تقدم ذكر اثنين كقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه وقال واذا راوا تجاره
اولهوا انفضوا اليها وقول الشاعر
فمن يك امسى بالمدينه رحله فاني وقيار بها لغريب قوله تعالى فبدل الذين ظلموا
قولا غير الذي قيل لهم يحتج بها فيما ورد من التوقيف في الاذكار والاقوال انه غير جايز
تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به علينا المخالف في تجويزنا تحريمه الصلاه
بلفظ التعظيم والتسبيح وفي تجويز القراه بالفارسيه على مذهب ابي حنيفه وفي تجويز النكاح
بلفظ الهبه والبيع بلفظ التمليك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لان قوله
تعالى فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم انما هو في القوم الذين قيل لهم ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطه يعني حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتاده قال ابن عباس امروا
امروا ان يقولوا هذا الامر حق كما قيل لكم وقال عكرمه امروا ان يقولوا لا اله
الا الله فقالوا بدل هذا حنطه حمرا استهزا وروي عن ابن عباس وغيره من
الصحابه وعن الحسن انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى لفظ في ضد المعنى الذي
امروا به اذ كانوا مامورين بالاستغفار والتوبه فصاروا الى الاصرار والاستهزا
فاما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم يتناوله الايه اذ كانت الايه انما تضمنت الحكايه
عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعا والحق بهم الذم بهذا الفعل وانما يشاركهم في
الذم من يشاركهم في الفعل مثلا بمثل فاما من غير اللفظ واتى بالمعنى فلم يتضمنه الايه

ابن عباس انه قال امروا ان يستغفروا وروي عن ابيه ايضا انهم

وانما نظير فعل القوم اجازة من حرم المتعة مع قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك
اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذي يجوز ان يلحقه حكم الاية وقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا الى قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم
تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها الى اخر الاية قال ابو بكر في هذه الايات وما اشتملت
عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الاحكام والدلايل على المعاني الشريفة
فاولها ان قوله واذ قتلتم نفسا وان كان مؤخرا في التلاوة فهو مقدم في المعنى على جميع ما
ابتدا به من شان البقرة لان الامر بذبح البقرة انما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان
احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخرا في التلاوة فهو في النزول مقدم والاخر ان
ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وان كان مقدما في المعنى لان الواو لا
توجب الترتيب كقول القايل اذكر اذ اعطيت زيدا الف درهم اذ بنا داري والبنا مقدم
للعطية والدليل على ان ذكر البقرة مقدم في النزول قوله تعالى فقلنا اضربوه
ببعضها فدل على ان البقرة قد ذكرت قبل ولذلك اضمرت ونظير ذلك قوله تعالى في قصة
نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضايه قوله قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين
واهلك الا من سبق عليه القول ومن امن وما امن معه الا قليل ومعلوم ان ذلك كان
قبل هلاكهم لان تقديم الكلام وتاخيره اذا كان معطوفا بعضه على بعض بالواو غير موجب
ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قد دل على جواز
ورود الامر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المامور مخيرا في ذبح
اكثر ما يقع عليه الاسم وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبته واحتج به
كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما القايلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقا
فكان ذلك امرا لازما في كل واحد من احاد ما تناوله العموم وانهم لما تعنتوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم في المراجعة مرة بعد اخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على
مراجعته فقال فذبحوها وما كادوا يفعلون وروي الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال

قال والذي نفس محمد بيده لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لاجزات عنهم ولكنهم شددوا
فشدد الله عليهم وروي نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابي العالية والحسن ومجاهد
واحتج من ابى القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بديا ولو كان قد لزمهم
تنفيذ ذلك على ما ادعيتموه من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير في بدي المراجعة وهذا
ليس بشي لان النكير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب
من النكير كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم والثاني قوله
وما كادوا يفعلون وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بديا وانه قد كان عليهم
المسارعة الى فعله فقد حصلت الاية على معاني احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن
استعماله والثاني ان الامر على الفور وان على المامور المسارعة الى فعله على حسب
الامكان حتى يقوم الدلالة على جواز التاخير والثالث جواز ورود الامر بشي مجهول
الصفة مع تخيير المامور في فعل ما يقع عليه الاسم منه والرابع وجوب الامر وانه لا
يصار الى الندب الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد
الخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكين منه وذلك ان زيادة هذه الصفات في
البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة اقتضى ذبح بقرة
ايها كانت وعلى اي وجه شاوا وقد كانوا ممكنين من ذلك فلما قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تومرون نسخ
التخيير الذي اوجبه الامر الاول في ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها
وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل لهم افعلوا ما تومرون فابان انه كان عليهم ان
يذبحوا من غير تاخير على هذه الصفة اي لون كانت وعلى اي حال كانت من ذلول او
غيرها فلما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها نسخ التخيير الذي كان في ذبح اي لون
شاوا منها وبقي التخيير في الصفة الاخرى من امرها فلما راجعوا نسخ ذلك ايضا وامروا
بذبحها على الصفة التي ذكر واستقرار الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف
وهذا الذي ذكرنا في امر النسخ دل على ان الزيادة في النص بعد استقرار حكمه توجب

نسخه لان جميع ما ذكرنا من الاوامر الواردة بعد مراجعة القوم انما كان زيادة في نص كان
قد استقر حكمه فاوجب نسخه ومن الناس من احتج بهذه القصة في جواز نسخ الفرض قبل
مجي وقته لانه قد كان معلوما ان الفرض عليهم بديا قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل
مجي وقت الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الامر
في اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه اذا على
جواز النسخ قبل مجي وقت الفعل وقد بينا ذلك في اصول الفقه والسادس دلالة قوله لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك دل على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم
انها بين البكر والفارض الا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجويز ان
يكون في الباطن خلافه بقوله مسلمة لا شية فيها يعني والله اعلم مسلمة من العيوب برية منها
وذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة وانما نعلمه من طريق الظاهر مع تجويزنا ان يكون بها عيب باطن
والثامن ما حكى الله تعالى عنهم في المراجعة الاخيرة وانا ان شا الله لمهتدون لما قرنوا
الخبر بمشية الله تعالى وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما امروا به وقد روي انهم
لو لم يقولوا وانا ان شا الله لما اهتدوا اليها ابدا ولدام الشر بينهم وكذلك قوله وما كادوا
يفعلون فاعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الامور عند الاخبار عنها في المستقبل بذكر الاستثنا
الذي هو في مشية الله وقد نص الله تعالى لنا في غير هذا الموضع على الامر به في قوله ولا تقولن
لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله وفيه استعانة بالله تعالى وتفويض الامر اليه والاعتراف
بقدرته ونفاذ مشيته وانه مالكه والمدبر له والتاسع دلالة قوله اتتخذنا هزوا قال
اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين على ان المستهزي يستحق سمة الجهل لانتفا موسى عليه السلام ان يكون
من اهل الجهل بنفيه الاستهزا عن نفسه ويدل ايضا على ان الاستهزا بامر الدين من
كباير الذنوب وعظايمها لولا ذلك لم يبلغ ما نسبه الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه
تقدم الى عبيد الله بن الحسن العنبري القاضي قال وعلي جبة صوف وكان عبيد الله كثير
المزح قال فقال له اصوف نعجة جبتك ام صوف كبش فقلت له لا تجهل ابقاك الله تعالى
قال واني وجدت المزاح جهلا فتلوت عليه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من

الجاهلين

الجاهلين قال فاعرض واشتغل بكلام اخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم يكن
متعبدا بقتل من ظهر منه الكفر منهم وانما كان مامورا بالنظر بالقول لان قولهم لنبي الله
اتتخذنا هزوا كفر وهو كقولهم لموسى اجعل لنا الها كما لهم الهة ويدل ايضا على ان
كفرهم هذا لم يوجب فرقة بينهم وبين نسايهم لانه لم يامرهم بفراقهن ولا بعقد نكاح
بينهم وبينهن وقوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون يدل على ان ما يسره العبد من خير
او شر ودام ذلك منه ان الله سيظهره وهو كما روي عن النبي عليه السلام ان عبدا لو اطاع
الله من ورا سبعين حجابا لاظهر الله ذلك له على السنة الناس وكذلك المعصية وروي
ان الله تعالى اوحى الى موسى قل لبني اسرايل يخفوا لي اعمالهم وعلي ان اظهرها وقوله تعالى
والله مخرج ما كنتم تكتمون عام والمراد الخاص لان كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا
وجايز ان يكون قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون عام في ساير الناس لانه كلام مستقل
بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث القاتل
روى ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلا من بني اسرايل كان له ذو قرابة
وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالقاه على باب قوم اخرين وذكر قصة البقرة وذكر
بعدها فلم يورث بعده قاتل وقد اختلف في ميراث القاتل وروي عن ابن عمر وعلي
وابن عباس وسعيد بن المسيب انه لا ميراث له سوا كان القتل عمدا او خطا وانه لا يرث
من ديته ولا من ساير ماله وهو قول ابي حنيفة والثوري وابي يوسف وزفر ومحمد الا
ان اصحابنا قالوا ان كان القاتل صبيا او مجنونا ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطا يورث
ولا يرث قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطا وقال ابن وهب عن مالك لا
يرث القاتل عمدا من ديته من قتل شيا ولا من ماله وان قتله خطا لم يرث من ديته ويرث
من ساير ماله وروي مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال
المزني عن الشافعي اذا قتل الباغي العادل او العادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان
قال ابو بكر لم يختلف الفقها في ان قاتل العمد لا يرث المقتول اذا كان بالغا عاقلا
بغير حق واختلف في قاتل الخطا على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال

حدثنا احمد بن محمد بن عبدوس بن لقيط المصري قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسمعيل بن عياش عن ابن جريج
والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس للقاتل من الميراث شيء وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا
سليمن بن داود قال حدثنا جعفر بن عياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر
ابن الخطاب عن النبي عليه السلام قال ليس للقاتل شيء وروى الليث عن اسحق بن عبد الله بن
ابي فروه عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم القاتل لا يرث وروى يزيد بن هرون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم القاتل عمدا لا يرث من اخيه ولا من ذي قرابته شيئا ويرث اقرب
الناس اليه نسبا بعد القاتل وروى حفص بن ميسره قال حدثني عبد الرحمن بن حرمله عن
عدي الجذامي قال قلت يا رسول الله كانت لي امرأتان فاقتتلتا فرميت احديهما فقال اعقلها
ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول ولانه لا فرق في
ذلك بين العامد والمخطئ لعموم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقها هذا الخبر
وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام لا وصية لوارث وقوله لا تنكح المراه
على عمتها ولا على خالتها واذا اختلف البيعان فالقول ما قال البايع او يترادان وما جرى
مجرى ذلك من الاخبار التي مخرجها من جهة الافراد وصارت في حيز التواتر لتلقي الفقها
لها بالقبول من استعمالهم اياها فجاز تخصيص اية المواريث بها ويدل على تسوية حكم
العامد والمخطئ في ذلك ما روي عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرايهم
عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابه في شيوعه واستفاضته ان يعترض
عليه بقول التابعين ولما اتفق مالك على انه لا يرث من ديته وجب ان يكون ذلك حكم سائر
ماله من وجوه احدها ان ديته ماله وميراث عنه بدلالة انه تقضى منها ديونه وتنفذ منها
وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرايض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقوا على انه لا
يرث من ديته كان ذلك حكم سائر ماله في الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله وورث
من ديته فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم ديته في الاستحقاق وجب ان يكون حكم سائر

ديته

ديته في الحرمان اذا كان الجميع مستحقا على سهام واحده مبدوا به في الدين على الميراث ومن
جهة اخرى انه لما ثبت انه لا يرث من ديته لما اقتضاه الاثر وجب ان يكون ذلك حكم
سائر ماله لان الاثر لم يفصل في وروده بين شيء من ذلك وقال مالك انما ورث القاتل
الخطا من سائر ماله سوى الديه لانه لا يتهم انه يكون قتله ليرثه وهذه العله موجوده في
ديته لانها من التهمه ابعد فواجب على مقتضى علته ان يرث من ديته ووجه اخرى وهو
انهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد انه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من ديته اذا
وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطا لاتفاقهما في حرمان الميراث من ديته وايضا
اذا كان قتل العمد وشبه العمد انما حرماه الميراث للتهمه في جر الميراث بقتله فهذا
المعنى موجود في قتل الخطا لجواز ان يكون انما اظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله لئلا يقاد منه
ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمه موجوده من هذا الوجه وجب ان يكون في معنى العمد وشبه
العمد وايضا توريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث بعض
تركه ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبي والمجنون لا
يحرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه العقوبه في الاصول
فاجرى قاتل الخطا مجراه وان لم يستحق العقاب بقتل الخطا تغليظا لامر الدم ويجوز ان يكون
قد قصد القتل برميه او بضربه وانه اوهم انه قاصد لغيره فاجري في ذلك مجرى من علم منه
ذلك والصبي والمجنون على اي وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الذم قال النبي عليه السلام
رفع القلم عن النايم حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم قال ابو بكر وظاهر
هذا الخبر يقتضي سقوط حكم قتله راسا من سائر الوجوه ولولا قيام الدلاله لما وجبت الديه
ايضا فان قيل فانه يحرم النايم الميراث اذا انقلب على صبي فقتله قيل له هو مثل قاتل الخطا
لجواز ان يكون اظهر انه نايم ولم يكن نايما في الحقيقه واما قول الشافعي في ان العادل اذا
قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقد كان الباغي مستحقا للقتل فغير جائز
ان يحرم الميراث ولا يعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم
الميراث وايضا فلو كان قتل العادل الباغي يحرمه الميراث او كان محاربا فاستحق

القاتل ان لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لان الامام قام مقام الجماعة في اجراء الحكم
عليه فكانوا قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان
الامام قام مقامهم في قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يحرم قاتله ميراثه وقال
اصحابنا في حافر البئر وواضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان انه لا يحرم الميراث
لانه غير قاتل في الحقيقة اذ لم يكن فاعلا للقتل ولا لسبب اتصل بالمقتول والدليل على ذلك
ان القتل على وجوه ثلثة عمد وخطا وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن
ذلك فان قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالرامي والجارح انهما قاتلان لفعلهما
السبب قيل له الرمي وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك
الجراحة فعله فصار قاتلا به لاتصال فعله بالمقتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه في البئر
ليس من فعله ولا يجوز ان يكون به قاتلا وقوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان
منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون يدل على ان العالم بالحق
المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى افتطمعون
ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى وقالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة قيل في معنى معدودة انها قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم
معدودة اي قليلة وقال ابن عباس وقتادة في قوله اياما معدودة انها اربعون يوما مقدار
ما عبدوا فيه العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة ايام وقال الله تعالى كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فسمى ايام الصوم في هذه
الاية معدودات وهي ايام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لاقل مدة الحيض واكثره انها
ثلث وعشر بقول النبي صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وفي بعض
الالفاظ دعي الصلاة ايام حيضك واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض ما يسمى اياما واقلها
ثلثة واكثرها عشرة لان ما دون الثلثة يقال يوم ويومان وما زاد على العشرة يقال فيه
احد عشر يوما وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلثة الى العشرة فدل بذلك على مقدار اقله
واكثره فمن الناس من يعترض على هذا الاستدلال بقوله اياما معدودات وهي ايام الشهر

وقوله

وقوله الا اياما معدودة وقد قيل فيه اربعون يوما على ما روي عن ابن عباس وهذا عندنا
لا يقدح في استدلالهم لان قوله تعالى اياما معدودات جائز ان يريد به اياما قليلة
كقوله دراهم معدودة يعني قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد
به انه لم يفرض عليهم من الصوم ما يشتد ويصعب ويحتمل انه يريد به وقتا مبهما كقولهم
ايام بني امية وايام الحجاج ولا يراد به تحديد الايام وانما المراد زمان ملكهم وقوله عليه
السلام دعي الصلاة ايام اقرائك قد اريد به لا محالة تحديد الايام اذ لا بد من ان يكون
للحيض وقت مخصوص لا يتجاوزه ولا يقصر عنه فمتى اضيف ذكر الايام الى عدد محصور تناول
ما بين الثلاثة الى العشرة وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون قد علم منه استحقاق النار بما يكتسب من السيئة واحاطتها
به وكان الجزاء مستحقا بوجود الشرطين غير مستحق بوجود احدهما وهذا يدل على ان من
عقد اليمين على شرطين في عتاق او طلاق او غيرهما انه لا يحنث بوجود احدهما دون وجود
الاخر وقوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا يدل
على تاكيد حق الوالدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا او مؤمنين لانه قرنه الى الامر
بعبادته تعالى وقوله وذي القربى يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان الى اليتامى
والمساكين وقوله وقولوا للناس حسنا روي عن ابي جعفر محمد بن علي عليه السلام وقولوا للناس
حسنا للناس كلهم قال ابو بكر وهذا يدل على انهم قد كانوا متعبدين بذلك في
المسلم والكافر وقد قيل ان ذلك على معنى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن والاحسان المذكور في الاية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه
لكل احد وروي عن ابن عباس وقتادة انها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى لا
يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وقد امر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة منهم
والانكار على اهل المعاصي وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء صلوات الله عليهم فدل
ذلك على ان المامور به من القول الحسن احد وجهين اما ان يكون ذلك خاصا في المسلمين
ومن لا يستحق اللعن والنكير وان كان عاما فهو الدعاء الى الله تعالى والامر بالمعروف

والنهي عن المنكر وذلك كله حسن واخبر الله تعالى انه كان اخذ على بني اسرائيل الميثاق بما
ذكر والميثاق هو العقد المؤكد اما بوعيد او يمين وهو نحو امر الله تعالى الصحابة بمتابعة
النبي صلى الله عليه وسلم على شرائطها المذكورة وقوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون
دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم يحتمل وجهين احدهما ان لا يقتل بعضكم بعضا كقوله
تعالى فاقتلوا انفسكم وكذلك اخراجهم من ديارهم وكقوله وقتلوا وقاتلوا والاخر اولى
بقتل كل واحد منهما نفسه اما بان يباشر ذلك كما يفعله الهند ويفعله كثير ممن يغلب عليه
الياس من الخلاص عند شدة يخوفها او بان يقتل غيره فيقتل به فيكون في معنى من قتل نفسه
واحتمال اللفظ المعنيين يوجب ان يكون عليهما جميعا وهذا الذي اخبر الله به من شريعة
التورية مما كان يكتمه اليهود لما عليهم في ذلك من الوكس ويلزمهم فيها من الذم فاطلع الله
نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم في جحدهم نبوته اذ لم يكن عليه السلام ممن قرا الكتب ولا
عرف ما فيها الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى بعد هذه الايات عنهم من قوله
وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا وسائر ما ذمهم هو توقيف منه لهم على ما
كانوا يكتمون وتقريرهم على ظلمهم وكفرهم واظهار فضائحهم وجميعه دلالة على نبوة النبي عليه
السلام وقوله تعالى وان ياتوكم اسارى تفدوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فدل على ان فدا اساراهم كان واجبا عليهم وكان اخراج فريق
منهم من ديارهم محرما عليهم ثم اذا اسر بعضهم عدوهم كان عليهم ان يفادوهم وكانوا في اخراجهم
كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب لقيامهم بما اوجبه
الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفاداة اساراهم ثابت علينا وروى الحجاج بن ارطاة عن
الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح
بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني فهذان الخبران
يدلان على فكاك الاسير لان العاني هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن الاكوع

ان

ان النبي صلى الله عليه وسلم فدى اسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثوري عن عبد الله
ابن شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن علي على من فدا الاسير قال على الارض التي
يقاتل عنها **دلالة النبوة** قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله
خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين روي ان النبي عليه السلام قال لو
ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولراوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله
صلى الله عليه وسلم لرجعوا لا يجدون مالا ولا اهلا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت
لشرقوا به ولماتوا وقيل في تمني الموت وجهان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا
بان يدعوا بالموت على اي الفريقين كان اكذب وقال ابو العالية وقتادة والربيع بن
انس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا نحن ابناء الله واحباؤه قيل
لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خير له من الحيوة في الدنيا فتضمنت الاية معنيين
احدهما اظهار كذبهم وتبكيتهم به والثاني الدلالة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك
انه تحداهم بذلك كما امر الله تعالى بتحدي النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بكذبهم وصدق
النبي صلى الله عليه وسلم لتسارعوا الى تمني الموت ولتسارعت النصارى الى المباهلة لا
سيما وقد اخبر الفريقين انهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعذاب بهم وكان يكون في اظهارهم
التمني والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته اذ لم ينزل بهم ما وعدهم فلما احجموا عن ذلك مع
التحدي والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم
من نعته وصفته كما قال تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فيه دلالة اخرى على صحة
نبوته وهو اخباره انهم لا يتمنون الموت مع خفة التمني وسهولته على اللفظ وسلامة
السنتهم فكان ذلك بمنزلة ما لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتي ان احدا منكم لا يمس راسه
مع صحة جوارحه وانه ان مس واحد منكم راسه فانا مبطل فلا يمس احد منهم راسه مع شدة
عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة اعضائهم وصحة جوارحهم فيعلم بذلك انه
من عند الله تعالى من وجهين احدهما ان عاقلا لا يتحدى اعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك
منهم والثاني انه اخبار بالغيب اذ لم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما اخبر به

وهذا كقوله حين تحداهم بالقران وفرعهم بالاتيان بسورة مثله واخبار انه لا يفعلون بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فان قال قايل انهم لم يتمنوا لانهم لو تمنوا لكان ذلك ضميرا مغيبا علمه عن الناس وكان يمكنه ان يقول لهم انكم لم تتمنوا ذلك بقلوبكم قيل له هذا يبطل من وجهين احدهما ان للتمني صيغة معروفة عند العرب وهو قول القايل ليت الله غفر لي وليت الله عافاني وليت زيدا قدم وما جرى هذا المجرى وهو احد اقسام الكلام ومتى قال ذلك قايل كان عندهم متمنيا من غير اعتبار منهم بضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والندا ونحو ذلك من اقسام الكلام والتحدي بتمني الموت انما توجه الى العبارة التي في لغتهم انها تمني والوجه الاخر انه يستحيل ان يتحداهم عند المحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم في امره فيتحداهم بان يتمنوا ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بان التحدي بالضمير لا يعجز احدا ولا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان المتحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقلبي ذلك فلا يمكن خصمه اقامة الدلالة على كذبه وايضا فلو انصرف ذلك الى التمني بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه وتسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القران باي كلام كان لنقل وعلم ان التحدي وقع بالتمني باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن الى اخر القصة قال ابو بكر الواجب تقديم القول في السحر لخفايه على كثير من اهل العلم فضلا عن العامة ثم نعقبه بالكلام في حكمه ثم في مقتضاه لانه في المعاني والاحكام فنقول ان اهل اللغة يذكرون ان اصله في اللغة انه لما لطف وخفي سببه والسحر عندهم بالنصب هو الغذا لخفايه ولطف مجاريه قال لبيد

ارانا موضعين لحتم غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والاخر نغذا واي الوجهين كان فمعناه الخفا وقال اخر

فان

فان تسلينا فيم نحن فانا عصافير من هذا الانام المسحر وهذا البيت يحتمل من المعاني ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو الرية وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفا ومنه قول عايشة توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المخلوق الذي يطعم ويسقى يدل عليه قولهم وما انت الا بشر مثلنا وكقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وانما يذكر السحر في مثل هذا الموضع لضعف هذه الاجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر في اللغة ثم نقل هذا الاسم الى كل امر خفي سببه وتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله وقد اجري مقيدا فيما يمدح ويحمد كما روي ان من البيان لسحرا حدثنا عبد الباقي قال حدثنا ابرهيم الحربي قال حدثنا سليمن بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمن المروة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوى ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان سحرا قال وحدثنا ابرهيم الحربي قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال حدثنا ملك بن انس عن زيد بن اسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فخطب احدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان سحرا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد قال حدثنا ابو تميلة قال حدثنا ابو جعفر النحوي عبد الله بن ثابت قال حدثني صخر بن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان من البيان سحرا وان من العلم جهلا وان من الشعر حكما وان من القول عيالا قال صعصعة بن صوحان صدق نبي الله اما قوله ان من البيان سحرا فالرجل

يكون عليه الحق وهو احر بالحج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق واما
قوله من العلم جهلا فيتكلف العالم الى علمه ما لا يعلم فيجهله ذلك فاما قوله ان من الشعر
حكما فهو هذه المواعظ والامثال التي يتعظ بها الناس واما قوله ان من القول عيا
فعرضك كلامك وحديثك على من ليس من شانه ولا يريده فسمى النبي صلى الله عليه وسلم
بعض البيان سحرا لان صاحبه يبين عن حق فيوضحه ويجليه وحسن باتيه بعد ان
كان خفيا فهذا من السحر الحلال الذي اقر النبي عليه السلام عمرو بن الاهتم عليه ولم
يسخطه منه وقد روي ان رجلا تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز فقال عمر هذا والله
السحر الحلال وبين ان يصور الباطل في صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتمويهه ومتى
اطلق فهو اسم لكل امر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات قال الله سحروا اعين الناس
يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى فاخبر ان ما ظنوه سعيا منها لم يكن سعيا وانما كان تخييلا وقد قيل انها
كانت عصيا مجوفة قد مليت زيبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم محشوة زيبقا
وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسرابا وجعلوا ازاجا وملوها نارا فلما طرحت عليه
وحمي الزيبق حركها لان من شان الزيبق اذا اصابته النار ان يطير فاخبر الله تعالى
ان ذلك كان مموها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلي مسحوري اي مموه
على من راه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما
كان منه مقصودا به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم
فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاخفا فكيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبي
عنه سحرا وهو انما اظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به الى اخفا ما ظهر واظهار غير
حقيقة قيل له سمي ذلك سحرا من حيث كان الاغلب في ظن السامع انه لو اورد عليه
المعنى بلفظ مستكره غير مبين لما صادف منه قبولا ولا اصغى اليه ومتى سمع المعنى بعبارة
مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استكراه قد تاتى لها بلفظه وحسن باتيه لما لا يتاتى له
الغبي الذي لا بيان له اصغى اليه وسمعه وتقبله فسمي استمالته للقلوب بهذا الضرب

من

من البيان سحرا كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين الى ما موه به ولبسه فمن هذا الوجه
سمي البيان سحرا لا من الوجه الذي ظننت ويجوز ان يكون انما سمي البيان لان المقتدر على
البيان ربما قبح ببيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحرا
كما سمي ما موه به صاحبه واظهر على غير حقيقته سحرا قال ابو بكر واسم السحر انما اطلق
على البيان مجازا لا حقيقة والحقيقة ما وصفنا ولذلك صار عند الاطلاق انما يتناول
كل امر مموه قد قصد به الخديعة والتلبيس واظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات واذ قد بينا
اصل السحر في اللغة وحكمه عند الاطلاق والتقييد فلنقل في معناه عند المتعارف
والضروب التي يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذي
يجري اليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحا مختلفة فمنها سحر اهل
بابل الذين ذكرهم الله تعالى في قوله يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هروت
وماروت فكانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها الهة ويعتقدون
ان حوادث العالم كلها من افعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع
للكواكب وجميع اجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابرهيم خليله عليه السلام
فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذي بهرهم به واقام عليهم به الحجة من حيث لم
يمكنهم دفعه ثم القوه في النار فجعلها الله تعالى عليه بردا وسلاما ثم امره الله تعالى
بالهجرة الى الشام وكان اهل بابل واقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة
الى ايام بيوراسب الذي تسميه العرب الضحاك وان افريدون وكان من اهل دباوند
استحاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره
وجهال العامة والنسا عندنا بالذي يزعمون ان افريدون حبس بيوراسب في جبل
دباوند العالي على الجبال وانه حي هناك مقيد وان السحرة ياتونه هناك فياخذون
عنه السحر وانه سيخرج فيغلب على الارض وانه هو الدجال الذي اخبر به النبي
عليه السلام وحذرناه واحسبهم اخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة
اقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم اليها في بعض الازمان واستوطنوها ولم يكونوا

عبدة اوثان بل كانوا موحدة مقرين بالله وحده الا انهم مع ذلك يعظمون العناصر الاربعة من الماء
والنار والارض والهوا لما فيها من منافع الخلق وان بها قوام الحيوان وانما حدثت المجوسية
فيهم بعد ذلك في زمان بشتاسب حين زرادشت فاستجاب له على شرايط وامور يطول
شرحها وانما غرضنا في هذا الموضع الابانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا
الاقليم كانت تدين بقتل السحرة وابادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية
فيهم وقبله الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والسحر
واحكام النجوم وكانوا يعبدون اوثانا قد عملوها على اسما النجوم الكواكب السبعة وجعلوا لكل
منها هيكلا فيها صنمه ويتقربون اليها بضروب من الافعال على حسب اعتقادهم من موافقة
ذلك الكواكب الذي يطلبون بزعمهم منه فعل خير او شر فمن اراد شيا من الخير والصلاح
بزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشتري من الدخن والرقى والعقد والنفث عليها ومن طلب
شيا من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه الى زحل بما يوافقه من ذلك
ومن اراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه الى المريخ بما يوافقه من ذلك ومن ذبح
بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى كلام بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب الى ما
يريدون من خير او شر ومحبة وبغض فيعطيهم ما شاوا من ذلك فيزعمون انهم عند ذلك
يفعلون ما شاوا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه من القربان من الكوكب
الذي طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقلب الانسان حمارا او كلبا ثم اذا شاء
اعاده ويركب البيضة او المكنسة او الخابية ويطير في الهوى فيمضي من العراق الى الهند
والى ما شا من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا يعبدون
الكواكب وكل ما دعى الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك بحيل يموهون بها
عن العامة الى اعتقاد صحته بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به احد ولا يبلغ ما يريد الا
من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم في ذلك بل كانت
السحرة عندها بالمحل الاجل لما كان لها في نفوس العامة من محل التعظيم والاجلال ولان
الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب الى ان زالت تلك الممالك

الا ترى ان الناس كانوا في زمان فرعون يتبارون بالعلم بالسحر والحيل والمخاريق ولذلك
بعث الله اليهم موسى عليه السلام بالعصا والايات التي علمت السحرة انها ليست من السحر
في شي وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك
من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى بقتلهم كانوا يدعون عوام الناس وجهالهم
سرا كما يفعله الساعة كثير ممن يدعي ذلك مع النسا والاحداث الاغمار والجهال الحشو
وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم والاعتراف بصحته وكان المصدق لهم
بذلك يكفر من وجوه احدها التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها الهة والثاني
اعترافه بان الكوكب يقدر على ضره ونفعه والثالث ان السحرة تقدر على مثل معجزات الانبيا
عليهم السلام فبعث الله اليهم ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون
ويكشفان لهم ما به يموهون ويخبرانهم بمعاني تلك الرقى وانها شرك وكفر وبحيلهم التي كانوا
يتوصلون بها الى التمويه على العامة ويظهرون لهم حقايقها وينهونهم عن قبولها والعمل
بها بقوله انما نحن فتنة فلا تكفر فهذا اصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون
ساير وجوه السحر والحيل التي نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها الى فعل الكواكب
لئلا يبحث عنها ويسلمها لهم فمن ضروب السحر كثير من التخيلات التي يظهر على خلاف
حقايقها فمنها ما يعرفه الناس بجريان العادة بها وظهورها ومنها ما يخفى ويلطف ولا
يعرف حقيقته ومعنى باطنه الا من تعاطى معرفة ذلك وذلك لان كل علم فلا بد من ان
يشتمل على جلي وخفي وظاهر وغامض فالجلي منه يعرفه كل من راه وسمعه من العقلا والغامض
الخفي منه لا يعرفه الا اهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه وذلك نحو ما
يتخيل الراكب السفينة اذا سارت في النهر فيرى ان الشط بما عليه من النخل والشجر والبنيان
ساير معه وكما يرى سير القمر في مهب الشمال بسير الغيم في مهب الجنوب وكدوران
الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير في ارجايها وكذلك يرى هذا في
الرحا اذا كانت سريعة الدوران وكالعود في طرفه الجمر اذا اداره مديره رأى
تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها في قدح فيه ما كالخوخة

وكالاجاصه عظما وكالشعر الصغير يراه في الضباب عظيما جسيما وكبخار الارض الذي يريك
قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت وكما ترى المردي في الما
منكسرا او معوجا وكما ترى الخاتم اذا قربته من عينك في سعة حلقة السوار ونظاير ذلك كثيره
من الاشيا التي تحيل على غير حقايقها يعرفها عامة الناس ومنها ما يلطف ملابسه فلا
من يعاطاه وما ملته لحظ السحاره ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة
الحركات والطهار التخيلات التي تخرج على غير حقايقها حتى عصفورا معه انه قد ذبحه
ثم تركه وقد طار بعد ذبحه وابانة راسه وذلك لخفة حركته والمذبوح غير الذي طار لانه
يكون معه اثنان قد خبا احدهما واظهر الاخر فيخاخفه الحركة المذبوح ويظهر الذي يطيره
ويظهر انه قد ذبح انسانا وانه قد بلع سيفا معه وادخله في جوفه وليس يفتى منه حقيقه
ومن نحو ذلك ما يفعله اصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر او غيره فيرى فارسين
يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وبصرف بحيل قد اعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس
في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير ان يمسه احد ولا يتقدم
اليه وقد ذكر الكلبي ان رجلا من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيدا ومعه كلب
له وغلام فراى ثعلبا فاغرى به الكلب فدخل الثعلب نقبا في تل هناك ودخل الكلب خلفه
فلم يخرج فامر الغلام ان يدخل فدخل وانتظره صاحبه فلم يخرج فوقف متهيبا للدخول فمر به
رجل فاخبره بشان الثعلب والكلب والغلام وان واحدا منهم لم يخرج وانه متهيب للدخول
فاخذ الرجل بيده فادخله الى هناك فمضيا الى سرب طويل حتى افضى بهما الى بيت قد فتح له
ضو من موضع ينزل اليه بمرقاتين بابه فوقف به على المرقاه الاولى حتى اضا البيت حسنا
ثم قال له انظر فنظر واذا الكلب والثعلب والرجل قتلى واذا في صدر البيت رجل
واقف مقنع في الحديد وفي يده سيف فقال له الرجل اترى هذا لو دخل اليه هذا المدخل
الف رجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لانه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع
الانسان رجله على المرقاه الثانيه للنزول تقدم الرجل المعمول في الصدر وضربه
بالسيف الذي في يده فاياك ان تنزل اليه قال فكيف الحيلة في هذا فقال ينبغي

ان

ان يحفر من خلفه سربا يفضي بك اليه فانك ان وصلت اليه من تلك الناحيه لم يتحرك
فاستاجر الجندي اجرا وصناعا حتى حفروا سربا من خلف التل وافضوا اليه فلم يتحرك
واذا رجل معمول من صفر او غيره وقد البس السلاح واعطي السيف فقلعه وراوا بابا
اخر في ذلك البيت ففتح فاذا هو قبر لبعض الملوك على سرير هناك وامثال ذلك
كثيره جدا ومنها الصور التي يصورها مصورو الروم والهند حتى لا يفرق الناظر اليها
بينها وبين الانسان ومن لم يتقدم له علم انها صوره لا يشك في انها ناس وحتى يصورها
ضاحكه وباكيه وحتى يفرق فيها بين الضحك من السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه
الوجوه من لطيف امور التخاييل وخفتها وما ذكرناه قبل من حيلها وكان سحر سحرة فرعون
من هذا الضرب على النحو الذي بينا من حيلهم في العصي والحبال والذي ذكرناه من
مذاهب اهل بابل في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من اهل المعرفة بذلك
وبعضه وجدناه في كتب قد نقلت حديثا من النبطيه الى العربيه منها كتاب فيه ذكر
سحرهم واصنافه ووجوهه وكلها مبنيه على الاصل الذي ذكرنا من قربانات الكواكب
وتعظيمها وخرافات معها لا تساوي ذكرها ولا فايدة فيها وضرب اخر من السحر
وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزايم ويتوصلون
الى ما يريدون من ذلك بتقديم امور ومواطاه قوم قد اعدوهم لذلك وعلى ذلك كان
يجري امر كهان العرب في الجاهليه وكانت اكثر مخاريق الحلاج من باب المواطاه ولولا ان
هذا الكتاب لا يحتمل استقصا ذلك لذكرت منها ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق
امثاله وضرر اصحاب العزايم وفتنتهم على الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس
من باب ان الجن انما تطيعهم بالرقى التي هي اسما الله تعالى وانهم يجيبون بذلك من يشاوا
ويخرجون الجن ممن يشاوا فتصدقهم العامه اغترارا بما يظهرون من انقياد الجن لهم
باسما الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمن بن داود عليهما السلام وانهم يخبرونهم بالخبايا
وبالسرق وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول
هولا وقد ذكره اصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها

مشايه واهله شخص في يده سيف في اوقات مختلفة واكثره وقت الظهيرة فاذا طلب لم
يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على اثر مع كثرة التفتيش وقد راه هو بعينه مرارا فاهمته
نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا واحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين واصحاء
فامر بعض روسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجن وتخبط وهو ينظر
اليه وذكروا له ان هذا غاية الحذق بهذه الصناعة اذ اطاعته الجن في تخبيط الصحيح
وانما كان ذلك من المعزم بمواطاة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه خبل نفسه وتخبط
فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سالهم عن امر الشخص الذي
يظهر في داره فمخرقوا عليه باشيا علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من امر ما سالهم عنه
فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما امكنه
وامر بالاستيثاق من سور الدار بحيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطح في اعلا
السور خوابي لئلا يحتال بالقاء المعاليق التي يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص
على خبر الا ظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفي المعتضد وهذه الخوابي المبطوحة في
اعلا السور قد رايتها على سور الثريا التي بناه المعتضد فسالت صديقا لي كان قد حجب
للمقتدر بالله عن امر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لي انه لم يوقف على حقيقته هذا الا
في ايام المقتدر وان ذلك الشخص كان خادما ابيض يسمى يقق وكان يميل الى بعض الجواري
اللاتي في دواخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحى على الوان مختلفة وكان اذا لبس بعض
تلك اللحى لا يشك من راه انها لحيته وكان يلبس في الوقت الذي يريد لحية منها ويظهر
في ذلك الموضع وفي يده سيف او غيره من السلاح بحيث يقع عليه نظر المعتضد فاذا طلب
دخل بين الشجر الذي في البستان او في بعض تلك الممرات او العطفات فاذا غاب عن
ابصار طالبيه نزع اللحية وجعلها في كمه او في حزته وبقي السلاح معه كانه بعض الخدم
الطالبين للشخص فلا يرتابون به ويسلونه هل رايت في هذه الناحية احدا فانا قد رايناه
صار اليها فيقول ما رايت احدا وكان اذا وقع مثل هذا الفزع في الدار خرجن الجواري
من دواخل الدور الى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وانما كان

عرض

عرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل ذلك دابه الى ايام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار
الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدث الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله
فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التي لم يهتد لها احد مع شدة عناية المعتضد به
واعياه معرفتها والوقوف عليها ولم يكن صناعته الحيل والمخاريق فما ظنك بمن قد جعل هذا
صناعة ومعاشا وضرب اخر من السحر وهو السعي بالنميمة والوشاية بها والبلاغات
والافساد والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك عام شايع في كثير من الناس وقد حكي
ان امراة ارادت افساد ما بين زوجين فصارت الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض
وقد سحر وهو ماخوذ عنك وساسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر الى سواك ولكن لا بد من
ان تاخذي من شعر حلقه بالموسى ثلث شعرات اذا نام وتعطينيها فان بها يتم الامر فاغترت
المراة بقولها وصدقتها ثم ذهبت الى زوجها وقالت له ان امراتك قد علقت رجلا وقد
عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها فاشفقت عليك ولزمني نصحك فتيقظ ولا
تغتر فانها قد عزمت على ذبحك بالموسى وستعرف ذلك منها اذا تناومت فقال الرجل ان
شاهدت ذلك منها فما في امرها شك فتناوم الرجل في بيته فلما ظنت المراة انه قد نام
عمدت الى موسى حاد واهوت به الى حلقه لتحلق منه ثلث شعرات ففتح الرجل عينيه فراها قد
اهوت بالموسى الى حلقه فلم يشك في انها قد ارادت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا
كثير لا يحصى وضرب اخر من السحر وهو الاحتيال في اطعامه بعض الادوية
المبلدة والموثرة في العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار اذا اطعم انسان
بلد عقله وقلت فطنته مع ادوية كثيرة هي مذكورة في كتب الطب ويتوصلون الى ان
يجعلوه في طعام حتى ياكله فيذهب فطنته ويجوز عليه اشياء مما لو كان تام الفطنة
لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة كافية تبين لك ان هذا كله مخاريق وحيل
لا حقيقة لما يدعون لها ان الساحر والمعزم لو قدرا على ما يدعيانه من الضر والنفع من
الوجوه التي يدعون وامكنهما الطيران والعلم بالغيوب واخبار البلدان النائية
والخبيات والسرق والاضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا لقدرا على ازالة

الملك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك من حيث لا يسوءهم مكروه ولما
مسهم السوء ولا امتنعوا ممن قصدهم بمكروه ولا استغنوا عن الطلب لما في ايدي الناس فاذا
لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعا واحتيالا وتوصلا
الى اخذ دراهم الناس واظهرهم فقرا واملاقا علمت انهم لا يقدرون على شيء من ذلك
ورؤساء الحشو والجهال من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوي السحرة والمعزمين
واشدهم نكيرا على من جحدها ويروون في ذلك اخبارا مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها
كالحديث الذي يروون ان امراة اتت عايشة فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت
وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر
فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الاخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على
ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعلت وجيت اليهما وقلت
قد فعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السما فجيتهما فاخبرتهما
فقالا ذلك ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريدين شيا
فتصورينه في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت له انزرع
فانزرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن وانخبز الى اخر الامر حتى صار خبزا واني
كنت لا اريد شيا فاصوره في نفسي الا كان فقالت لها عايشة ليست لك توبة فيروي
القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للعامة فتصدقه وتستعيده وتساله ان يحدثها
بحديث ساحرة ابن هبيرة فيقول لها ان ابن هبيرة اخذ ساحرة فاقرت له بالسحر فدعا
الفقها فسالهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقتلها الا تغريقا قال فاخذ رحا
البزر فشدها في رجلها وقذف بها في الفرات فقامت فوق الما مع الحجر فجعلت تنحدر فخافوا
ان تفوتهم فقال ابن هبيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضرا فيما بذله
فقال اعطوني قدح زجاج فيه ما فجاءوا به فقعد على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر
بالقدح فقطع الحجر قطعة قطعة فغرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق بمثل هذا فليس
يعرف النبوة ولا يامن ان تكون معجزات الانبيا من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله

وقال الله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وقد اجازوا من فعل الساحر ما هو اطم من هذا وافظع
من هذا وذلك انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه
يتخيل الي اني اقول الشي وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته في جف طلعة
ومشط ومشاقة حتى اتاه جبريل فاخبره انها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البير
فاستخرج وزال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذبا للكفار
فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال جل من قايل وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا
مسحورا ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين تلعبا بالحشو الطغام واستجرارا لهم الى القول
بابطال معجزات الانبيا عليهم السلام والقدح فيها وانه لا فرق بين معجزات الانبيا وبين
فعل السحرة وان جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبيا واثبات معجزاتهم
وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى فصدق هولا
من كذبه الله تعالى واخبر ببطلان دعواه وانتحاله وجايز ان تكون المراة اليهودية بجهلها
فعلت ذلك ظنا منها بان ذلك العمل في الاجساد وقصدت به النبي عليه السلام فاطلع الله
تعالى نبيه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلايل نبوته
لا ان ذلك ضره ولا خلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه امره وانما
هذا اللفظ زيد في الحديث لا اصل له والفرق بين معجزات الانبيا وبين ما ذكرنا من وجوه
التخيلات ان معجزات الانبيا هي على حقايقها وبواطنها كظواهرها وكلما تاملتها
ازددت بصيرة في صحتها ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بامثالها ظهر
عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخييلاتهم انما هي ضرب من الحيلة والتلطف لاظهار امور
لا حقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها تعرف ذلك بالتامل والبحث ومتى شا شاء
ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره وياتي بمثل ما اظهره سواه قال ابو بكر في معنى السحر
وحقيقته بما يقف به الناظر على جملته وظن تفسيره ولو استقصينا وجوه الحيل فيه لطال
وكثر واحتجنا الى استيناف كتاب لذلك وانما الغرض في هذا الموضع بيان معنى السحر
وحكمه والان حيث انتهى بنا القول الى ذكر اقوال الفقها فيه وما تضمنته الاية من حكمه

وما يجري على مدعي ذلك من العقوبات على حسب منازلهم في عظم المأثم وكثرة الفساد
والله الموفق للصواب ٥

باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر وقول

السلف فيه حدثنا عبد الباقي قال حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا عبد الله بن رجاء
قال اخبرنا اسرائيل عن ابي اسحق عن هبيرة عن عبد الله قال من اتى كاهنا او عرافا او ساحرا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام وروى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر
ان جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها
فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير
اذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار سمع بجالة يقول كنت كاتبا لجزء بن معوية فاتى كتاب
عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلث سواحر وروى ابو عاصم عن الاشعث عن
الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب ان عمر بن
الخطاب اخذ ساحرا فدفنه الى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفين عن عمرو وعن سالم
ابن ابي الجعد قال كان قيس بن سعد اميرا على مصر فجعل يفشو اسره فقال من هذا الذي يفشي سري
قالوا ساحر ههنا فدعاه فقال اذا نشرت الكتاب علمنا ما فيه فاما ما دام مختوما فليس نعلمه
فامر به فقتل وروى ابو اسحق الشيباني عن جامع بن شداد عن الاسود بن هلال قال قال
علي ابن ابي طالب عليه السلام ان هولاء العرافين كهان العجم من اتى كاهنا يومن له بما يقول فقد
برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وروى مبارك عن الحسن ان جندبا قتل ساحرا
وروى يونس عن الزهري قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر اهل الكتاب لان النبي
عليه السلام سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامراة من يهود خيبر يقال لها زينب
فلم يقتلهما وعن عمر بن عبد العزيز قال يقتل الساحر قال ابو بكر اتفق هولاء السلف على
وجوب قتل الساحر ونص بعضهم كفره واختلف فقهاء الامصار في حكمه على ما نذكره
فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد قال قال ابو حنيفة في الساحر انه يقتل اذا علم انه
ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد

ح

حل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر قتل ولا يستتاب
وان اقر فقال قد كنت اسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه
انه كان مرة ساحرا وانه ترك السحر منذ زمان لم يقتل الا ان يشهد وا انه الساعة ساحر
واقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمي والحر والعبد من اقر منهم انه ساحر فقد حل
دمه فيقتل ولا تقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد او ذمي انه ساحر ووصفوا ذلك بصفة
يعرف انه سحر لم تقبل توبته ويقتل وان اقر العبد او الذمي انه كان ساحرا وترك ذلك منذ
زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه انه كان مرة ساحرا ولم يشهدوا انه الساعة
ساحر لم يقتل واما المراة فاذا شهدوا عليها انها ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل
وحبست وضربت حتى يستيقن انها تركت السحر وكذلك الامة والذمية اذا شهدوا انها
ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابي
حنيفة قال ابن شجاع فحكم الساحر عنده حكم المرتد والمرتدة الا ان يجيء فيقر بالسحر او
يشهد عليه بذلك انه عمله فانه يجعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى محمد بن شجاع
عن ابي علي الرازي قال سالنا ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم
يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد والساعي
في الارض فسادا اذا قتل قتل قال فقلت لابي يوسف ما الساحر قال الذي يقص له من
العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي عليه السلام وبما جاءت به الاخبار اذا اصاب به قتلا فاذا لم
يصب به قتلا لم يقتل لان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله اذ كان
لم يصب به قتلا قال ابو بكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذي يستحق فاعله القتل ولا يجوز ان
يظن بابي يوسف انه اعتقد في السحر ما يعتقده الحشو من ايصاله الضرر الى المسحور من
غير مماسة ولا سقي دواء وجائز ان يكون سحر اليهودي النبي عليه السلام على جهة اراد
بهم التوصل الى قتله باطعامه واطلعه الله على ما ارادوا كما سمته زينب اليهودية في
الشاة المسمومة فاخبرته الشاة بذلك فقال ان هذه الشاة تخبرني انها مسمومة وقال
ابو مصعب عن مالك في المسلم اذا تولى عمل السحر قتل ولا يستتاب لان المسلم اذا ارتد

باطنا لم تعرف توبته باظهاره الاسلام قال اسمعيل بن اسحق واما ساحر اهل الكتاب فانه لا يقتل عند مالك الا ان يضر المسلمين فيقتل لنقض العهد وقال الشافعي اذا قال الساحر انا اعمل عملا لا اقتل واخطي واصيب وقد مات هذا الرجل من عملي ففيه الدية وان قال عملي يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قودا وان قال مرض منه ولم يمت اقسم اولياؤه لمات منه ثم تكون الدية قال ابو بكر فلم يجعل الشافعي الساحر كافرا بسحره وانما جعله جانيا كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب ان يكون مستحقا للقتل باستحقاقه اسم السحر فدل ذلك على انهم راوه كافرا وقول الشافعي في ذلك خارج عن قول جميعهم اذ لم يعتبر احد منهم قتله لغيره بعمله السحر في ايجاب قتله قال ابو بكر وقد بينا فيما سلف معاني السحر وضروبه فاما الضرب الاول الذي ذكرنا من سحر اهل بابل في القديم ومذاهب الصابئين فيه وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله وما انزل على الملكين ببابل فما يري والله اعلم فان القايل به والمصدق به والعامل به كافر وهو الذي قال اصحابنا فيه عندي انه لا يستتاب والدليل على ان هذا الضرب من السحر هو المراد بالاية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا مطين قال حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبيد الله بن الاخنس قال حدثنا الوليد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين احدهما ان المراد بالاية هو السحر الذي سبيله عاملوه الى النجوم وهو الذي ذكرناه من سحر اهل بابل والصابئين لان سائر ضروب السحر الذي ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند اصحابها والثاني ان اطلاق لفظة السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه وهذا يدل على ان المتعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه ومما يدعي فيه اصحابها المعجزات وان لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التي ذكرنا وانه هو المقصود بقتل فاعله اذ لم نفرق فيه بين عامل السحر بالادوية والنميمة والسعاية والشعوذة وبين غيره ومعلوم عند الجميع ان هذه الضروب من السحر لا يوجب قتل فاعلها اذ لم يدع فيه معجزة لا يمكن العباد فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى بسحره معجزات لا يجوز وجودها الا للانبيا صلى الله عليهم دلالة على صدقهم وذلك ينقسم الى

معسر

معنيين احدهما ما بدانا بذكره من سحر اهل بابل والاخر ما يدعيه المعزمون واصحاب النيرنجات من خدمة الشياطين لهم والفريقان جميعا كافران اما الفريق الاول فلان فى سحره تعظيم الكواكب واعتقادها الهة واما الفريق الثاني فانها وان كانت معترفة بالله تعالى وبرسول الله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على تغيير صور الحيوان والطيران في الهوي والمشي على الما وما جرى مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل اعلام الانبيا عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين ومن كان كذلك فانه لا يعلم صدق الانبيا لتجويزه كون هذه الاعلام مع غيرهم فلا يامن ان يكون جميع من ظهرت على يديه متخرصا كذابا فانما كفر هذه الطايفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبيا عليهم السلم والاظهر من امر الساحر الذي رات الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعاني سحره انه الساحر المذكور في قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين وهو الساحر الذي بدانا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر اهل بابل في القديم وعسى ان يكون هو الاغلب الاعم في ذلك الوقت ولا يمكن ان يكون قد كان في ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب السحر الذي ذكرنا وكانوا يجرون في دعاويهم الاخبار بالغيوب وتغيير صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب فشمل الجميع اسم الكفر لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة للانبيا في معجزاتهم وعلى اي وجه كان معنى السحر عند السلف فانه لم يحك عن احد ايجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفوس بل ايجاب قتله باعتقاده بعمل السحر من غير اعتبار منهم لجنايته على غيره فاما ما يفعله المشعوذون واصحاب الحركات والخفة بالايدي وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقي الادوية المبلدة للعقل او السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك من طريق السعي بالنمايم والوشاية والتضريب والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس من يفعلها لم يكن كافرا وينبغي ان يودب ويزجر عن ذلك والدليل على ان الساحر المذكور في الاية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن او على عهد سليمن روي ذلك عن المفسرين وقوله تتلوا معناه تخبر وتقرا ثم قال تعالى وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا فدل بذلك على ان ما اخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمن كان كفرا

فقاه الله تعالى عن سليمن وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله
تعالى وما انزل على الملكين ببابل هروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا
تكفر واخبر عن الملكين انهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت ان
ذلك كفر اذا عمل به واعتقده ثم قال ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق يعني والله
اعلم من استبدل السحر بدين الله تعالى ما له في الاخرة من خلاق يعني من نصيب ثم قال ولبئس ما
شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون
فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان في مقابلة فعل السحر وهذا يدل على ان الساحر
كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلما قبل ذلك او قد ظهر منه الاسلام في وقت فقد كفر بفعله
السحر فاستحق القتل بقوله من بدل دينه فاقتلوه وانما قال ابو حنيفة ولا نعلم احدا من اصحابنا
خالفه فيما ذكره ابو الحسن عنه انه يقتل ولا يستتاب فاما ما روي عن ابي يوسف في فرق ابي
حنيفة بين الساحر وبين سائر المرتدين فان الساحر قد جمع الى كفره السعي في الارض بالفساد
فان قال قائل فانت لا تقتل الخناق ولا المحاربين الا اذا قتلوا فهلا قلت مثله في الساحر
قيل له يفترقان من جهة ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ
لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بسحره قتل به او لم يقتل فاستحق
القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعيا في الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم تسقط التوبة
كالمحارب اذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذي قتل في ان
قتله حد لا يزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر
فحسب فمتى انتقل عنه زال عنه القتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من اهل الذمة
ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحاربين من اهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه بالمحاربة
وكذلك لم يقتل المراة الساحرة لان المراة من المحاربين لا تقتل عندهم حدا وانما تقتل قودا
اذا قتلت ووجه اخر لقول ابي حنيفة في ترك استتابة الساحر وهو ما ذكره الطحاوي
قال حدثنا سليمن بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف في نوادر ذكرها عنه ادخلها في اماليه
عليه قال قال ابو حنيفة اقتلوا الزنديق سرا فان توبته لا تعرف ولم يحك ابو يوسف

خلافه

خلافه ويصح بناء مسئلة الساحر على هذا الاصل لان الساحر يكفر سرا فهو بمنزلة الزنديق فالواجب
ان لا تقبل توبته فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقتل الساحر من اهل الذمة لان كفره ظاهر
وهو غير مستحق للقتل لاجل الكفر قيل له الكفر الذي اقررناه عليه هو ما اظهره لنا واما
الكفر الذي صار اليه بسحره فانه غير مقر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره الا ترى انا لو شاهدنا
اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم نجز اقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر من اهل الملة
وايضا فلو ان الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الارض بالفساد
كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق يوجب ان لا يستتاب
الاسماعيلية وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وان يقتلوا مع
اظهارهم التوبة ويدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا
ابن الاصبهاني قال حدثنا ابو معوية قال ابن قانع وحدثنا ابرهيم بن عبد الله قال حدثنا
سليمن بن داود قال حدثنا ابو معوية عن اسمعيل بن مسلم عن الحسن عن جندب ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال حد الساحر ضربه بالسيف وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة
عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام حد الساحر ضربه بالسيف قد دل
على معنيين احدهما وجوب قتله والثاني انه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود اذا وجبت
ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب وافقهما حدثنا الحسن بن زياد انه قال ليس
ساحرا وقد ثبت انه لا يقتل لكن اقر بانه كان محاربا وجاء تائبا انه لا يقتل لقوله تعالى في شان
المحاربين الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم فاستثنى
التائب قبل القدرة عليه من جملة من اوجب عليهم الحد المذكور في الاية ويستدل بظاهر
قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الى اخر الاية
على وجوب قتل الساحر حدا لانه من اهل السعي في الارض بالفساد بعمله السحر واستدعائه
الناس اليه وافساده اياهم مع ما صار اليه من الكفر واما ملك بن انس فانه اجرى
الساحر مجرى الزنديق ولم يقتل ساحر اهل الذمة لانه غير مستحق للقتل بكفره وقد اقررناه
عليه فلا يقتل الا ان يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضا للعهد فيقتل كما يقتل الحربي

وقد بينا موافقة الساحر الذمي للزنديق من قبل انه قد استحدث كفرا لا يجوز اقراره عليه
بجزيه ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل مله الاسلام ومن جهه اخرى انه في معنى
المحارب فلا يختلف حكم اهل الذمه ومنتحلي الاسلام واما مذهب الشافعي فقد بينا خروجه
عن اقاويل السلف لان احدا منهم لم يعتبر قتله بسحره واوجبوا قتله على الاطلاق لحصول
الاسم له وهو مع ذلك لا يخلو من احد وجهين في ذكره قتل الساحر بعمله اما ان يجري على
الساحر قتل غيره من غير مباشره ولا ايصال شي اليه على حسب ما يدعيه السحره وذلك
وطمع سمع ولا يجوزه احد من اهل العلم بالله وبرسوله من فعل السحره لما وصفنا من مضاهاته
اعلام الانبيا عليهم السلام او ان يكون انما اجاز ذلك من جهه سقي الادويه ونحوها فان
كان هذا اراد فان من احتال في ايصال دوا الى انسان حتى يشربه فانه لا يلزمه ديه اذ كان
هو الشارب له والجاني على نفسه كمن دفع الى انسان سيفا فقتل به نفسه وان كان انما اوجره
اياه من غير اختيار للشرب فان هذا لا يكاد ان يقع الا في حال الاكراه والنوم ونحوه فان
كان اراد ذلك فان هذا يستوي فيه الساحر وغير الساحر ثم قوله انه اذا قال الساحر
قد اخطي واصيب وقد مات هذا الرجل من عملي ففيه الديه فانه لا معنى له لان رجلا لو
جرح رجلا بحديده قد يموت المجروح من مثله وقد لا يموت كان عليه فيه القصاص وكان
الواجب على قوله ايجاب القصاص كما يجب في الحديده وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس
بعله في زوال القصاص لوجودها في الجارح بحديده بعد ان يقر الساحر انه قد مات من
عمله فان قيل فقد جعله بمنزله شبه العمد والضرب بالعصا واللطمه التي قد يقتل وقد لا
يقتل قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمه اشبه منه بالحديده فان فرق بينهما من
جهه ان هذا سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه في كل ما ليس بسلاح ان لا يقتص منه ويلزمه
حينيذ اعتبار السلاح دون غيره في ايجاب القود وقول الشافعي وان قال امرض منه
ولم يمت منه اقسم اولياوه لمات منه مخالف في النظر لاحكام الجنايات لان من جرح رجلا
فلم يزل صاحبه ضمنا حتى مات لزمه حكم جنايته وكان يحكم ما حدث الموت عند الجراحه
ولا يحتاج الى ايمان الاوليا في موته منها فكذلك يلزمه مثله في الساحر اذا اقر ان

المسحور

المسحور مرض من سحره فان قال قايل كذلك نقول في المريض من الجراحه اذا لم يزل صاحب
فراش حتى مات انهم اذا احلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم اوليا المجروح قيل له فينبغي ان تقول
مثله لو ضربه بالسيف ووالى الضرب حتى قتل من ساعته فقال الجارح مات من عله كانت
به قبل الضربه الثانيه او قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربي ان يقسم الاوليا وهذا لا
يقوله احد وكذلك ما وصفنا قال ابو بكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقها في حكم
الساحر بما فيه كفايه ونتكلم الان في معاني الايه ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى واتبعوا ما
تتلوا الشياطين قد روي فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمن
ابن داود عليه السلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروي مثله عن ابن جريج ومحمد ابن اسحق
وقال الربيع بن انس والسدي المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمن وقال بعضهم اراد
الجميع ممن كان في زمن سليمن ومن كان في عصر النبي عليه السلام لان متبعي السحر من اليهود
لم يزالوا منذ عهد سليمن الى ان بعث الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم فوصف الله تعالى هولا
اليهود الذين لم يقبلوا القران ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله صلى الله عليه وسلم
وبالقران اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وهو يريد شياطين الجن والانس ومعنى
تتلوا تخبر وتقرا وقيل تتبع لان التالي تابع وقوله على ملك سليمن قيل فيه على عهد سليمن وقيل فيه
على ملك سليمن وقيل فيه يكذبوا عليه لانه اذا كان الخبر كذبا قيل تلا عليه واذا كان صدقا قيل
تلا عنه واذا ابهم جاز فيه الامران قال الله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون وكانت
اليهود تضيف السحر الى سليمن وتزعم ان ملكه كان به فبراه الله تعالى ذكر ذلك ابن عباس وسعيد
ابن جبير وقتاده وقال محمد بن اسحق قال بعض احبار اليهود الا تعجبون من محمد يزعم ان سليمن
كان نبيا والله ما كان الا ساحرا فانزل الله تعالى وما كفر سليمن وقيل ان اليهود انما
اضافت السحر الى سليمن توصلا منهم الى قبول الناس ذلك منهم ولتجوزه عليهم وكذبوا عليه
في ذلك وقيل ان سليمن جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه او في خزانته لئلا يعمل به
الناس فلما كان وظهر عليه قالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود وقبلته
واضافته اليه وجايز ان يكون المراد شياطين الانس وجايز ان يكون شياطين دنوا

السحر بحضرة سليمن عليه السلم في زمانه من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه الى سليمن وجاز ان
يكون الفاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بعد موته واوهموا الناس ان سليمن كان يفعل
ذلك ليموهوا عليه ويخدعوهم به قوله وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت قد قري
ملكين بنصب اللام وقري بخفضها فمن قراها بنصبها جعلهما من الملايكه ومن خفضها جعلهما من غير
الملايكه وقد روى عن الضحاك انهما كانا علجين من اهل بابل والقراتان صحيحتان غير متنافيين لانه
جايز ان يكون الله تعالى انزل ملكين في زمان هذين الملكين لاستيلا السحر عليهما واغترارهما
وساير الناس بقولهم وقبولهم منهم فاذا كان الملكان مامورين بابلاغهما وتعريفهما وساير الناس
معنى السحر ومخارق السحره وكفرها جاز ان يقول في احدى القراتين وما انزل على الملكين
الذين هما من الملايكه بان انزل عليهما ذلك ويقول في القراه الاخرى وما انزل على الملكين
من الناس لان الملكين كانا مامورين بابلاغهما وتعريفهما كما قال تعالى في خطاب رسوله عليه
السلام ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وقال في موضع اخر قولوا امنا بالله وما انزل
الينا فاضاف الانزال تارة الى الرسول وتارة الى المرسل وانما خص الملكين بالذكر وان كانا
مامورين بتعريف الكافه لان العامه كانت تبعا للملكين فكان ابلغ الاشيا في تقرير معاني السحر
والدلاله على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهرون اذهبا الى
فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقد كانا عليهما السلام رسولين
الى رعاياه كما ارسلا اليه ولكنه خصه بالمخاطبه لان ذلك انفع في استدعايه واستدعا رعيته
الى الاسلام ولذلك كتب النبي عليه السلام الى كسرى وقيصر وخصهما بالدعا دون رعاياهما
وان كان رسولا الى كافه الناس لما وصفناه من ان الرعيه تبع للراعي وكذلك قال عليه
السلام في كتابه الى كسرى اما بعد فاسلم تسلم والا فعليك اثم المجوس وقال لقيصر اسلم تسلم
والا فعليك اثم الاروسيين يعني اذا اسلمت تبعتك الرعيه وان ابيت لم تستجب الرعيه
الى الاسلام خوفا منك فهم تبع لك في الاسلام والكفر فلذلك والله اعلم خص الملكين
من اهل بابل بارسال الملكين اليهما كما قال الله تعالى الله يصطفي من الملايكه رسلا
ومن الناس فان قيل كيف يكون الملايكه مرسلا اليهم ومرسلا عليهم قيل له هذا

جاز

جايز شايع لان الله تعالى قد يرسل الملايكه بعضهم الى بعض كما يرسلهم الى الانبيا كيف اجسامهم
وجعلهم كهيه بني ادم ليلا ينفروا منهم ويقبلوا عنهم قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا يعني هيه الرجل وقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين معناه والله اعلم
ان الله ارسل الملكين ليبينا للناس معاني السحر ويعلموهم انه كفر وكذب وتمويه لا حقيقه له
حتى يجتنبوه كما بين الله تعالى على السنه رسله ساير المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا ياتوه
فلما كان السحر كفرا وتمويها وخداعا وكان اهل ذلك الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحره
فيما ادعوه لانفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمه الجهل ويزجراهم
عن الاغترار به كما قال تعالى وهديناه النجدين يعني والله اعلم بينا سبيل الخير والشر
ليجتنب الخير ويجتنب الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال اجدر ان يقع
فيه ولا فرق بين معاني السحر والزجر عنه وبين بيان ساير ضروب الكفر وتحريم الامهات
والاخوات وتحريم الربا والزنا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بينا في اجتناب المحظورات
المستحبات هي في بيان الخير اذ لا يصل الى فعله الا بعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات
والواجبات فمن حيث وجب بيان الشر ليجتنبه اذ لا يصل الى تركه واجتنابه الا بعد
العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله وما انزل على الملكين معناه ان الشياطين كذبوا على ما
انزل على الملكين كما كذبوا على سليمن وان السحر الذي تتلوه هولا لم ينزل عليهما وزعم ان
قوله تعالى فيتعلمون منهما معناه من السحر والكفر لان قوله ولكن الشياطين كفروا يتضمن الكفر
فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى اي يتجنب الاشقى الذكرى
قال وقوله وما يعلمان من احد معناه ان الملكين لا يعلمان ذلك احدا ومع ذلك لا يقتصران
على ان لا يعلماه حتى يبالغا في نهيه فيقولا انما نحن فتنه فلا تكفر والذي حمله على هذا التاويل استنكاره
ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذي ذهب اليه لا يوجب لان
المذموم من يعمل بالسحر لا من يبينه للناس ويزجرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر
ان يبينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التي الزمنا ها الله تعالى اذا رايناه من
انخدع به وتموه عليه امره وقوله تعالى انما نحن فتنه فلا تكفر فان الفتنه ما يظهر به حال

الشك في الخير والشر يقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته او
غشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال يظهر فيصير كالمخبرة عن نفسها والفتنة العذاب في
غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى ذوقوا فتنتكم فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه
قالا انما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلا وهذا سايغ ايضا لان انبيا الله تعالى
ورسله فتنة لمن ارسلوا اليهم ليبلوهم ايهم احسن عملا ويجوز ان يريد ابتلا فتنة وبلا لان من
يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك في الشر ولا يومن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر
العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانهما يعلمانه اياه لئلا يعمل به ويجتنبه
فصار قوله فلا تكفر في معنى قوله فلا تعمل به لانهما علماه ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه
ولئلا يموه على الناس انه من جنس ايات الانبيا صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها
وقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه يحتمل التفريق من وجهين احدهما ان يعمل
به الساحر فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته اذا كانت مسلمة بالردة والوجه
الاخر ان يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاغرا والافساد وتمويه
الباطل حتى يظن انه حق فيفارقها وقوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله الاذن
ههنا العلم فيكون اسما اذا كان مخففا واذا كان محركا كان مصدرا كما يقول حذر الرجل حذرا
فهو حذر والحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز ايضا ان يكون مما يقال على وجهين كشبه وشبه
ومثل ومثل وقيل فيه الا باذن الله اي بتخليته وقال الحسن من شا الله منعه فلم يضره
السحر ومن شا خلى بينه وبينه فضره وقوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه قيل ان معناه
من استبدل السحر بدين الله ماله في الاخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال
الحسن ماله من دين وهذا يدل ع ان العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله ولبئس ما شروا به انفسهم
قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه
يعني بعته وهذا ايضا يوكد ان قبوله او العمل به كفر وكذلك قوله ولو انهم امنوا واتقوا
يعني ذلك ايضا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا قال قطرب هي كلمة يقولها
اهل الحجاز على وجه الهزء وقيل ان اليهود كانت تقولها كما قال الله تعالى في موضع اخر

ويقولون

ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين وكانوا يقولون
ذلك عن مواطاة بينهم يريدون به الهزء وكما قال تعالى واذا جاوك حيوك بما لم يحيك به الله
لانهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك بانهم يسلمون عليه فاطلع الله تعالى نبيه
عليه السلام على ذلك من امرهم ونهى المسلمين ان يقولوا مثله وقوله وراعنا وان كان
يحتمل المراعاة والانتظار فانه لما احتمل الهزء على النحو الذي كانت اليهود تطلقه نهوا عن
اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور اطلاقه وجائز ان يكون الاطلاق مقتضيا لمعنى الهزء وان
احتمل الانتظار ومثله موجود في اللغة الا ترى ان اسم الوعد يطلق على الخير والشر
قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا وقال تعالى ذلك وعد غير مكذوب ومتى
اطلق عقل به الخير دون الشر وكذلك قوله راعنا فيه احتمال الامرين وعند تكون الاطلاق
بالهزء اخص منه بالانتظار وهذا يدل على ان كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز اطلاقه
حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على ان الهزء محظور في الدين وكذلك اللفظ المحتمل له
ولغيره هو محظور باب في نسخ القران بالسنه
وذكر وجوه النسخ قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها قال
قايلون النسخ هو الازالة وقال اخرون هو الابدال قال الله تعالى فينسخ الله ما يلقي
الشيطان اي يزيله ويبطله ويبدل مكانه ايات محكمات وقيل هو النقل من قوله
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهذا الخلاف انما هو في موضوعه في اصل اللغة ومهما
كان معناه في اصل اللغة فانه في اطلاق الشرع انما هو بيان مدة الحكم او التلاوة والنسخ
قد يكون في التلاوة مع بقا الحكم ويكون في الحكم مع بقا التلاوة ويجوز فيهما جميعا ولا نسخ في
الخبر الا من جهة التلاوة دون غيره قال ابو بكر وزعم بعض المتاخرين من غير اهل
الفقه انه لا نسخ في شريعة نبينا محمد عليه السلام وان جميع ما ذكر فيها من النسخ فانما
المراد به نسخ شرايع الانبيا المتقدمين كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب قال لان
نبينا عليه السلام اخر الانبيا وشريعته باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا
الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه واصوله وكان

تسليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذ
لم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامه سلفها وخلفها من دين الله تعالى وشريعته نسخ
كثير من شرايعه ونقل ذلك الينا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التاويل كما قد عقلت ان في
القران عاما وخاصا ومحكما ومتشابها فكان دافع وجود النسخ في القران والسنه كدافع
خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد وارتكب هذا
الرجل في الاي المنسوخه والناسخه وفي احكامها امورا خرج بها عن اقاويل الامه مع تعسف
المعاني واستكراهها وما ادري ما الذي الجاه الى ذلك واكثر ظني فيه انه انما اتي به
من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رايه فيه من غير معرفه منه بما قد قال فيه
السلف ونقلته الامه وكان ممن روي فيه عن النبي عليه السلام من قال في القران برايه فاصاب
فقد اخطا والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في اصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا
يجوز بما يغني ويكفي واما قوله او ننسها قيل انه من النسيان وننساها من التاخير يقال
نسات الشي اخرته والنسيه الدين المتاخر ومنه قوله تعالى انما النسي زياده في الكفر يعني
تاخير الشهور فاذا اريد به النسيان فانما هو ان ينسيهم الله التلاوه حتى لا يقرا ذلك يكون
على احد وجهين اما ان يومروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجائز ان ينسوه دفعه ويرفع
من اوهامهم ويكون ذلك معجزه للنبي صلى الله عليه وسلم واما معنى القراه او ننساها فانما
هو بان يوخرها فلا ينزلها وينزل بدلا منها ما يقوم مقامها في المصلحه او يكون اصلح للعباد منها
ويحتمل ان يوخر انزالها الى وقت ياتي فياتي بدلا منها لو انزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها
في المصلحه واما قوله ناتي بخير منها او مثلها فانه روي عن ابن عباس وقتاده بخير منها لكم في
التسهيل والتيسير كالامر بان لا يولي واحد عن عشره في القتال ثم قال الان خفف الله عنكم
او مثلها كالامر بالتوجيه الى الكعبه بعد ما كان الى البيت المقدس وروي عن الحسن خير منها
في الوقت في كثره الصلاح او مثلها فحصل من اتفاق الجميع ان المراد خير لكم اما في التخفيف او
في المصلحه ولم يقل احد منهم خير منها في التلاوه اذ غير جائز ان يقال ان بعض القران خير من بعض
في معنى التلاوه والنظم اذ جميعه معجز كلام الله تعالى قال ابو بكر وقد احتج بعض الناس

في امتناع جواز نسخ القران بالسنه لان السنه على اي حال كانت لا تكون خيرا من القران وهذا
اغفال من قايله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بخير منها في النظم والتلاوه لاستوا
الناسخ والمنسوخ في اعجاز النظم والاخر اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لانه قولهم فيه
على احد معنيين اما التخفيف واما المصلحه وذلك قد يكون بالسنه كما يكون بالقران ولم يقل
منهم احد انه اراد التلاوه فدلاله هذه الايه على جواز نسخ القران بالسنه اظهر من دلالتها على
امتناع جوازه منها وايضا فان حقيقه ذلك انما تقتضي نسخ التلاوه وليس للحكم في الايه
ذكر لانه قال تعالى ما ننسخ من ايه انما هي اسم للتلاوه وليس في نسخ التلاوه ما يوجب نسخ الحكم
واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما ننسخ من تلاوه ايه او ننسها نات بخير منها من محكم
من طريق السنه او غيرها وقد استقصينا القول في هذه المسله في اصول الفقه بما فيه
كفايه لمن ارادها فيطلبها هناك ان شا الله تعالى وقوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى
ياتي الله بامره روى معمر عن قتاده في هذه الايه قال نسختها اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وحدثنا ابو جعفر محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد اليمان قال قري على ابي
عبيد وانا اسمع قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معويه بن صالح عن علي بن ابي طلحه عن ابن عباس
في قوله تعالى لست عليهم بمصيطر وقوله وما انت عليهم بجبار وقوله فاعرض عنهم واصفح
وقوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله قال نسخ هذا كله فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقوله تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون
ما حرم الله ورسوله الايه ومثله قوله تعالى فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوه
الدنيا وقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوه كانه ولي حميم وقوله
واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما يعني والله اعلم متاركه فهذه الايات كلها نزلت قبل
لزوم فرض القتال وذلك قبل الهجره وانما كان الفرض الدعا الى الدين بتنبيه بالحجاج والنظر
في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وما اظهره الله تعالى على يديه وان مثله لا يوجد مع غير الانبيا
نحو قوله قل انما اعظكم بواحده ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنه
وقوله تعالى قل اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباوكم وقوله اولم تاتهم بينه ما في الصحف

الاولى وانى يوفكون وانى يصرفون افلا تعقلون ونحوها من الاي التي فيها الامر بالنظر في امر النبي
عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من الاعلام المعجزه والدلايل الداله على صدقه ثم لما هاجر
النبي عليه السلام امره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره عندهم حتى انتشرت
اياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي بالمشاهده وبالاخبار المستفيضه
التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا الى الايات الموجبه له قوله تعالى
ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان
يدخلوها الا خايفين روي معمر عن قتاده قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واعانه على
ذلك النصارى لا يدخلونه الا مسارقه فان قدر عليهم عوقبوا لهم في الدنيا خزي قال يعطون
الجزيه عن يد وهم صاغرون روى ابن ابي نجيح عن مجاهد في هذه الايه قال هم النصارى خربوا
بيت المقدس قال ابو بكر ما روي في خبر قتاده يشبه ان يكون غلطا من راويه لانه لا خلاف
بين اهل العلم باخبار الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل
والنصارى انما كانوا بعد المسيح واليه ينتمون والنصارى انما كانوا بعد المسيح فكيف يكونون
مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس والنصرانيه انما استفاضت في الشام والروم في
ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمايتي سنه وكسر وانما كانوا قبل ذلك صابين عبده
اوثان وكان من ينتحل النصرانيه منهم مغمورين مستخفين بادياتهم فيما بينهم ومع ذلك فان النصارى
تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف اعانوا على تخريبها مع اعتقادهم فيها
ومن الناس من يقول ان الايه انما هي في شان المشركين حين منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى
في المسجد الحرام وان سعيهم في خرابه انما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته قال ابو بكر
في هذه الايه دلاله على منع اهل الذمه دخول المساجد من وجهين احدهما قوله ومن اظلم
ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبه
والاخر الاعتقاد والديانه والحكم لان من اعتقد من جهه الديانه المنع من ذكر الله في
المساجد فجايز ان يقال فيه انه قد منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فيكون المنع ههنا
معناه الحظر كما جاز ان يقال منع الكافرين من الكفر والعصاه من المعاصي بان حظرها

عليهم

عليهم واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للامرين وجب استعماله على الاحتمالين
وقوله اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خايفين يدل على ان على المسلمين اخراجهم منها
اذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خايفين بدخولها والوجه الثاني قوله وسعى في خرابها
وذلك ايضا يكون من وجهين احدهما ان يخربها بيده والثاني اعتقاده وجوب تخريبها لان
دياناتهم تقتضي ذلك وتوجبه ثم عطف عليه قوله اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خايفين
وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلاله هذه الايه قوله ما كان للمشركين ان
يعمروا مساجد الله وعمارتها تكون من وجهين احدهما بناوها واصلاحها والثاني حضورها
ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس فلان يعني يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله عز وجل انما يعمر مساجد الله
من امن بالله فجعل حضوره المسجد عمارته لها واصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسنذكر
ذلك في موضعه ان شا الله ومما يدل على انه عام في ساير المساجد وانه غير مقصور على
بيت المقدس خاصه والمسجد الحرام خاصه اطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص شي منه الا بدلاله
فان قيل جايز ان يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس فيكون
الاسم واقعا على جملته تاره وعلى كل موضع سجود فيه اخرى قيل له لا تنازع بين اهل اللسان
انه لا يقال للمسجد الواحد انه مساجد كما لا يقال انه مسجدان وكما لا يقال للدار الواحده
انها دور فثبت ان الاطلاق لا يتناوله وان سمي موضع السجود مسجدا وانما يقال ذلك مقيدا
غير مطلق وحكم الاطلاق فيما يقتضيه ما وصفنا وعلى انك لا تمنع من اطلاق ذلك
في جميع المساجد وانما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم لك بغير دلاله قوله تعالى
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله روى اشعث السمان عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله
ابن عامر بن ربيعه عن ابيه قال كنا مع النبي عليه السلام في ليله مظلمه فلم ندر اين القبله فصلى كل
رجل منا على حاله ثم اصبحنا فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فانزل الله تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله وروى ابو الربيع عن قيس بن طلق عن ابيه ان قوما خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا
عن القبله فلما فرغوا تبين لهم انهم كانوا على غير القبله فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال بمت صلاتكم روى ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن رجل سال ابن عمر عمن يخطئ القبلة في السفر
ويصلي قال فاينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا ابو علي الحسين بن علي الحافظ قال حدثنا محمد
ابن سليمان الواسطي قال حدثني احمد بن عبيد الله بن الحسن العنبري قال وجدت في كتاب ابي عبيد الله
ابن الحسن قال حدثنا عبد الملك بن ابي سليمان العرزمي عن عطا بن ابي رباح عن جابر بن عبد الله
قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية كنت فيها فاصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت
طايفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطا وقال بعضهم القبلة ههنا
قبل الجنوب وخطوا خطا فلما اصبحنا وطلعت الشمس اصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما
قفلنا من سفرنا سالنا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فسكت فانزل الله فاينما تولوا فثم
وجه الله اي حيث كنتم قال ابو بكر وفي هذه الاخبار دلالة ان سبب نزول الاية كان
صلاة هولاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهادا وروى عن ابن عمر في خبر اخر ان النبي عليه السلام
كان يصلي على راحلته وهو مقبل من مكة الى المدينة حيث توجهت وفيه انزلت فاينما تولوا فثم
وجه الله وروى معمر عن قتادة في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله قال هي القبلة الاولى
ثم نسختها الصلاة الى المسجد الحرام وقيل فيه ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة بعد
ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الى بيت المقدس فانزل الله تعالى ذلك ومن الناس من
يقول ان النبي عليه وسلم كان مخيرا قبل ان يصلي الى حيث شا وانما كان توجه الى بيت المقدس
على وجه الاختيار لا على جهة الايجاب حتى امر بالتوجه الى الكعبة فكان قوله فاينما تولوا
فثم وجه الله في وقت التخيير قبل التوجه الى الكعبة قال ابو بكر واختلف اهل العلم
فيمن صلى في سفر مجتهدا الى جهة ثم تبين انه صلى لغير القبلة فقال اصحابنا جميعا والثوري ان
وجد من يسله فعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وان لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها باجتهاده
اجزته صلاته سوا صلاها مستدبرا للقبلة او مشرقا او مغربا عنها وروي نحو قولنا
عن مجاهد وسعيد بن المسيب وابرهيم وعطا والشعبي وقال الحسن والزهري وربيعة وابن
ابي سلمة يعيد في الوقت فاذا مات الوقت لم يعد وهو قول مالك بن انس رواه ابن وهب عنه
وروى ابو مصعب عنه انه انما يعيد في الوقت اذا صلاها مستدبرا القبلة او شرق او

غرب وان كان تيامن قليلا او تياسر قليلا فلا اعادة عليه وقال الشافعي من اجتهد فصلى
الى المشرق ثم راى القبلة في الغرب استانف فان كان تشرق ثم راى انه منحرف فتلك جهة واحدة
وعليه ان ينحرف ويعتد بما مضى قال ابو بكر ظاهر الاية يدل على جوازها الى اي جهة صلاها
وذلك ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله معناه فثم رضوان الله وهو الوجه الذي امرتم بالتوجه
اليه كقوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوانه ولما اراده منا وقوله كل شي هالك الا
وجهه يعني ما كان لرضاه واراد به وقد روى في حديث عامر بن ربيعة وجابر الذين قدمنا ان
الاية في هذا نزلت فان قيل روي انها في التطوع على الراحلة وروى انها نزلت في شان
القبلة قيل له لا يمتنع ان يتفق هذه الاحوال كلها في وقت واحد ويسل النبي عليه السلام عنها
فينزل الله تعالى الاية ويريد بها بيان حكم جميعها الا ترى انه لو نص على كل واحد منها بان يقول
اذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خايفين
او في سفر والوجه الذي يمكنكم التوجه اليه فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات
فصليتم الى جهة اي جهة كانت فهي وجه الله فاذا لم ينساف اراده جميع ذلك وجب حمل الاية عليه
فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعاني على الوجوه التي ذكرنا لا سيما وقد نص حديث جابر
وعامر بن ربيعة ان الاية نزلت على المجتهد اذا اخطا واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والمشرق
والمغرب عنها سوا لان فيه بعضهم صلى الى ناحية الشمال والاخر الى ناحية الجنوب وهاتان
جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضا حديث رواه جماعة عن ابي سعيد مولى بني هاشم
قال حدثنا عبد الله بن جعفر عن عثمن بن محمد عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا يقتضي اباحة جميع الجهات قبلة اذ كان قوله
ما بين المشرق الى المغرب كقوله جميع الافاق الا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب قد اراد
به جميع الدنيا وكذلك هو في معقول خطاب الناس متى ارادوا الاخبار عن جميع الدنيا وذكر
المشرق والمغرب فيشمل اللفظ جميعا وايضا ما ذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون
اجماعا لظهوره واستفاضته من غير خلاف من احد من نظرايهم عليهم ويدل عليه ايضا
ايضا ان من غاب عن مكة فانما صلاته الى الكعبة لا يكون الا اجتهادا لان احدا لا يوقن

بان الجهة التي يصلي اليها في محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلفوا غيرها
فكذلك المجتهد في السفر قد ادى فرضه اذ لم يكلف غيرها ومن اوجب الاعادة فانما يلزمه
فرضا اخر وغير جائز الزامه فرضا اخر بغير دلالة فان الزمونا عليه الثوب يصلي فيه ثم يعلم
نجاسته او الماء يتطهر به ثم يعلم انه نجس قيل له لا فرق بينهما في ان كلا منهم قد ادى فرضه
وانما الزمناه بعد العلم فرضا اخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزام المجتهد في جهة
القبلة فرضا اخر لان الصلاة يجوز الى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي صلاة النفل على الراحلة
ومعلوم انه لا ضرورة به لانه ليس عليه فعلها فلما جازت الى غير القبلة من غير ضرورة ثم صلى
الفرض الى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عند اليسر غيرها ولما لم يجز الصلاة في الثوب النجس
الا لضرورة ولم يجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته الاعادة ومن جهة اخرى وهي ان صلاة
المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم اذا عدم الماء فلا يلزمه الاعادة لان الجهة التي توجه اليها قد قامت
له مقام القبلة كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلي في الثوب النجس والمتطهر بماء نجس ما
يقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلي بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو اصل يرد اليه مسئلتنا
صلاة الخائف لغير القبلة ومنع عليها من وجهين احدهما انها جهة لم يكلف غيرها في الحال والثاني
قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا اعادة عليه كالمتيمم ويدل على ان قوله تعالى فثم وجه الله قد
اريد به الصلاة لغير الكعبة انه معلوم ان مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة الناس الغائبين
عنها حتى يكون كل واحد منهم مصيبا لمحاذاتها الا ترى ان الجامع مساحته اضعاف الكعبة
وليس جميع من يصلي فيه محاذيا لسمت الكعبة فقد اجزت صلاة الجميع فثبت انهم انما كلفوا التوجه
الى الجهة التي هي في ظنهم انها محاذية للكعبة لا محاذاتها بعينها وهذا يدل على كل جهة قد اقيمت
مقام جهة الكعبة في حال العذر فان قيل انما جازت صلاة الجميع في الاصل الذي ذكرت
لان كل واحد منهم يجوز ان يكون هو المحاذي للكعبة دون من بعد منه ولم يتيقن في الثاني
توجهه الى غير جهتها فاجزأته صلاته من اجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل
ان المجتهد في مسئلتنا قد تيقن انه صلى الى غيرها قيل له لو كان هذا الاعتبار سائغا
في الفرق بينهما لوجب ان لا تصح صلاة الجميع لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار ست

وعشر

وعشرين ذراعا اذا كان مساحتها ثم قد رأينا اهل الشرق والغرب قد اجزتهم صلاتهم مع العلم
بان الذين حاذوها هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة الى الجميع لقلتهم وجائز مع ذلك
ان يكون ليس فيهم من حاذى الكعبة حتى لم يعادرها ثم اجزت صلاة الجميع ولم يعتبر حكم الاعم
الاكثر مع تعلق الاحكام في الاصول بالاكثر الاعم الا ترى ان الحكم في كل من في دار
الاسلام ودار الحرب يتعلق بالاعم الاكثر دون الاخص الاقل حتى صار من في دار الاسلام
محظورا قتله مع العلم بان فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربي ومن في دار الحرب
يستباح قتله مع ما فيها من مسلم تاجر واسير وكذلك سائر الاصول على هذا المنهاج
يجري حكمها ولم يكن للاكثر الاعم حكم في بطلان الصلاة مع العلم بانهم على غير محاذاة
الكعبة ثبت ان الذي كلف كل واحد منهم في وقته هو ما عنده انه جهة الكعبة وفي
اجتهاده في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وان لا اعادة على واحد منهم في الثاني فان
قيل فانت توجب الاعادة على من صلى باجتهاده مع امكان المسئلة عنها اذا تبين له خلافها
قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله وانما اجزنا فيما وصفنا صلاة من
اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها واذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة
باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبي
صلى الله عليه وسلم فانما يؤدي فرضه باجتهاده محصوره ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت
ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فاتاهم ات فاخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا
في صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو
بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس
مع ورود النسخ اذ الاغلب انهم ابتدءوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبي صلى الله
عليه وسلم وهو بالمدينة ثم صار المخبر بعد الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان
ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لامتناع ان يطول مكثهم في الصلاة هذه المدة ولو كانوا ابتدءوها
قبل النسخ كانت دلالته قائمة لانهم فعلوا بعض صلواتهم الى بيت المقدس بعد النسخ فان
قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدءوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض

غيره قبل له وكذلك المجتهد فرضه ما اداه اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره فان قال قايل
اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فبطل اجتهاده
مع النص قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص في جهة الكعبة انما هو في حال معاينتها او
العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلي بل ساير الجهات للمصلين على حسب
اختلاف احوالهم من شاهد الكعبة او علم بها وهو غايب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه
اليها وليست الكعبة جهة فرض ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما اداه اليه اجتهاده
وقولك انه صار من الاجتهاد الى النص خطا لان جهة الكعبة لم يكن فرضه في حال الاجتهاد
وانما النص في حال امكان التوجه اليها والعلم بها وايضا فقد كان له الاجتهاد مع العلم
بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بان لله تعالى نصا على
الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بان لله تعالى نصا في حكم الحادثة قوله تعالى وقالوا
اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض قال ابو بكر فيه دلالة على ان ملك
الانسان لا يبقى على ولده لانه نفى الولد بما ثبت الملك بقوله تعالى لله ما في السموات والارض
نفي ملكه وليس يولده هو نظير قوله وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات
والارض الا اتي الرحمن عبدا فاقتضى ذلك عتق ولده عليه اذا ملكه وقد حكم النبي صلى
الله عليه وسلم بمثل ذلك في الوالد اذا ملكه ولده فقال لا يجزي ولد والده الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه فدلت الاية على عتق الولد اذا ملكه ابوه واقتضى خبر النبي
صلى الله عليه وسلم عتق الوالد اذا ملكه ولده وقال بعض الجهال اذا ملك اباه لم يعتق عليه
حتى يعتقه بقوله فيشتريه فيعتقه وهذا يقتضي عتقا مستانفا بعد الملك وجهل حكم اللفظ في
اللغة والعرف جميعا لان المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى اذ قد افاد ان شراه موجب
لعتقه وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم الناس غاديان فبايع نفسه فموبقها ومشتري نفسه
فمعتقها لم يرد انه معتقها بالشرى لا باستيناف عتق بعده قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه
بكلمات فاتمهن اختلف المفسرون فيه فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه
بقتل ولده والكوكب وروي طاوس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس في الراس

وخمس في الجسد قص الشوارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الراس وفي
الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والختان ونتف الابط وغسل اثر الغايط والبول
وروي عن النبي عليه السلام انه قال عشر من الفطرة وذكر هذه الاشيا الا انه قال مكان الفرق
اعفا اللحية ولم يذكر فيه تاويل الاية ورواه عمار وعايشة وابو هريرة على اختلاف منهم
والزيادة والزيادة والنقصان كرهنا الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها اذ هي
مشهورة قد نقلها الناس قولا وعملا وعرفوها من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه
من تاويل الاية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه فجايز ان يكون الله تعالى ابتلى ابرهيم بذلك
كله ويكون مراد الاية جميعه وان ابرهيم عليه السلام اتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب
ما امره الله تعالى به من غير نقصان لان ضد الاتمام النقص وقد اخبر الله تعالى باتمامهن وما
روي عن النبي عليه السلام ان العشر الخصال في الراس والجسد من الفطرة فجايز ان يكون مقتديا
فيها بابرهيم عليه السلام بقوله ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وبقوله اولئك الذين
هداهم الله فبهداهم اقتده وهذه الخصال قد ثبتت من سنة ابرهيم ومحمد عليهما السلام وهي
تقتضي ان يكون التنظف ونفي الاوساخ والاقذار عن الابدان والثياب مامورا بها الا ترى
ان الله تعالى لما حظر ازالة التفث والشعر في الاحرام امر به عند الاحلال بقوله ثم ليقضوا
تفثهم ومن نحو ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في غسل يوم الجمعة ان يستاك وان
يمس من طيب اهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الاخلاق
والعادات وقد اكدها التوقيف من الرسول عليه السلام وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا
محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا ابو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي
قال حدثنا سليمن بن فروخ ابو واصل قال اتيت ابا ايوب فصافحته فراى في اظفاري طولا
فقال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يساله عن خبر السما فقال يجي احدكم يسال عن خبر السما
واظفاره كانها اظفار الطير يجتمع فيها الجنابة والتفث وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن
سهل ابو ايوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذا قال حدثنا الضحاك بن زيد الاهوازي عن اسمعيل
ابن خالد عن قيس بن ابي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله انك تهم قال وما

الى الاصبع ورفع احدكم بين اظفاره وانامله وقد روي عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان يقلم اظفاره ويقص شاربه يوم الجمعه قبل ان يروح الى الجمعه وحدثنا محمد
ابن بكر البصري قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمن بن ابي شيبه عن وكيع عن الاوزاعي عن حسان
عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فراي
رجلا شعثا قد تفرق شعره فقال اما كان يجد هذا ما يسكن به شعره وراي رجلا اخر
عليه ثياب وسخه فقال اما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه وحدثنا عبد الباقي قال
حدثنا حسين بن اسحق قال حدثنا محمد بن عقبه السدوسي قال حدثنا ابو اميه بن يعلي قال حدثنا هشام
ابن عروه عن ابيه عن عائشه قالت خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في سفر ولا
حضر المراه والمكحله والمشط والمدرى والسواك وقد روي انه وقت في ذلك اربعين يوما
حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى بن معاذ قال حدثنا مسلم بن ابرهيم قال حدثنا
صدقه الدقيقي قال حدثنا ابو عمران الجوني عن انس بن ملك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم في حلق العانه وقص الشارب ونتف الابط اربعين يوما وروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان يتنور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا ادريس الحداد قال حدثنا عاصم بن
علي قال حدثنا كامل ابو العلا قال حدثنا حبيب بن ابي ثابت عن ام سلمه قالت كان النبي عليه السلام
اذا اطلى ولي عانته بيده حدثني عبد الباقي حدثنا مطين قال حدثنا ابرهيم بن المنذر
قال حدثنا معن بن عيسى عمن حدثه عن ابن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال اطلى رسول الله
فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلى الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي صلى الله عليه وسلم
اخرج عني ثم طلى رسول الله عورته بيده وقد روي حبيب بن ابي ثابت عن انس قال كان
النبي صلى الله عليه وسلم لا يتنور فاذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل ان يريد انه عادته
كان الحلق وان ذلك كان الاكثر الاعم ليصح الحديثان واما ما ذكر من توقيت الاربعين في
الحديث المتقدم فجائز ان يكون الرخصه في التاخير مقدره بذلك وان تاخيرها الى ما بعد
الاربعين محظور ايستحق به فاعله اللوم ومخالفه السنه لا سيما في قص الشارب ان
الاحفا افضل من التقصير عنه وان كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن

ملك

ملك احفا الشارب عندي مثله قال ملك وتفسير حديث النبي عليه السلام في احفا
الشارب الاطار وكان يكره ان يوخذ من اعلاه وانما كان يوسع في الاطار منه فقط
وذكر عنه اشهب قال وسالت ملك عمن احفى شاربه فقال ارى ان يوجع ضربا ليس حديث
النبي عليه السلام في الاحفا كان يقول ليبدي حرف الشفتين الاطار ثم قال لم حلق شاربه
هذه بدع تظهر في الناس كان عمر اذا حزبه امر نفخ فجعل وهو يفتل شاربه وسئل الاوزاعي عن
الرجل يحلق راسه فقال اما في الحضر فلا نعرف الا في يوم النحر وهو في العرف وكان عبد
ابن ابي لبابه يذكر فيه فضلا عظيما وقال الليث لا احب ان يحلق شاربه احد حتى يبدو الجلد
واكرهه ولكن يقص الذي على طرف الشارب واكره ان يكون طويل الشارب حسن وقال
اسحق بن ابي اسرائيل سالت عبد المجيد عبد العزيز بن ابي رواد عن حلق الراس فقال اما بمكه فلا
باس به لانه بلد الحلق واما في غيره من البلدان فلا قال ابو جعفر ولم يجد عن الشافعي في ذلك
شيا منصوصا واصحابه الذين رايناهم المزني والربيع كانا يحفيان شواربهما فدل ذلك على انهما
اخذا ذلك عن الشافعي وقد روت عائشه وابو هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطره عشره
منها قص الشارب وروي المغيره بن شعبه ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من شاربه على سواك وهذا
جائز مباح وان كان الافضل غيره وجائز ان يكون فعله لعدم اله الاحفا في الوقت وروي عكرمه
عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجز شاربه وهذا يحتمل الاحفا وروي عبد الله
ابن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال احفوا الشوارب واعفوا اللحا وروي العلا
ابن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جزوا الشوارب وارخوا اللحا
وهذا يحتمل الاحفا ايضا وروي عمر بن سلمه عن ابيه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
احفوا الشوارب واعفوا اللحا وهذا يدل على ان مراده بالجز الاول بالجز هو الاحفا والاحفا
يقتضي ازاله الشعر وظهور الجلد كما يقال رجل حاف اذا لم يكن في رجله شي ويقال حفيت رجله
وحفيت الدابه اذا اصاب اسفل رجلها وهي من الحفا قال وروي عن ابي سعيد الخدري وابي
اسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وابي هريره انهم كانوا
يحفون شواربهم وقال ابرهيم بن محمد بن حاطب رايت ابن عمر يحلق شاربه كانه ينتفه وقال

بعضهم حتى يرى بياض الجلد قال ابو بكر ولما كان التقصير مسنونا في الشارب عند الجميع
كان الحلق افضل قال النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة فجعل
حلق الراس افضل من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يفتل شاربه اذا غضب فجائز ان يكون
كان يتركه حتى يمكن فتله ثم يحلقه كما يرى كثيرا من الناس يفعله وقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
الاية فان الامام من يؤتم به في امور الدين وقد اخبر الله تعالى ذكره انه جعل ابرهيم اماما وكانت
امامته من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام لما الزم الله تعالى الناس من
اتباعهم والائتمام بهم في امور دينهم والخلفاء ايضا لانهم رتبوا في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم
وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا لهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى اماما
لان من دخل في صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به وقال النبي عليه وسلم انما جعل الامام
ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا وقال لا تختلفوا على امامكم فثبت بذلك ان اسم
الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه والاقتداء به في امور الدين او في شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم
به في الباطل الا ان الاطلاق لا يتناوله قال وجعلناهم ائمة يدعون الى النار فسموا ائمة لانهم
انزلوهم بمنزلة من يقتدى بهم في امور الدين وان لم يكونوا ائمة يجب الاقتداء بهم كما قال الله تعالى
فما اغنت عنهم آلهتهم وقال وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا يعني في زعمك واعتقادك
وقال النبي عليه السلام اخوف ما اخاف على امتي ائمة مضلون والاطلاق انما يتناول من يجب
الائتمام به في دين الله تعالى وفي الحق والهدى الا ترى ان قوله اني جاعلك للناس اماما قد افاد
ذلك من غير تقييد وانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذا ثبت ان اسم
الامامة يتناول ما ذكرنا فالانبياء عليهم السلام في اعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدون بعد ذلك
ثم العلماء والقضاة العدول ومن الزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الامامة في الصلاة ونحوها واخبر الله
تعالى في هذه الاية ابرهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماما وان ابرهيم سأله ان يجعل
من ولده ائمة بقوله ومن ذريتي لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتي ائمة ويحتمل
ان يريد بقوله ومن ذريتي مسألته تعريفه هل يكون من ذريتي ائمة فقال تعالى في جوابه لا
ينال عهدي الظالمين فحوى ذلك معنيين احدهما انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه

تعريفه

تعريفه ما سأله ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ما سأل لذريته اذا كان قوله ومن ذريتي
مسألة ان يجعل من ذريته ائمة وجائز ان يكون اراد الامرين جميعا وهو المسألة ان يجعل من
ذريته ائمة وان يعرفه ذلك ان اجابه الى مسألته لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسألته لقال
ليس في ذريتك ائمة او قال لا ينال عهدي من ذريتك احد فلما قال لا ينال عهدي الظالمين
دل على ان الاجابة قد وقعت له في ان في ذريته ائمة ثم قال لا ينال عهدي الظالمين فاخبر ان
الظالمين من ذريته لا يكونون ائمة ولا يجعلهم الله تعالى موضع الاقتداء بهم وقد روي عن
السدي في قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين انه النبوة وعن مجاهد انه قال اراد ان الظالم
لا يكون اماما وعن ابن عباس انه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فاذا عقد عليك في ظلم فانقضه
وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيرا في الآخرة قال ابو بكر جميع ما
روي من هذه المعاني يحتمله اللفظ وجائز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على
ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبي ولا قاضيا ولا من يلزم الناس قبول
قوله في امور الدين من مفت او شاهد او مخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبرا فقد
افادت الاية ان شرط جميع من كان في محل الائتمام به في امر الدين العدالة والصلاح وهذا
يدل على ان ائمة الصلاة ينبغي ان يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الاية على
شرط العدالة لمن نصب منصب الائتمام به في امور الدين لان عهد الله هو اوامره فلم يجعل
قبوله عن الظالمين منهم وهو ما اودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس بقبوله منهم
والاقتداء بهم فيه الا ترى الى قوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان
انه لكم عدو مبين يعني اقدم اليكم الامر به وقال تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا امرنا
ومنه عهد الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا
به فيهم وذلك لان عهد الله تعالى اذا كان انما هو اوامره لم يخل قوله لا ينال عهدي الظالمين
من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم
اوامر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان
اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما استحقوا سمة الظلم لتركهم

اوامر الله ثبت الوجه الاخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها
فلا يكونوا ائمة في الدين فثبت بدلالة هذه الاية بطلان امامة الفاسق وانه لا يكون
خليفة وان من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان
الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره
اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا كان مفتيا وانه لا يقدم للصلاة وان كان
لو قدم اقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله لا ينال عهدي الظالمين
هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة تجويز امامة الفاسق وخلافته
وانه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عنه بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان
وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو ايضا ممن تقبل حكايته ولا فرق عند ابي حنيفة
بين القاضي وبين الخليفة في ان شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لا يكون خليفة
ولا حاكما كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يكون
خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة
وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن
هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسياطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول شيئا من اعماله
اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه
المنصور الى مثل ذلك فابى فحبسه حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور
وكان مذهبه مشهورا في قتال الظلمة وائمة الجور ولذلك قال الاوزاعي احتملنا
ابا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من قوله وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول فان لم يؤتمر له فبالسيف على ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم وسأله ابرهيم الصايغ وكان من فقهاء اهل خراسان ورواة
الاخبار ونساكهم عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال هو فرض وحدثه
بحديث عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الشهداء حمزة

ابن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل فرجع
ابرهيم الصايغ الى مرو وقام الى ابي مسلم صاحب الدولة فامره ونهاه وانكر عليه ظلمه
وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مرارا ثم قتله وقصته في امر زيد بن علي مشهورة في حمله
المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد
وابرهيم ابني عبد الله بن حسن وقال لابي اسحق الفزاري حين قال له لم اشرت على اخي
بالخروج مع ابرهيم حتى قتل قال مخرج اخيك احب الي من مخرجك وكان ابو اسحق قد خرج
الى البصرة وهذا انما انكره عليه اغمار اصحاب الحديث الذين بهم فقد الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على امور الاسلام فمن كان هذا مذهبه في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كيف يرى امامة الفاسق وانما جاء غلط من غلط في ذلك ان لم يكن تعمد
الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين ان القاضي اذا كان عدلا
في نفسه فولي القضاء من قبل امام جائر ان احكامه نافذة وقضاياه صحيحة وان الصلاة
خلفهم جائزة مع كونهم فساقا وظلمة وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على ان من مذهبه
تجويز امامة الفاسق وذلك لان القاضي اذا كان عدلا فانما يكون قاضيا بان يمكنه تنفيذ
الاحكام وكانت له قدرة ويد على من امتنع من قبول احكامه حتى يجبره عليه ولا اعتبار
في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه انما هو بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي
ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل
منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم
يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان وعلى هذا تولى شريح وقضاة التابعين القضاء
من قبل بني امية وقد كان شريح قاضيا بالكوفة الى ايام الحجاج ولم يكن في العرب ولا
ال مروان اظلم ولا اكفر ولا افجر من عبد الملك ولم يكن في عماله اكفر ولا اظلم من
الحجاج وكان عبد الملك اول من قطع السنة الناس في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر صعد المنبر فقال اني والله ما انا بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا الخليفة
المصانع يعني معوية وانكم تامروننا باشياء تنسونها من انفسكم والله لا يامرني احد بعد

مقامي هذا بتقوى الله الا ضربت عنقه وكانوا ياخذون الارزاق من بيوت اموالهم وقد كان
المختار الكذاب بعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر باموال فيقبلونها وذكر محمد بن عجلان
عن القعقاع قال كتب عبد العزيز بن مروان الى ابن عمر ارفع الي حوائجك فكتب اليه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من اليد السفلى واحسب ان اليد العليا يد المعطي
وان اليد السفلى يد الاخذ واني لست سائلك شيا ولا راد عليك رزقا رزقنيه الله منك والسلم
وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وساير التابعين ياخذون ارزاقهم من يدي هولاء الظلمة
لا على انهم كانوا يتولونهم ولا يرون امامتهم وانما كانوا ياخذونها على انها حقوق لهم في ايدي
فجرة وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من
القراء اربعة الاف رجل هم خيار التابعين وفقهاؤهم فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز
ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان
لاعنون لهم متبرؤن منهم وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معوية حين تغلب على الامر بعد قتل
علي عليه السلام وقد كان الحسن والحسين ياخذان العطا وكذلك من كان في ذلك العصر من
الصحابة وهم غير متولين له بل متبرؤن منه على السبيل التي كان عليها علي عليه السلام الى ان
توفاه الله تعالى الى جنته ورضوانه فليس اذا في ولاية القضا من قبلهم ولا اخذ العطا منهم
دلالة على توليتهم واعتقاد امامتهم وربما احتج بعض اغبيا الرافضة بقوله لا ينال عهدي
الظالمين في رد امامة ابي بكر وعمر لانهما كانا ظالمين حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جهل
مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان مقيما على الظلم فاما التائب منه فهذه السمة زايلة عنه
فلا جائز ان يتعلق به الحكم لان الحكم اذا كان معلقا بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم
صفة ذم فانما تلحقه ما دام مقيما عليه فاذا زال عنه زالت الصفة عنه كذلك يزول عنه الحكم
الذي علق به من نفي نيل العهد في قوله لا ينال عهدي الظالمين الا ترى ان قوله ولا تركنوا الى
الذين ظلموا انما هو نهي عن الركون اليهم ما اقاموا على الظلم فكذلك قوله ما على المحسنين من
سبيل انما هو ما اقاموا على الاحسان فقوله لا ينال عهدي الظالمين لم ينف به العهد
عن من تاب عن ظلمه لانه في هذه الحال لا يسمى ظالما كما لا يسمى من تاب من الكفر كافرا ومن

تاب

تاب من الفسق فاسقا وانما يقال كان كافرا وكان فاسقا وكان ظالما والله تعالى لم يقل لا ينال
عهدي من كان ظالما وانما نفى ذلك عمن كان موسوما بسمة الظلم والاسم لازم له باق عليه
قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا اما البيت فانه يريد بيت الله الحرام واكتفى
بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس
وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله مثابة
للناس روي عن الحسن ان معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا
ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطرا منه فهم يعودون اليه وقيل فيه انهم يحجون اليه فيثابون عليه
قال ابو بكر قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوابا اذا رجع وقال بعضهم انما
ادخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من يثوب اليه كما يقال نسابة وعلامة وسيارة وقال الفراء
هو كما قيل المقامة والمقام واذا كان اللفظ محتملا لما تاوله السلف من رجوع الناس اليه
في كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يحب العود اليه ومن انهم
يحجون اليه فيثابون فجائز ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال انهم يحبون
العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى فاجعل افيدة من الناس تهوي اليهم وقد تضمن
هذا اللفظ فعل الطواف اذ كان البيت مقصودا ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على
وجوبه وانما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبوا العمرة بهذه الاية فقالوا
اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد اخرى فقد اقتضى العود
اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشي لانه ليس في اللفظ دليل الايجاب وانما فيه انه جعل
لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا انما يقتضي الندب لا الايجاب الا ترى
ان القايل لك ان تعتمر ولك ان تصلي لا دلالة فيه على الوجوب وعلى انه لم يخصص العود
اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف
الصدر ويحصل بذلك كله عود اليه مرة بعد اخرى فاذا فعل ذلك فقد قضى عهدة
اللفظ فلا دلالة فيه اذا على وجوب العمرة واما قوله تعالى وامنا فانه وصف
البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم لا الكعبة

نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله تعالى والمسجد الحرام الذي جعلناه
للناس سواء العاكف فيه والباد وقال ابن عباس وذلك ان الحرم كله مسجد وكقوله تعالى
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من
الحج وحضورهم مواضع النسك الا ترى الى قوله عليه السلام حين بعث براءة مع علي وان
لا يحج بعد العام مشرك منبئا عن مراد الآية وقوله تعالى في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما
امنا وقال حاكيا عن ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا يدل ذلك على ان وصفه البيت بالامن
اقتضى جميع الحرم ولان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت
لوقوع الامن به وحظر القتل والقتال فيه وكذلك حرمة الاشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان
امنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت وقوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا انما هو
حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله رب اجعل هذا البلد امنا ومن دخله كان امنا كل هذا من
طريق الحكم لا على وجه الاخبار بان من دخله لم يلحقه سوء لانه لو كان خبرا لوجد مخبره على
ما اخبر به لان اخبار الله تعالى لا بد من وجود مخبرها على ما اخبر به وقد قال تعالى في موضع
اخر ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر بوقوع
القتل فيه فدل ان الامن المذكور انما هو من قبل حكم الله بالامن فيه وان لا يقتل العائذ
به واللاجئ اليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد ابرهيم الى يومنا هذا وقد كانت العرب
في الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في ايديهم من شريعة
ابرهيم عليه السلم حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا احمد بن حنبل قال ثنا الوليد
ابن مسلم قال ثنا الاوزاعي قال حدثني يحيى عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال لما فتح على رسول الله
صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان
الله تعالى حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمومنين وانما احلت لي ساعة من نهار
ثم هي حرام الى يوم القيمة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد
فقال ابن عباس او قال عباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا ولبيوتنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا الاذخر حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمان بن

شيبه

شيبة قال ثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس في هذه القصة ولا يختلى
خلاها وقال ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولم تحل
لي الا ساعة من نهار وروى ابن ابي ذيب عن سعيد المقبري عن ابي شريح الكعبي قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دما
وان الله احلها لي ساعة من نهار ولم يحلها للناس واخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرمها
يوم خلق السموات والارض وحظر فيها سفك الدماء وان حرمتها باقية الى يوم القيمة
واخبر ان من حرمتها تحريم الصيد وقطع الشجر والخلا فان قال قائل ما وجه استثناء الاذخر
من الحظر عند مسألة العباس وقد اطلق قبل ذلك حظر الجميع ومعلوم ان النسخ قبل
التمكن من الفعل لا يجوز قيل له يجوز ان يكون الله تعالى خير نبيه عليه السلام في اباحة
الاذخر وحظره عند سؤال من يسأله اباحته كما قال تعالى فاذا استاذنوك لبعض
شانهم فاذن لمن شئت منهم فخيره في الاذن عند المسألة ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها
بالنص والتوقيف فان من اياتها ودلايلها على توحيد الله تعالى واختصاصه لها بما يوجب
تعظيمها ما نشاهد فيها من امن الصيد فيها وذلك ان سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع
الارض ويجتمع فيها الظبي والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى اذا خرجا من الحرم
عدا الكلب عليه وعاد هو الى النفور والهرب وذلك دلالة على توحيد الله تعالى وعلى
تفضيل اسمعيل عليه السلام وتعظيم شانه وقد روي عن جماعة من الصحابة في حظر صيد
الحرم وشجره ووجوب الجزاء على من قتله او قطعه وقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى يدل على لزوم ركعتي الطواف وذلك لان قوله تعالى مثابة للناس انما اقتضى فعل
الطواف ثم عطف عليه قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهذا امر ظاهره الايجاب دل
ذلك على ان الطواف موجب للصلاة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على انه
اراد به صلاة الطواف هو ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن
محمد النفيلي قال ثنا حاتم بن اسمعيل قال ثنا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ذكر حجة النبي عليه السلم
الى قوله استلم النبي عليه السلام الركن فرمل ثلثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابرهيم فقرا

واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا عليه السلام عند
ارادته الصلاة خلف المقام واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى دل ذلك على ان المراد بالاية فعل
الصلاة بعد الطواف وظاهره امر فهو على الوجوب وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد صلاها
عند البيت وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا عبيد الله بن عمر القواريري
قال حدثني يحيى بن سعيد قال نا السايب عن محمد المخزومي قال حدثني محمد بن عبد الله بن السايب عن ابيه
انه كان يقود ابن عباس فيقيمه عند الشقة الثالثة مما يلي الركن الذي يلي الحجر مما يلي الباب فيقول
ابن عباس اما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي ههنا فيقوم فيصلي فدلت هذه الاية
على وجوب صلاة الطواف ودل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لها تارة عند المقام وتارة عند
غيره على ان فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن بن عبد القاري عن عمر انه طاف بعد صلاة
الصبح ثم ركب واناخ بذي طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن عباس انه صلاها في الحطيم وعن
الحسن وعطا انه ان لم يصل خلف المقام اجزاه وقد اختلف السلف في المراد بقوله تعالى مقام
ابرهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام ابرهيم وقال عطا مقام ابرهيم عرفة والمزدلفة والجمار
وقال مجاهد الحرم كله مقام ابرهيم وقال السدي مقام ابرهيم هو الحجر الذي كانت زوجة
اسمعيل وضعته تحت قدم ابرهيم حين غسلت راسه فوضع ابرهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت
شقه ثم رفعته من تحته وقد غابت رجله في الحجر فوضعته تحت الشق الاخر فغسلته فغابت رجله
ايضا فيه فجعلها الله من شعايره فقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وروي نحوه عن الحسن
وقتادة والربيع بن انس والاظهر ان يكون هو المراد لان الحرم لا يسمى على الاطلاق مقام ابرهيم
وكذلك ساير المواضع التي تاولها غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على انه هو المراد ما روى حميد
عن انس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام ابرهيم مصلى فانزل الله تعالى واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى ثم صلى فدل ان مراد الله بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه امره تعالى
ايانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بساير المواضع التي تاوله عليها من ذكرنا قوله
وهذا المقام دلالة على توحيد الله وعلى نبوة ابرهيم لانه جعل الحجر تحت قدمه كالطين حتى دخلت
قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه الا الله وهو مع ذلك معجزة لابرهيم فدل على نبوته ومما اختلف

في المعنى المراد بقوله مصلى فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة اذ هي الدعا كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا صلوا عليه وقال الحسن اراد به قبلة وقال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده وهذا
هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لان لفظ الصلاة اذا اطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود
الا ترى ان مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال النبي عليه السلام لاسامة بن
زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم
للصلاة عنده بعد تلاوته الاية واما قول من قال قبلة فذلك يرجع الى معنى الصلاة لانه انما جعله
المصلي بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى ان الصلاة فيها الدعا فحمله على الصلاة اولى لانها
تنتظم ساير المعاني التي تاولوا عليها الاية وقوله تعالى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا
بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود قال قتادة وعبيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهراه
من الشرك وعبادة الاوثان التي كانت عليها المشركون قبل ان يصير في يد ابرهيم عليه السلام وقد
روي عن النبي عليه السلام انه لما فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الاوثان
فامر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود في يده يقول جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا
وقيل فيه طهراه من فرث ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدي طهراه اسسا بنيانه
على الطهارة كما قال تعالى افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان الاية قال ابو بكر وجميع
ما ذكر يحتمله اللفظ غير متناف فيكون معناه ابنياه على تقوى الله تعالى وطهراه مع ذلك من
الفرث والدم ومن الاوثان ان تجعل فيه او تقربه واما الطايفين فقد اختلف في مراد الاية
به فروى جويبر عن الضحاك قال الطايفين من جاء من الحجاج والعاكفين اهل مكة وهم القايمون
وروى عبد الملك عن عطا قال العاكفون من انتابه من اهل الامصار والمجاورون وروى
ابو بكر الهذلي قال اذا كان طايفا فهو من الطايفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان
مصليا فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن عطا عن سعيد عن ابن عباس في قوله طهرا
بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود قال الطواف قبل الصلاة قال ابو بكر قول الضحاك
من جاء من الحجاج فهو من الطايفين راجع ايضا الى معنى الطواف بالبيت لان من يقصد البيت
فانما يقصد للطواف به الا انه قد خص به الغربا وليس في الاية دلالة التخصيص لان اهل مكة

والغربا في فعل الطواف شوآ فان قيل فانما تاوله الضحاك على الطايف الذي هو طاري كقوله
تعالى فطاف عليها طايف من ربك وقوله اذا مسهم طايف من الشيطان قيل له انه وان اراد
ذلك فالطواف مراد لا محاله لان الطاري انما يقصده للطواف فجعله هو خاصا في بعضهم دون
بعض وهذا لا دليل له عليه فالواجب اذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين يعتكف
فيه وهذا يحتمل وجهين احدهما الاعتكاف المذكور في قوله وانتم عاكفون في المساجد
فخص البيت في هذا الموضع والاخر المقيمين بمكه اللاثبين فيه اذا كان الاعتكاف هو
اللبث وقيل في العاكفين المجاورون وقيل اهل مكه وهذا كله يرجع الى معنى اللبث والاقامه
في الموضع قال ابو بكر وهو على قول من تاول قوله الطايفين على الغربا فدل على ان الطواف
للغربا افضل من الصلاه وذلك لان قوله قد افاد لا محاله الطواف للغربا اذا كانوا انما يقصدونه
للطواف وافاد جواز الاعتكاف فيه فقوله والعاكفين وافاد فضل الصلاه ايضا فيه وتخصيصه
الغربا بالطواف فدل على ان فعل الطواف للغربا افضل من فعل الصلاه والاعتكاف
الذي هو لبث من طواف وقد روي عن ابن عباس ومجاهد وعطا ان الطواف لاهل
الامصار افضل والصلاه لاهل مكه افضل فتضمنت الايه معاني منها فعل الطواف بالبيت
وانه قربه الى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وانه للغربا افضل من الصلاه وفعل الاعتكاف
في البيت والحصرته بقوله والعاكفين وقد دل ايضا على جواز الصلاه في البيت فرضا
كانت او نافله اذ لم تفرق الايه بين شي منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل
الصلاه المفروضه في البيت وقد روي عن النبي عليه السلام انه صلى في البيت يوم مكه فتلك
الصلاه لا محاله كانت تطوعا لانه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن وقت صلاه وقد دل
ايضا على جواز الجوار بمكه لان قوله والعاكفين يحتمله اذ كان اسما للبث وقد يكون ذلك من
المجاز على ان عطا وغيره قد تاوله على المجاورين ودل ايضا على ان الطواف قبل الصلاه لما
تاوله عليه ابن عباس على ما قدمنا فان قيل ليس في تقديم الطواف في اللفظ على الصلاه دلاله
على الترتيب لان الواو لا توجبه قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاه جميعا
واذا ثبت صلاه مع طواف فالطواف لا محاله مقدم عليها من وجهين احدهما فعل النبي عليه

السلام

السلام والثاني اتفاق اهل العلم على تقديمه عليها فان اعترض معترض على ما ذكرنا من دلاله الايه
على جواز فعل الصلاه في البيت وزعم انه ليس في اللفظ دلاله عليه لانه لم يقل والركع السجود
في البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت
كذلك دلالته مقصوره على جواز فعل الصلاه الى البيت متوجها اليه قيل له ظاهر قوله طهرا
بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود قد اقتضى فعل ذلك في البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف
في البيت وانما خرج منه الطواف في كونه مفعولا خارج البيت بدليل الاتفاق ولان
الطواف بالبيت انما هو بان يطوف حواليه خارجا منه ولا يسمى طايفا بالبيت من طاف في جوفه
والله تعالى انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق ومن صلى داخل
البيت يتناوله الاطلاق بفعل الصلاه فيه وايضا لو كان المراد التوجه اليه لما كان لذكر
تطهير البيت للركوع السجود وجه اذ كان حاضروا البيت والناوون عنه سوا في الامر بالتوجه
اليه ومعلوم ان تطهيره انما هو لحاضريه فدل على انه لم يرد به التوجه اليه دون فعل الصلاه فيه
الا ترى انه امر بتطهير نفس البيت للركع السجود وانت متى حملته على الصلاه خارجا كان
التطهير لما حول البيت وايضا لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان الواجب حمله عليهما فيكونان
جميعا مرادين فيجوز في البيت وخارجه فان قيل كما قال تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
كذلك قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وذلك يقتضي
فعلها خارج البيت فيكون متوجها الى شطره قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك
انه لا تجوز الصلاه في المسجد الحرام لانه قال فول وجهك شطر المسجد الحرام ومتى كان فيه
فعلى قولك لا يكون متوجها اليه فان قال اراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على
ان التوجه الى المسجد لا يوجب جواز الصلاه اذ لم يكن متوجها الى البيت قيل له من كان
في جوف البيت هو متوجه شطر البيت لان شطره ناحيته ولا محاله ان من كان فيه فهو
متوجه الى ناحيته الا ترى ان من كان خارج البيت فتوجه اليها فانما توجه الى ناحية منه دون
جميعه فكذلك من كان في البيت هو متوجه شطره ففعله مطابق لظاهر الايتين جميعا من
قوله طهرا بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود وقوله فول وجهك شطر المسجد

الحرام اذ من كان في البيت فهو متوجه الى ناحيه من البيت ومن المسجد جميعا قال ابو بكر
والذي يظهره هذه الايه من الطواف عام في سائر ما يطاف من الفرض والواجب والندب
لان الطواف عندنا على هذه الانحا الثلثه فالفرض هو طواف الزياره بقوله وليطوفوا بالبيت
العتيق والواجب هو طواف الصدر ووجوبه ماخوذ من السنه لقوله عليه السلام من حج
فليكن اخر عهده بالبيت الطواف والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم
للحج فعله النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكه حاجا فاما طواف الزياره فانه لا ينوب عنه شي
ويبقى الحاج محرما من النسا حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه يوجب دما اذا رجع الحاج
الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لا يوجب شيا ٥

باب ذكر صفه الطواف

قال ابو بكر كل طواف بعده سعي ففيه رمل في الثلثه الاشواط الاول وكل طواف ليس بعده
سعي بين الصفا والمروه فلا رمل فيه فالاول مثل طواف القدوم اذا اراد السعي بعده وطواف
الزياره اذا لم يسع بين الصفا والمروه حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم
فلا رمل فيه وطواف العمره فيه رمل لان بعده سعيا بين الصفا والمروه وقد رمل النبي عليه السلام
حين قدم مكه حاجا رواه جابر بن عبد الله وابن عباس في روايه عطا عنه عن النبي عليه السلام
وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلثه الاشواط من الحجر الى الحجر وروي
نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطفيل عن ابن عباس
ان النبي عليه السلام رمل من الركن اليماني ثم الى الركن الاسود وكذلك رواه انس بن مالك
عن النبي صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على ما رواه الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعا على
تساوي الاربع الاواخر في المشي فكذلك يجب ان تستوي الثلث الاول في الرمل فيهن
في جميع الجوانب واذ ليس في الاصول اختلاف حكم جوانبه في المشي ولا في الرمل في سائر
احكام الطواف وقد اختلف السلف في بقا سنه الرمل فقال قايلون انما كان ذلك سنه
حين فعله النبي صلى الله عليه وسلم مراياه للمشركين اظهار الجلد والقوه في عمره القضا لانهم قالوا
قد اوهنتهم حمى يثرب فامرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن ابيه قال

سمعت

سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الان والكشف عن المناكب وقد اظهر الله تعالى الاسلام
ونفى الكفر واهله ومع ذلك لا ندع شيا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
ابو الطفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه
سنه قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنه قال ابو بكر
ومذهب اصحابنا انه سنه ثابته لا ينبغي تركها وان كان النبي عليه السلام امر به بدءا لاظهار الجلد
والقوه مراياه للمشركين لانه قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجه الوداع ولم يكن
هناك مشركون وقد فعله ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقا حكمه وليس
تعلقه بدءا بالسبب المذكور مما يوجب زوال الحكم بزوال السبب الا ترى انه قد روي ان
سبب رمي الجمار ان ابليس لعنه الله عرض لابرهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار
الرمي سنه باقيه مع عدم ذلك السبب وروي ان سبب السعي بين الصفا والمروه ان ام اسمعيل
عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت واسرعت المشي في بطن الوادي لغيبه الصبي
عن عينها ثم لما صعدت من الوادي رات الصبي فمشت على هينتها وصعدت المروه تطلب الماء ففعلت
ذلك سبع مرات فصار السعي بينهما سنه واسراع المشي في الوادي سنه مع زوال السبب
الذي فعله من اجله فكذلك الرمل في الطواف وقال اصحابنا يستلم الركن الاسود واليماني دون
غيرهما وقد روي ذلك عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وروي ايضا عن ابن عباس عنه وقال
ابن عمر حين اخبر بقول عايشه ان الحجر بعضه من البيت اني لاظن ان النبي عليه السلام ترك
استلامهما الا انهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر الا لذلك وقال
يعلى بن اميه طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذي يلي الحجر اخذت استلمه فقال اما طفت
مع رسول الله قلت بلى قال فرايته يستلمه قلت لا قال لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه
وقوله تعالى واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا الايه يحتمل وجهين احدهما معنى مامون
فيه كقوله تعالى في عيشه راضيه يعني مرضيه والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى
واسأل القريه معناه اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد وانما يلحقان من فيه وقد
اختلف في الامن المسؤول في هذه الايه فقال قايلون سال الامن من القحط والجدب لانه

اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ولم يسله الامن من الخسف والقذف لانه كان امنا من
ذلك قبل وقد قيل انه سال الامن جميعا قال ابو بكر هو كقوله تعالى مثابة للناس وامنا وقوله
ومن دخله كان امنا وقوله واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا وارزق اهله من الثمرات
وقال عقيب مسلته الامن في قوله تعالى رب اجعل هذا البلد امنا واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
ثم قال في سياق القصه ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم الى قوله
وارزقهم من الثمرات فذكر مع مسلته الامن ان يرزقهم من الثمرات فالاولى حمل معنى مسلته
الامن على فايده مجدده غير ما ذكره في سياق القصه ونص عليه من الرزق فان قال قايل
ان حكم الله تعالى بامنها من القتل قد كان متقدما فيها لعهد ابرهيم عليه السلام بقول النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى حرم مكه يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد
بعدي وانما احلت لي ساعه من نهار يعني في القتال فيها قيل له هذا لا ينفي صحه مسلته لانه
قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فساله ادامه هذا الحكم فيها وتبقيته على السنه رسله
وانبيايه بعده ومن الناس من يقول انها لم تكن حرما ولا امنا قبل مسله ابرهيم لما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابرهيم حرم مكه واني حرمت المدينه والاخبار المرويه عن
النبي صلى الله عليه وسلم في ان الله تعالى حرم مكه يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد
قبلي ولا تحل لاحد بعدي اقوى واصح من هذا الخبر ومع ذلك فلا دلاله فيه انه لم يكن
حرما قبل ذلك لان ابرهيم حرمها بتحريم الله اياها قبل ذلك فاتبع امر الله تعالى فيها ولا
دلاله فيه على نفي تحريمها قبل عهد ابرهيم من غير الوجه الذي صارت به حراما بعد الدعوه والوجه
الاول منع من اصطلام اهلها ومن الخسف والقذف الذي لحق غيرها وانما جعل في النفوس
من تعظيمها والهيبه والوجه الثاني بالحكم بامنها على السنه رسله فاجابه الله تعالى الى ذلك
وقوله تعالى ومن كفر قد تضمن استجابته لدعوته واخباره انه سيفعل ذلك ايضا بمن كفر منهم
في الدنيا وقد كانت دعوه ابرهيم خاصه لمن امن منهم بالله واليوم الاخر فدلت الواو التي في
قوله ومن كفر على اجابه دعوه ابرهيم وعلى استقبال الاخبار بمتعه من كفر قليلا ولولا الواو
لكان كلاما منقطعا من الاول غير دال على استجابته فيما ساله وقيل في معنى امتعه انا

امتعه بالرزق الذي يرزقه الى وقت مماته وقيل امتعه بالبقا في الدنيا وقال الحسن امتعه
بالرزق والامن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله ان اقام على كفره او يجليه عنها فضمنت
الايه حظر قتل من لجا اليه من وجهين احدهما قوله رب اجعل هذا بلدا امنا مع وقوع
الاستجابه له والثاني قوله ومن كفر فامتعه قليلا لانه قد بقي قبله بذكر المتعه الى وقت الوفاه
قوله تعالى واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل الايه قواعد البيت اساسه وقد
اختلف في بنا ابرهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمه او انشاها هو ابتدا فروى معمر
عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله القواعد من البيت قال القواعد التي كانت
قواعد البيت قبل ذلك وروى نحوه عن عطا وروى منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمر
قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض من تحته وروى عن انس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الملايكه كانت تحج البيت قبل ادم ثم حجه ادم عليه السلم
وروى عن مجاهد وعمرو بن دينار ان ابرهيم عليه السلام انشاه بامر الله اياه وقال الحسن اول
من حج البيت ابرهيم واختلف في الباني منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابرهيم يبني واسمعيل
يناوله الحجاره وهذا يدل على جواز اضافه فعل البنا اليهما وان كان احدهما معاونا فيه ومن اجل
ذلك قلنا في قوله لعايشه لو قدمت قبلي لغسلتك ودفنتك يعني اعنت في غسلك وقال
السدي وعبيد بن عمير هما بنياه جميعا وقيل في روايه شاذه ان ابرهيم عليه السلام وحده
رفعها وكان اسمعيل صغيرا في وقت رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد اضاف الفعل اليهما
وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعا او رفع احدهما وتولى الاخر الحجاره والوجهان الاولان
جايزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى طهرا بيتي للطايفين وقال في ايه اخرى وليطوفوا
بالبيت العتيق اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام بن عروه عن ابيه عن عايشه
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل الجاهليه اقتصروا في بنا الكعبه فادخل
الحجر وصل عند البيت ولذلك طاف النبي عليه السلام واصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف
بجميع البيت ولذلك ادخله ابن الزبير في البيت لما بناه حين احترق ثم لما جا الحجاج اخرجه
منه وقوله تعالى ربنا تقبل منا معناه يقولان ربنا تقبل منا فحذف لدلاله الكلام عليه كقوله

تعالى والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم يعني يقولون اخرجوا انفسكم والتقبل هو ايجاب
الثواب على العمل وقد يضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لانهما بناه لله تعالى واخبر باستحقاق
الثواب به وهو قوله من بنى مسجدا ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة قوله تعالى وارنا
مناسكنا يقال ان اصل النسك في اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد انشد فيه
بيت شعر ولا تنبت المرعى سباخ عراعر ولو نسكت بالماء ستة اشهر وفي الشرع
اسم للعبادة يقول رجل ناسك اذا كان عابدا وقال ابن عازب خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم
الاضحى فقال ان اول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه
القربة يسمى نسكا فقال قال الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك يعني ذبح شاة
ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر افعاله قال النبي صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة خذوا
عني مناسككم والاظهر من معنى قوله وارنا مناسكنا سائر اعمال الحج لان الله تعالى امرهما ببناء
البيت للحج وقد روى ابن ابي ليلى عن ابن ابي مليكة عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اتى جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة منا وذكر افعال الحج على نحو ما فعله النبي عليه
السلام في حجته قال ثم اوحى الله تعالى الى نبيه عليه السلام ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ولذلك
ارسل النبي عليه السلام وهو واقف بعرفات الى قوم وقوف خلفه فقال كونوا على مشاعركم
فانكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام وقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه
يدل على لزوم اتباع ابراهيم في شرائعه فيما لم يثبت نسخه وافاد بذلك ان من رغب عن ملة
محمد عليه السلام فهو راغب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبي عليه السلام منتظمة لملة ابراهيم
وزايدة عليها ٥ باب

ميراث الجد

قال الله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا
نعبد الهك واله اباءك ابراهيم واسمعيل واسحق الها واحدا فسمى الجد والعم كل واحد منهما ابا وقال
تعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام واتبعت ملة اباءي ابراهيم واسحق ويعقوب وقد احتج ابن عباس
بذلك في توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند
الحجر الاسود ان الجد اب والله ما ذكر الله جدا ولا جدة الا انهم الاباء واتبعت ملة اباءي

ابرهم

ابراهيم واسحق ويعقوب واحتجاج ابن عباس في توريث الجد دون الاخوة وانزاله منزلة الاب
في الميراث عند فقد سبق جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث في
استحقاق الثلثين دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقيا ودل ذلك على ان اطلاق اسم
الاب يتناول الجد فاقتضى ذلك ان لا يختلف حكمه وحكم الاب في الميراث اذا لم يكن اب وهو
مذهب ابي بكر الصديق في اخرين من الصحابة قال عمر رضي ابو بكر ان الجد اب واطلق اسم الابوة
عليه وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعي بقول زيد بن ثابت في الجد انه
بمنزلة الاخوة ما لم ينقصه المقاسمة من الثلث وان نقصته المقاسمة من الثلث اعطي الثلث ولم
ينقص منه شيئا وقال ابن ابي ليلى بقول علي بن ابي طالب عليه السلام في الجد انه بمنزلة احد الاخوة ما
لم ينقصه المقاسمة من السدس وان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شيئا
وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه في شرح مختصر الطحاوي والحجاج للفريق المخالفين فيه الا ان الحجاج
بالاية فيه من وجهين احدهما ظاهر تسمية الله تعالى اياه ابا والثاني احتجاج ابن عباس بذلك
واطلاقه ان الجد اب وكذلك ابو بكر الصديق لانهما من اهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من
طريق اللغة وان كانا اطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف
ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ان الله تعالى قد سمى العم ابا في الاية لذكره اسمعيل في
الاية وهو عمه ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ردوا علي ابي يعني
العباس وهو عمه قال ابو بكر ويعترض عليه من جهة ان الجد انما سمي ابا على وجه المجاز لجواز
انتفاء اسم الاب عنه لانك لو قلت للجد انه ليس باب لكان ذلك نفيا صحيحا واسماء الحقائق
لا تنتفي عن مسمياتها بحال ومن جهة اخرى ان الجد انما سمي ابا مقيدا والاطلاق لا يتناوله فلا يصح
الاحتجاج فيه بعموم لفظ الابوين في الاية ومن جهة اخرى ان الاب الادنى في قوله تعالى
وورثه ابواه مراد بالاية فلا جائز ان يراد به الجد لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق الحقيقة
والمجاز في لفظ واحد قال ابو بكر فاما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب في اثبات الجد
اما من حيث سمي العم ابا في الاية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال فانه مما لا يعتمد
لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجد والعم في اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومه في

سایر ما اطلق فيه فان خص العم بحكم دون الجد يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد ويختلفان
ايضا في المعنى من قبل ان الاب انما سمي بهذا الاسم لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى
موجود في الجد وان كانا يختلفان من جهة اخرى ان بينه وبين الجد واسطة وهو الاب ولا
واسطة بينه وبين الاب والعم ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد
الا ترى ان الجد وان بعد في المعنى بمعنى من قرب في اطلاق الاسم وفي الحكم جميعا اذ لم يكن
من هو اقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الاختصاص فجاز ان يتناوله اطلاق اسم الاب
ولما لم يكن للعم هذه المرتبة لم يسم به مطلقا ولا يعقل منه ايضا الا التقييد والجد يساوي الاب في
منع الاولاد فجاز ان يتناوله اسم الاب وان يكون حكمه عند فقده واما من دفع ذلك من
جهة ان تسمية الجد باسم الاب مجاز وان الاب الاول مراد بالاية فغير جائز ارادة الاب
به لاسفا ان يكون اسم واحد مجازا حقيقة فغير واجب من قبل انه جائز ان يقال ان المعنى
الذي من اجله سمي الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق الولاد موجود في الجد
فلم يختلف المعنى الذي من اجله قد سمي كل واحد منهما فجاز اطلاق الاسم عليهما وان كان احدهما
اخص به من الاخر كالاخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لاب كانوا او لاب وام ويكون
الذي للاب والام اولى بالميراث وسائر احكام الاخوة من الذي للاب والاسم فيهما
جميعا حقيقة وليس يمتنع ان يكون الاسم حقيقة في معنيين وان كان الاطلاق انما يتناول
احدهما دون الاخر قد علمنا ان اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق
عند العرب يتناول النجم الذي هو الثريا بقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة
الراس يعني الثريا ولا يعقل العرب بقولها طلع النجم عند الاطلاق غير الثريا قد سموا هذا
الاسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فلذلك اسم الاب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا ان
يتناول الاب والجد على الحقيقة وان اختص الاب به في بعض الاحوال ولا يكون في استعمال
اسم الاب في الاب الادنى والجد ايجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازا فان قيل لو كان
اسم الاب مختصا بالنسبة من طريق الولاد ليلحق الام هذا الاسم لوجود الولادة فيها فكان
الواجب ان تسمى الام ابا وكانت الام اولى بذلك من الاب والجد لوجود الولادة حقيقة

منها

منها قيل له لا يجب ذلك لانهم قد خصوا الام باسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وان كان
الولد منسوبا الى كل واحد منهما بالولاد وقد سمى الله تعالى الام ابا حين جمعها مع الاب
فقال ولابويه لكل واحد منهما السدس ومما يحتج لابي بكر الصديق والقائلين بقوله ان الجد
يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معا الا ترى انه لو ترك بنتا وجدا كان للبنت
النصف في حال واحدة فوجب ان يكون بمنزلته في استحقاق الميراث دون الاخوة
والاخوات ووجه اخر وهو ان الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب ان
يكون بمنزلة الاب في نفي مشاركة الاخوة اذ كانت الاخوة انما تستحقه بالتعصيب منفردا
عن الولاد ووجه اخر في نفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة وهو ان الجد
يستحق السدس مع الابن كاملا ولم ينقصه ذلك تورث الاخوة معه قيل له انما نصبنا هذه
العلة لنفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة واذا انتفت الشركة بينهم وبينه والمقاسمة
اذا انفردوا معه سقط الميراث لان كل من ورثهم معه توجب القسمة بينهم وبينه اذا لم يكن
غيرهم على اعتبار سهمه في الثلث او السدس واما الام فلا يقع بينها وبين الاخوة مقاسمة
بحال ونفي القسمة لا ينفي ميراثهم ونفي مقاسمة الاخوة للجد اذا انفردوا يوجب اسقاط ميراثهم
معه اذ كان من يورثهم معه انما يورثهم بالمقاسمة وايجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة
فيما وصفنا سقط ميراثهم معه اذ ليس فيه الا قولان قول من يسقط معه ميراثهم راسا وقول
من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه فان قال ان
الجد يدلي بابنه وهو ابو الميت والاخ يدلي بابيه فوجبت الشركة بينهما كمن ترك اباه وابنه
قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه لو صح هذا الاعتبار لما وجبت المقاسمة بين
الجد والاخ بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللاخ ما بقي كمن ترك ابا وابنا ان
للاب السدس وما بقي فللابن والوجه الاخر انه يوجب ان يكون الميت لو ترك
جد اب وعما ان يقاسمه العم لان جد الاب يدلي بالجد الادنى والعم ايضا يدلي به لانه
ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العم مع جد الاب مع وجود العلة التي وصفت دل
ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه ايضا على هذا الاعتلال ان يشارك ابن الاخ

الجد في الميراث لانه يقول اما ابن الابن والجد ابو الاب ولو ترك اباوابن ابن كان للاب السدس
وما بقي للابن الابن وقوله تعالى تلك امه قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسالون عما كانوا
يعملون يدل على ثلثه معاني احدها ان الابنا لا يثابون على طاعه الابا ولا يعذبون على ذنوبهم
وفيه ابطال مذهب من يجيز تعذيب اولاد المشركين بذنوب الابا ويبطل مذهب من يزعم من
اليهود ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح ابايهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظاير ذلك
من الايات نحو قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازره وزر اخري وقال تعالى
فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك حين قال لابي رمثه
وراه مع ابنه اهو ابنك فقال نعم قال اما انه لا يجني عليك ولا تجني عليه وقال عليه السلام يا بني هاشم
لا ياتيني الناس باعمالهم وتاتوني بانسابكم فاقول اني لا اغني عنكم من الله شيا وقال عليه السلم من بطا
به عمله لم يسرع به نسبه قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اخبار بكفايه الله تعالى
لنبيه امر اعدايه فكفاه مع كثره عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما اخبر به وهو نحو قوله تعالى
والله يعصمك من الناس فعصمه منهم وحرسه من غوايلهم وكيدهم وهو دلاله على صحه نبوته اذ غير
جايز اتفاق وجود مخبره على ما اخبر به في جميع اخباره الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهاده
اذ غير جايز وجود مخبر اخبار المتخرصين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل الاكثر اخبارهم كذب
وزور يظهر بطلانه لسامعيه وانما يتفق لهم في الشاذ النادر ان اتفق قوله تعالى سيقول السفها
من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قال ابو بكر لم يختلف المسلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم
قد كان يصلي بمكه الى بيت المقدس وبعد الهجره مده من الزمان فقال ابن عباس والبرا بن عازب
كان التحويل الى الكعبه بعد مقدم النبي عليه السلم لسبعه عشر شهرا وقال قتاده لسته عشر شهرا
وروي عن انس بن مالك انه لتسعه اشهر او عشره اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبه وقد نص الله
تعالى في هذه الايات على ان الصلاه كانت الى غير الكعبه ثم حولها بقوله تعالى سيقول السفها من
الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وقوله تعالى وما جعلنا القبله التي كنت عليها الا لنعلم
من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وقوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السما فلنولينك
قبله ترضاها فهذه الايات كلها داله على ان النبي عليه السلم قد كان يصلي الى غير الكعبه ثم حوله

اليها

اليها وهذا ابطل قول من يقول ليس في شريعه النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي عليه السلم
الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان مخيرا في توجهه اليها او الى غيرها فقال الربيع
ابن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير واي الوجهين كان
فقد كان التوجه فرضا لمن يفعله لان التخيير لا يخرجه من ان يكون فرضا ككفارة اليمين انها
كفاره فهو الفرض وكفعل الصلاه في اول الوقت واوسطه واخره وحدثنا جعفر بن محمد بن
اليماني قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معويه بن صالح عن علي بن ابي طلحه عن ابن عباس قال اول ما
نسخ من القران شان القبله وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينه امره الله تعالى
ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعه عشر
شهرا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبله ابرهيم ويدعو الله تعالى وينظر الى السما
فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السما فلنولينك قبله ترضاها وذكر القصه فاخبر ابن
عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الايه وهذا لا دلاله له فيه على قول
من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير لانه جايز ان يكون الفرض كان على وجه التخيير وورد
النسخ على التخيير وقصروا على التوجه الى الكعبه بلا تخيير وقد روي ان النفر الذين قصدوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم من المدينه الى مكه للبيعه قبل الهجره كان فيهم البرا بن معرور فتوجه بصلاته
الى الكعبه في طريقه وابى الاخرون وقالوا ان النبي عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا
مكه سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبله يعني بيت المقدس لو ثبت
عليها اجزاك ولم يامره باستينا في الصلاه فدل على انهم كانوا مخيرين وان كان اختيار التوجه الى
بيت المقدس فان قيل قال ابن عباس ان ذلك اول ما نسخ من القران الامر بالتوجه الى بيت
المقدس قيل له جايز ان يكون المراد من القران المنسوخ التلاوه وجايز ان يكون قوله سيقول
السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار
بانهم على قبله غيرها وجايز ان يريد اول ما نسخ من القران فيكون مراده الناسخ من القران
دون المنسوخ وروي ابن جريج عن عطا عن ابن عباس قال اول ما نسخ من القران بيان
القبله قال الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم انزل الله تعالى

سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها الى قوله فول وجهك شطر المسجد
الحرام وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما انهم كانوا مخيرين في التوجه الى حيث شاوا والثاني
ان المنسوخ من القران هذا التخيير المذكور في هذه الايه بقوله فول وجهك شطر المسجد
الحرام وقوله تعالى سيقول السفهاء من الناس قيل فيه انه اراد بذكر السفهاء هاهنا اليهود وانهم
الذين عابوا تحويل القبلة روي ذلك عن ابن عباس والبرا بن عازب واراد وا به انكار النسخ
لان قوما منهم لا يرون النسخ وقيل انهم قالوا يا محمد ما ولاك عن قبلتك التي كنت عليها ارجع
اليها نتبعك ونومن بك وانما ارادوا فتنته فكان انكار اليهود لتحويله عن القبله الاولى الى
الثانيه على احد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبه
من بيت المقدس قال مشركوا العرب يا محمد رغبت عن مله اباك ثم رجعت اليها ايضا والله
لترجعن الى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذي من اجله نقلهم عن القبله الاولى الى الثانيه وقوله
تعالى وما جعلنا القبله التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وقيل انهم
كانوا بمكه امروا ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين الذين كانوا بحضرتهم يتوجهون
الى الكعبه فلما هاجر النبي عليه السلام الى المدينه كانت اليهود المجاورون للمدينه يتوجهون الى
بيت المقدس فنقلوا الى الكعبه ليتميزوا من هولا كما تميزوا من المشركين بمكه باختلاف القبلتين
فاحتج الله تعالى على اليهود في انكارها النسخ بقوله قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشا الى
صراط مستقيم ووجه الاحتجاج به انه اذ كان المشرق والمغرب لله تعالى فالتوجه اليهما
سوا لا فرق بينهما في العقول والله تعالى يخص بذلك اي الجهات شا على وجه المصلحه في الدين
والهدايه الى الطريق المستقيم ومن جهه اخرى ان اليهود زعمت ان الارض المقدسه اولى
بالتوجه اليها لانها من مواطن الانبيا عليهم السلام وقد شرفها وعظمها فلا وجه للتولي
عنها فابطل الله تعالى قولهم ذلك بان المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يشرف منهما
ما يشا في كل زمان على حسب ما يعلمه من المصلحه للعباد فيه اذ كانت المواطن بانفسها لا تستحق
التفضيل وانما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الاعمال فيها
قال ابو بكر وهذه الايه تحتج بها من نسخ السنه بالقران لان النبي عليه السلام كان

يصلى

يصلى الى بيت المقدس وليس في القران ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الايه ومن يابى ذلك يقول قد ذكر
ابن عباس انه نسخ قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فكان التوجه الى حيث كان من الجهات في
مضمون الايه ثم نسخ بالتوجه الى الكعبه قال ابو بكر قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم في المجتهد اذا صلى الى غير جهه الكعبه وفي الخايف
وفي الصلاه على الراحله وقد روي عن ابن عمر وعامر بن ربيعه انه نزل في المجتهد اذا تبين
انه صلى الى غير جهه الكعبه وعن ابن عمر ايضا انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكنا استعمال
الايه من غير ايجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا في هذه المسله في الاصول بما
يغني ويكفي وفي هذه الايه حكم اخر وهو ما روى حماد بن سلمه عن ثابت عن انس بن مالك ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي نحو بيت المقدس فنزلت فول وجهك شطر المسجد الحرام
فنادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم ان توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام
فحولت بنو سلمه وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن
دينار عن ابن عمر قال بينما الناس في صلاه الصبح بقبا اذ جاهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم انزل عليه قران وامر ان يستقبل الكعبه الا فاستقبلوها فاستداروا كهيتهم
الى الكعبه وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرائيل عن ابي اسحق عن البرا قال لما صرف النبي
صلى الله عليه وسلم الى الكعبه بعد نزول قوله قد نرى تقلب وجهك في السما مر رجل صلى
مع النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله
قد صلى الى الكعبه فانحرفوا قبل ان يركعوا وهم في صلاتهم قال ابو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض
في ايدي اهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار في حيز التواتر الموجب للعلم وهو اصل في المجتهد اذا
تبين له جهه القبله في الصلاه انه يتوجه اليها ولا يستقبلها وكذلك الامه اذا اعتقت في
الصلاه انها تاخذ قناعها وتبني وهو اصل في قبول خبر الواحد في امر الدين لان الانصار قبلت
خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا الى الكعبه ومن جهه اخرى امر النبي صلى الله عليه وسلم
المنادي بالندا في تحويل القبله ولولا انه يلزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لامر النبي عليه السلام
بالندا وجه ولا فايده فان قال قايل من اصلكم ان ما سبيله من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول

خبر الواحد في دفعة وقد كان القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبي عليه السلام اياهم
عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقا الحكم الاول بعد غيبتهم
عن حضرته لتجويزهم ورود النسخ فكانوا في بقا الحكم الاول على غالب ظن دون اليقين فلذلك
قبلوا خبر الواحد في دفعه فان قال قايل هلا اجزتم للمتيمم البنا على صلاته اذا وجد الما
كما بنى هولا عليها بعد تحويل القبلة قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل ان تجويز البنا للمتيمم
لا يوجب عليه الوضو ويجوز له البنا بالتيمم مع وجود الما والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا
اليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين اليها فنظير القبلة ان يومر المتيمم بالوضو والبنا
ولا خلاف ان المتيمم اذا لزمه الوضو لم يجز البنا عليه ومن جهة اخرى ان اصل الفرض للمتيمم
انما هو الطهارة بالما والتراب بدل منه فاذا وجد الما عاد الى اصل فرضه كالماسح على الخف
اذا خرج وقت مسحه فلا يبني فكذلك المتيمم ولم يكن اصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين
دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الامة اذا اعتقت
في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وانما هو فرض لزمها في الحال فاشبه الانصار
حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه الى الجهة التي اداه اليها اجتهاده لا
فرض عليه غير ذلك بقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فانما انتقل من فرض الى فرض
ولم ينتقل من بدل الى اصل الفرض وفي الاية حكم اخر وهو ان فعل الانصار في ذلك
على ما وصفنا اصل في ان الاوامر والزواجر انما تتعلق احكامها بالعلم ومن اجل ذلك قال
اصحابنا فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى دار الاسلام انه لا قضا
عليه فيما ترك لان ذلك يلزم من طريق السمع وما لم يبلغه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق
حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخبر وهو اصل في ان الوكالات والمضاربة ونحوها
من اوامر العباد لا ينفسخ شي منها اذا فسخها من له الفسخ الا بعد علم الاخر بها وكذلك لا
تتعلق حكم الامر بها على من لم يبلغه وكذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة

باب

القول في صحة الاجماع

قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال اهل اللغة الوسط

العدل

العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لان العدل خيار والخيار
عدل قال زهير   هم وسط ترضى الانام بحكمهم اذا طرقت احدى الليالي بمعظم
وقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومعناه كي تكونوا ولان تكونوا كذلك وقيل في الشهدا
انهم يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا فيها الحق في الدنيا والاخرة كقوله تعالى وجيء
بالنبيين والشهدا وقيل انهم يشهدون للانبيا عليهم السلام على اممهم المكذبين بانهم قد بلغوهم
لاعلام النبي عليه السلام اياهم وقيل لتكونوا حجة فيما يشهدون كما ان النبي عليه السلام شهيد بمعنى
حجة دون كل واحد منها قال ابو بكر وكل هذه المعاني كلها يحتملها اللفظ وجايز ان يكون
جميعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس باعمالهم في الدنيا والاخرة ويشهدون للانبيا على
اممهم بالتكذيب لاخبار الله تعالى اياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جا بعدهم في نقل
الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من احكام الله تعالى وفي هذه الاية دلالة على صحة اجماع
الامة من وجهين احدهما وصفه اياها بالعدالة وانها خيار وذلك يقتضي تصديقها والحكم
بصحة قولها وينافي اجماعها على الضلال والوجه الاخر قوله لتكونوا شهدا على الناس بمعنى
الحجة عليهم كما ان الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بانه شهيد عليهم ولما جعلهم تعالى شهدا على
غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهدا الله لا يكونون كفارا ولا ضلالا
فاقتضت الاية ان يكونوا شهدا في الاخرة على من شاهدوا في كل عصر باعمالهم دون من مات
قبل زمنهم كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيدا على من كان في عصره هذا اذا اريد بالشهادة
عليهم باعمالهم في الاخرة فاما اذا اريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهد وهم من اهل
العصر الثاني وعلى من جا بعدهم الى يوم القيمة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامم
اولها واخرها ولان حجة الله اذا ثبتت في وقت فهي ثابتة ابدا ويدل على فرق ما بين الشهادة
على الاعمال في الاخرة والشهادة التي هي الحجة قوله تعالى فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد
وجينا بك على هولا شهيدا لما اراد الشهادة على اعمالهم خص اهل عصره ومن شاهده بها وكما
قال تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت
الرقيب عليهم فبين ان الشهادة بالاعمال انما هي مخصوصة بحال الشهادة واما الشهادة

التي هي الحجه فلا تختص بها اول الامه واخرها في كون النبي عليه السلام حجه عليهم كذلك اهل كل
عصر لما كانوا شهدا الله من طريق الحجه وجب ان يكونوا حجه على اهل عصرهم الداخلين معهم
في اجماعهم وعلى من بعدهم من سائر اهل الاعصار فهو يدل على ان اهل عصر اذا اجمعوا على شي
ثم خرج بعضهم عن اجماعهم انه محجوج بالاجماع المتقدم لان النبي عليه السلام قد شهد لهذه
الجماعه بصحه قولها وجعلها حجه له ودليلا لمن خرج عنها بعد ذلك بان الحكم دليله وحجته
اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عاريا من مدلوله وتستحيل وجود النسخ بعد النبي عليه
السلام فترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على ان الاجماع في اي حال حصل من الامه
فهو حجه لله جل وعز غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الايه على اجماع
الصدر الاول فهي داله على اجماع اهل الاعصار اذ لم تخصص بذلك اهل عصر دون عصر
ولو جاز الاقتصار بالاجماع بحكم الايه على اجماع الصدر الاول دون اهل سائر الاعصار
لجاز الاقتصار به على اجماع سائر الاعصار دون الصدر الاول فان قال قائل لما قال وكذلك
جعلناكم امه وسطا فوجه الخطاب الى الموجودين في حال نزوله دل ذلك على انهم المخصوصون
به دون غيرهم في حكم الايه لا له قيل له هذا غلط لان قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امه وسطا هو خطاب لجميع الامه اولها واخرها من كان منهم موجودا في وقت نزول الايه
ومن جا بعدهم الى قيام الساعه كما ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
وقوله كتب عليكم القصاص ونحو ذلك من الاي خطاب لجميع الامه كما كان النبي عليه السلام
مبعوثا الى جميعها من كان منهم موجودا في عصره ومن جا بعدهم قال الله تعالى انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وقال تعالى وما ارسلناك الا
رحمه للعالمين وما احسب مسلما يستجيز اطلاق القول بان النبي عليه السلام لم يكن مبعوثا الى جميع
الامه اولها واخرها وانه لم يكن حجه وشاهدا عليها وانه لم يكن رحمه لكافتها فان قال قائل
لما قال تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا واسم الايه يتناول الموجودين في عصر النبي عليه
السلام ومن جا بعدهم الى قيام الساعه فانما حكم لجماعتها بالعداله وقبول الشهاده وليس فيه الحكم
لاهل عصر واحد بالعداله وقبول الشهاده فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعداله حتى جعلته

حجه على من بعدهم قيل له لما جعل من حكم له بالعداله حجه على غيره فيما يخبر به او يعتقده
من احكام الله تعالى وكان معلوما ان ذلك صفه قد حصلت له في الدنيا واخبر تعالى
بانهم شهدا على الناس فلو اعتبر اول الايه واخرها في كونها حجه له عليه لعلمنا ان المراد اهل
كل عصر لان اهل كل عصر يجوز ان يسموا امه اذ كانت الامه اسما للجماعه التي هم حجه واجمع
واهل كل عصر على حالهم يسماولهم هذا الاسم وليس يمتنع اطلاق لفظ الامه والمراد اهل عصر
الا ترى انك تقول اجمعت الامه على تحريم الله تعالى الامهات والاخوات ونقلت الامه
القران ويكون ذلك اطلاقا صحيحا قبل ان يوجد اخر فثبت بذلك ان مراد الله تعالى بذلك
اهل كل عصر وايضا فانما قال تعالى جعلناكم امه وسطا فعبر عنهم بلفظ فيكون حين وصفهم
بهذه الصفه وجعلهم حجه وهذا يقتضي اهل كل عصر اذ كان قوله جعلناكم خطابا للجميع والصفه
لاحقه بكل امه من المخلص الا ترى الى قوله ومن قوم ام موسى امه يهدون بالحق وجميع قوم
موسى امه له وسمي بعضهم على الانفراد امه لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك ان اهل
كل عصر جائز ان يسموا امه ان كان الاسم قد يلحق اول الامه واخرها وفي الايه دلاله على
ان من ظهر كفره نحو المشبهه ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا نعتد به في الاجماع وكذلك
من ظهر فسقه لا يعتد به في الاجماع من نحو الخوارج والروافض وسوا من فسق من طريق
الفعل او من طريق الاعتقاد لان الله تعالى انما جعل الشهدا من وصفهم بالعداله والخير
وهذه الصفه لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا تختلف في ذلك من فسق او كفر بالتاويل
او برد النص اذ الجميع شملهم صفه الذم ولا يلحقهم صفه العداله بحال

باب استقبال القبله

قال الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السما فلنولينك قبله ترضاها قيل ان التقلب
هو التحول وان النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في السما لانه كان وعد بالتحويل
الى الكعبه فكان منتظرا لنزول الوحي به وكان يسال الله ذلك فاذن الله تعالى له فيه لان
الانبيا صلوات الله عليهم لا يسالون الله الا بعد الاذن لانهم لا يامنون ان يكون فيه
صلاح ولا يجيبهم الله فيه فيكون فتنه على قومهم فهذا هو معنى تقليب وجهه في السما

وقد قيل فيه ان النبي عليه السلام كان يحب ان يحوله الله تعالى الى الكعبة مخالفة اليهود وبمرامنهم
وروي ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس احب ذلك لانها قبلة ابرهيم عليه السلام وقيل انه احب
ذلك استدعا للعرب الى الايمان وهذا هو معنى قوله فلنولينك قبلة ترضاها وقوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام فان اهل اللغة قد قالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف
يقال شطرت الشي اي جعلته نصفين ويقولون في مثل لهم احلب حلبا لك شطره اي نصفه والثاني
نحوه وتلقاه ولا خلاف ان مراد الاية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وابو العالية ومجاهد والربيع بن
انس ولا يجوز ان يكون المراد المعنى الاول اذ ليس قول احد ان عليه استقبال نصف المسجد الحرام واتفق
المسلمون انه لو صلى الى جانب منه اجزاه وفيه دلالة على انه لو اتى بحيه من البيت فتوجه اليها في
صلاته اجزاه لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكر الله تعالى التوجه الى ناحية المسجد الحرام ومراده
البيت نفسه لانه لا خلاف انه من كان بمكة فتوجه في صلوته نحو المسجد انه لا تجزيه اذا لم يكن
محاذيا للبيت وقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب لمن كان معاينا للكعبة ولمن
كان غايبا عنها والمراد لمن كان حاضرها اصابة عينها ولمن كان غايبا عنها النحو الذي هو عنده انه
نحو الكعبة وجهتها في غالب ظنه لانه معلوم انه لم يكلف اصابة العين اذ لا سبيل له اليها وقال
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فمن لم يجد سبيلا الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا انه انما
هو مكلف ما هو في غالب ظنه انه جهتها ونحوها دون المغيب عند الله تعالى وهذا احد الاصول
الدالة على تجويز الاجتهاد في احكام الحوادث وان كل احد من المجتهدين فانما كلف ما يوديه الى اجتهاده
ويستولي عليه ظنه ويدل ايضا على ان ليس من الحوادث حقيقة مطلوبة كما ان للقبلة حقيقة
مطلوبة بالاجتهاد والتحري ولذلك صح تكليف الاجتهاد في طلبها كما صح تكليف طلب القبلة
بالاجتهاد لان لها حقيقة ولو لم يكن هناك قبلة راسا لما صح تكليفنا طلبها قوله تعالى ولكل
وجهة هو موليها الوجهة قيل فيه قبلة روي ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع
الله تعالى من الاسلام وروي عن ابن عباس ومجاهد والسدي لاهل كل ملة من اليهود والنصارى
وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجه واحد وهي الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا قال قتادة هو صلاتهم الى بيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة

وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من اهل سائر الافاق من جهات الكعبة وراها وقدامها او عن يمينها او شمالها
كانه افاد انه ليست جهة من جهاتها باولى ان تكون قبلة من غيرها وقد روي عن عبد الله بن عمر كان جالسا
بازاء الميزاب فتلا قوله فلنولينك قبلة ترضاها قال هذه القبلة فمن الناس من يظن انه عنى الميزاب وليس
كذلك لانه انما اشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون مع قوله تعالى
واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام مع اتفاق المسلمين على
ان جهات الكعبة قبلة لمن بعد وقوله ولكل وجهة هو موليها يدل على ان الذي كلف من غاب عن
حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها في غالب ظنه لا اصابة محاذاتها غير زايل عنها اذ لا سبيل
له الى ذلك واذ غير جاير ان يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذيا لها وقوله فاستبقوا الخيرات
يعني والله اعلم المبادرة والمسارعة الى الطاعات وهذا يحتج به في ان تعجيل الطاعات افضل من
تاخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التاخير نحو تعجيل الصلوات في اول اوقاتها وتعجيل الزكاة
والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها او وجود سببها ويحتج به بان الامر على الفور وان وجود
التاخير يحتاج الى دلالة وذلك لان الامر اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله
على الفور من الخيرات فوجب بعموم قوله فاستبقوا الخيرات ايجاب تعجيله لانه امر يقتضي الوجوب
قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم من الناس من يحتج به في الاستثنا من
غير جنسه وقد اختلف اهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثنا منقطع ومعناه لكن الذين
ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
معناه لكن اتباع الظن قال النابغة   ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب
ومعناه لكن سيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه انه اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون
للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل وقال ابو عبيدة الا هاهنا بمعنى الواو
كانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وانكر ذلك الفرا واكثر اهل اللغة قال الفرا
لا تجي الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثنا كقول الشاعر
ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة الا دار مروان   كانه قال ما بالمدينة دار الا دار
الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا وانكر هذا

بعض النجاة ١٢

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى اذكروني اذكركم قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكره ايانا على وجوه وقد روي فيه انحا ونقل عن السلف قيل فيه اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي وقيل فيه اذكروني بالثنا بالنعمة اذكركم بالثنا بالطاعة وقيل اذكروني بالشكر اذكركم بالثواب وقيل اذكروني بالدعا اذكركم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه المعاني كلها وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه فان قيل لا يجوز ان يكون الجميع مرادا بلفظ واحد لانه مشترك لمعاني مختلفة قيل له ليس كذلك لان جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم الانسان يتناول الانثى والذكر والاخوة يتناول الاخوة المتفرقين وكذلك السرقة ونحوها وان وقع على معاني مختلفة فان الوجه الذي شمل به الجميع معنى واحد كذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر في دلايله وحججه وتارة في عظمته وتارة بدعائه ومسالته وجاز ارادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز ان يراد بها جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقا نحو قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وكالمعصية يجوز ان يتناول جميعها لفظ النهي فقوله فاذكروني قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو اعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثنا عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعا الناس اليه والتنبيه على دلايله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر في دلايله واياته وعظمته وقدرته وهذا افضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبني عليه وتابع له وبه يصح معناه لان اليقين والطمانينة به يكون قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب يعني والله اعلم ذكر القلب الذي هو الفكر في دلايل الله تعالى واياته وحججه وبيناته وكلما ازددت فيه فكرا ازددت اليه طمانينة وسكونا وهذا هو افضل الذكر لان سائر الاذكار انما تصح ويثبت حكمها بثبوته وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خير الذكر الخفي حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد عن عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلاة عقيب قوله فاذكروني اذكركم يدل على ان الصبر

وفعل

ت

بالتفكر

مطلب اي مطلب

افضل الاذكار الفكر في دلايل الله تعالى واياته وحججه وبيناته

وفعل الصلاة لطف في التمسك لما في العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذي هو الفكر في دلايله وحججه وفي قدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر اخبر فيه ان فعل الصلاة لطف في ترك فعل الفحشا والمنكر ثم عقبه بذكر قوله ولذكر الله اكبر يعني والله اعلم ان ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو الفكر في دلايله اكبر من فعل الصلاة انما هو معونة ولطف في التمسك بهذا الذكر وادامته قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احيا ولكن لا تشعرون فيه اخبار بما اجازه الله تعالى الشهدا بعد موتهم ولا يجوز ان يكون المراد انهم سيحيون يوم القيمة لانه لو كان هذا مراده لما قال ولكن لا تشعرون لان قوله ولكن لا تشعرون اخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحيوة يوم القيمة لكان المومنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت ان المراد الحيوة الحادثة لهم بعد موتهم قبل القيمة واذا جاز ان يكون المومنون قد احيوا في قبورهم قبل يوم القيمة وهم منعمون فيها جاز ان يحيا الكفار في قبورهم فيعذبوا فيها وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر فان قيل لما كان المومنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله قيل جائز ان يكون خصهم بالذكر تشريفا لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك ما يختصون به في اية اخرى وهو قوله تعالى احيا عند ربهم يرزقون فان قيل كيف يجوز ان يكونوا احيا ونحن نراهم رميما في القبور بعد مرور الازمان عليهم قيل له الناس في هذا على قولين منهم من جعل الانسان هو الروح وهو جسم لطيف لا بنية لهذا الجسم الكثيف والنعيم والبوس انما هما له دون الجثة الكثيفة ومنهم من يقول ان الانسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول ان الله تعالى يلطف اجزا منه بمقدار ما تقوم به البنية الحواسة ويوصل النعيم اليه ويكون تلك الاجزا اللطيفة بحيث يشا الله ان يكون منعم او معذب على حسب ما يستحقه ثم يعيده الله تعالى كما يعيد ساير الخلق يوم القيمة ثم يحييه للحشر وقد حدثنا ابو القسم عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن ابن يحيى بن الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن كعب بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال نسمة المسلم طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعها الى جسده قوله تعالى ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون الى قوله واولئك هم المهتدون روي عن عطا

والربيع وابن انس ان المراد بهذه المخاطبه اصحاب النبي عليه السلام بعد الهجره قال ابو بكر جاير
والله اعلم ان يكون قدم اليهم ذكر ما علم انه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدايد لمعنيين
احدهما ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل
عليهم بعد الورود والثاني ما يتعجلون به من ثواب توطين النفس وقوله تعالى وبشر
الصابرين يعني والله اعلم على ما ذكره من الشدايد وقوله الذين اذا اصابتهم مصيبه قالوا انا
لله وانا اليه راجعون يعني اقرارهم في تلك الحال بالعبوديه والملك له وان له ان يبتليهم بما شا
تعريضا منه لثواب الصبر واستصلاحا لهم لما هو اعلم به اذ هو تعالى غير متهم في فعل الخير
والصلاح اذ كانت افعاله كلها حكمه ففي اقرارهم بالعبوديه تفويض الامر اليه ورضى بقضايه فيما يبتليهم
به اذ لا يقضي الا بالحق كما قال والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشي وقال
عبد الله بن مسعود لان اخر من السما احب الي من ان اقول لشي قضاه الله تعالى ليته لم يكن وقوله
تعالى انا لله وانا اليه راجعون اقرار بالبعث والنشور واعتراف بان الله سيجازي الصابرين
على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين ثم اخبر بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على
هذه الشدايد في طاعه الله تعالى فقال اوليك عليهم صلوات من ربهم ورحمه يعني الثنا الجميل
والبركات والرحمه وهي النعم التي لا يعلم مقاديرها الا الله تعالى كقوله في ايه اخرى انما
يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ومن المصايب والشدايد المذكوره في الايه ما هو من فعل
المشركين بهم ومنها ما هو من فعل الله تعالى فاما ما كان منها من فعل المشركين فهو ان العرب كلها
قد اجتمعت على عداوه النبي عليه السلام غير من كان بالمدينه من المهاجرين والانصار فكان خوفهم
من قبل هولا لقله المسلمين وكثرتهم واما الجوع فلقله ذات اليد والفقر الذي نالهم وجايز
ان يكون الفقر بان من الله تعالى بان يفقرهم بتلف اموالهم وجايز ان يكون من قبل العدو بان
يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص من الاموال والانفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعا لان النقص من
الاموال جايز ان يكون بغلبه العدو وكذلك الثمرات لشغلهم اياهم بقتالهم عن عمارة اراضيهم
وجايز ان يكون من فعل الله تعالى بالجوايح التي تصيب الاموال والثمار ونقص الانفس جايز ان يكون
المراد به من يقتل منهم في الحرب وجايز ان يريد به من يميته الله تعالى منهم من غير قتل فاما

الصبر

الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لم يفعل الا الصلاح والحسن
وما هو خير لهم وانه ما منعهم الا ليعطيهم وان منعه اياهم اعطا منه لهم واما ما كان من فعل العدو
فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله ولا ينكلون عن الحرب ولا يزولوا عن طاعه
الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز ان يريد بالابتلا ما كان منهم من فعل المشركين لان الله تعالى لا
يبتلي احدا بالظلم والكفر ولا يريده ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلي بالظلم والكفر لوجب
الرضا به كما رضيه بزعمهم جل فعله الله تعالى عن ذلك وقد تضمنت الايه مدح الصابرين على شدايد
الدنيا ومصايبها على الوجوه التي ذكرنا والوعد بالثواب والثنا الجميل والنفع العظيم لهم في الدنيا والدين
فاما في الدنيا فما يحصل له به من الثنا الجميل والمحل الجليل في نفوس المومنين لايمانه بامر الله ولان
في الفكر في ذلك تسليه عن الهم ونفي للجزع الذي ربما ادى الى الصبر في النفس والى ملامها في حال
ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبه واما في الاخره فالثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره غير الله
تعالى قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الايه على حكمين فرض ونفل فاما الفرض فهو التسليم
لامر الله والرضا بقضا الله والصبر على ادا فرايضه لا يشغله عنها مصايب الدنيا وشدايدها
واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوايد جزيله منها فعل ما
ندب الله اليه ووعد الثواب عليه ومنها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم
بجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعاته ومجاهده اعدايه ويحكى عن داود الطاي
قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقا فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان
يحزن للمصيبه لانه يعلم ان لكل مصيبه ثوابا ان

باب ١٣ السعي بين الصفا والمروه

قال الله
تعالى ان الصفا والمروه من شعاير الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
وروى عن ابن عيينه عن الزهري عن عروه قال قرات عند عايشه رضي الله عنها ان الصفا
والمروه من شعاير الله فقلت لا ابالي ان لا افعل فقالت بيس ما قلت يا ابن اختي قد طاف رسول الله
وطاف المسلمون فكانت سنه انما كان من اهل لمناه الطاغيه لا يطوف بهما فلما جا الاسلام
كرهوا ان يطوفوا بينهما حتى نزلت هذه الايه فطاف رسول الله فكانت سنه قال فذكرت

افضل الاعمال الرضا عن الله

ذلك لابي بكر بن عبد الرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من اهل العلم يقولون انما سال عن
هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروه واسعها نزلت في الفريقين وروى عن
عكرمه عن ابن عباس في قوله ان الصفا والمروه من شعاير الله قال كان على الصفا تماثيل واصنام
وكان المسلمون لا يطوفون عليها لاجل الاصنام والتماثيل فانزل الله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما
قال ابو بكر كان السبب في نزول الايه عند عايشه سوال من كان لا يطوف بهما في الجاهليه لاجل
اهلاله لمناه وعلى ما ذكر ابن عباس وابو بكر بن عبد الرحمن ان ذلك كان لسوال من كان يطوف بين
الصفا والمروه وقد كان عليهما اصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الاسلام وجايز ان يكون
سبب نزول الايه سوال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروه عن ابيه
وايوب عن ابن ابي مليكه جميعا عن عايشه ما اتم رسول لامري حجا ولا عمره ما لم يطف بين الصفا
والمروه وذكر ابو الطفيل عن ابن عباس ان السعي بينهما سنه وان النبي عليه السلام فعله وروى
عاصم الاحول عن انس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروه حتى نزلت هذه الايه والطواف
بينهما تطوع وروى عطا عن ابن الزبير قال من شا لم يطف بين الصفا والمروه وروى عطا ومجاهد
ان من تركه فلا شي عليه وقد اختلف فقها الامصار في ذلك ايضا فقال اصحابنا والثوري
ومالك واجب في الحج والعمره وتركه يجزي عنه الدم وقال الشافعي لا يجزي عنه دم اذا تركه
وعليه ان يطوف قال ابو بكر هو عند اصحابنا من توابع الحج يجزي عنه دم لمن رجع الى اهله
مثل الوقوف بالمزدلفه ورمي الجمار وطواف الصدر والدليل على انه ليس من فروضه قول
النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشعبي عن عروه بن مضرس الطايي قال اتيت رسول الله بالمزدلفه
فقلت يا رسول الله جيت من جبلي طي ما تركت جبلا الا وقفت عليه فهل لي من حج فقال النبي صلى الله
عليه وسلم من صلى معنا هذه الصلاه ووقف معنا هذا الموقف وقد ادرك عرفه قبل ليلا او
نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه فهذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم ينفي كون السعي بين الصفا
والمروه فرضا في الحج من وجهين احدهما اخبر بتمام حجه بما ذكر وليس فيه السعي بينهما والثاني
ان ذلك لو كان من فروضه لبينه للسايل لعلمه بجهله بالحكم فان قيل لم يذكر طواف الزياره مع
كونه من فروضه قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وانما اثبتناه فرضا بدلاله فان قيل هذا يوجب

ان

رجع

ان لا يكون مسنونا ويكون تطوعا كما روي عن انس وابن الزبير قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ
وانما اثبتناه مسنونا في توابع الحج بدلاله ومما يحتج به لوجوبه ان فرض الحج مجمل في كتاب الله
لان الحج في اللغه هو القصد قال الشاعر يحج مامومه في قعرها لجف
يعني انه يقصد ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يكن اسما موضوعا لها في اللغه وهو مجمل مفتقر
الى البيان فمهما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيه فهو بيان للمراد بالجمله وفعل النبي صلى الله
عليه وسلم اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلما سعى النبي بينهما كان ذلك على الوجوب
حتى يقوم دلاله الندب ومن جهه اخرى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني مناسككم
وذلك امر يقتضي ايجاب الاقتدا به في ساير افعال المناسك فوجب الاقتدا به في السعي بينهما
وقد روى طارق بن شهاب عن ابي موسى قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحا
فقال لي بم اهللت فقلت اهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال احسنت طف بالبيت
والصفا والمروه ثم احل فامره بالسعي بهما وهذا امر يقتضي الايجاب وقد روي فيه حديث مضطرب
السند والمتن جميعا مجهول الراوي وهو ما رواه معمر عن واصل مولى ابي عيينه عن موسى
ابن ابي عبيد عن صفيه بنت شيبه عن امراه سمعت النبي عليه السلام بين الصفا والمروه يقول
كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث انها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروه ولم
يذكر اسم الراوي له وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطا بن ابي رباح قال حدثتني صفيه بنت
شيبه عن امراه يقال لها حبيبه بنت ابي تجراه قالت دخلت دار ابي حسين ومعي نسوه من
قريش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى ان ثوبه ليدور به وهو يقول لاصحابه
اسعوا فان الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي ان يكون مراده السعي في الطواف وهو
الرمل والطواف نفسه لان المشي يسمى سعيا قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وليس المراد
اسراع المشي وانما هو المصير اليه والخبر الاول الذي ذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروه لا دلاله فيه على انه اراد السعي بينهما اذ جايز ان يكون
مراده الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لانه اسراع المشي وايضا فان ظاهره يقتضي

جواز اى سعى كان وهو اذا رمل بالبيت فقد سعى ووجوب السكر لا دلالة عليه والاخبار الاول
التي ذكرناها دالة على وجوب السعي انه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على ان من تركها لا ينوب
عنه دم والدليل على ان الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع الى اهله اتفاق السلف على جواز السعي
بعد الاحلال من جميع الاحرام كما يجب الرمي وطواف الصدر فوجب ان ينوب عنه دم
كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فان قيل طواف الزيارة يفعل بعد الاحلال ولا يدل على ان
الدم ينوب عنه قيل له ليس كذلك لان طواف الزيارة يفعل بعد الاحلال ولا يدل على
ان الدم يوجب كونه محرما من النسا واذا طاف فقد حل له كل شي ولا خلاف بين الفقهاء وليس
لبقا السعي ما يؤثر في بقا شي من الاحرام كالرمي وطواف الصدر فان قال قايل فان الشافعي يقول
اذا طاف للزيارة لم يحل من النسا وكان حراما حتى يطوف بالصفا والمروه قيل له قد اتفق السلف
من الصدر الاول والتابعين بعدهم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على ثلثة اقاويل بعد الحلق
فقال قايلون هو محرم من النسا والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم
من النسا والطيب وقال ابن عمر وغيره وهو محرم من النسا حتى يطوف فقد اتفق السلف على
انه يحل من النسا بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا والمروه وايضا فان السعي بينهما لا
يفعل الا تبعا للطواف الا ترى انه من لا طواف عليه لا سعي عليه وانه لا يتطوع بالسعي فدل
على انه من توابع الحج والعمره فان قيل الوقوف بعرفة لا يفعل الا بعد الاحرام وطواف الزيارة
لا يفعل الا بعد الوقوف وهما من فروض الحج قيل له لم نقل ان ما لا يفعل الا بعد غيره فهو
تبع فيلزمنا ما ذكرت وانما قلنا ما لا يفعل الا على وجه التبع لافعال الحج او العمره فهو تابع
ليس بفرض فاما الوقوف بعرفة فانه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن
شرطه ساير الاحرام والوقت وما كان شرطه الاحرام او الوقت فلا دلالة على انه مفعول
على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقته دون غيره فلا دلالة فيه على انه تبع فرض غيره
وطواف الزيارة انما تعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما تعلق جوازه بالاحرام والوقت
وليس صحته موقوفة على وقوع فعل اخر غير الاحرام فليس هو اذا تبعا لغيره واما السعي بين
الصفا والمروه فان فعله محصور وقته موقوف على فعل اخر غيره وهو الطواف فدل على انه

من

من توابع الحج والعمره وانه ليس بفرض فيه فاشبه طواف الصدر لما كانت صحته موقوفة على طواف
الزيارة كان تبعا في الحج ينوب عن تركه دم وقوله تعالى ان الصفا والمروه من شعاير الله قد
دل على انه قربة لان الشعاير هي معالم الطاعات والقرب وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو
الاعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا اي علمته ومنه اشعار البدن اي اعلامها للقربة
وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعاير هي معالم القرب قال الله تعالى ذلك
ومن يعظم شعاير الله فانها من تقوى القلوب وشعاير الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام فقد
دلت الاية بفحواها على ان السعي بينهما قربة الى الله تعالى في قوله انهما من شعاير الله وقوله فلا
جناح عليه ان يطوف بهما قد اخبرت عايشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن سال عنهما وان
ظاهر هذا اللفظ لم يقتض ازادة الوجوب وان لم ينف عليه وقد دلت الدلالة من غير الاية على
وجوبه وهو ما قدمنا ذكره وقد اختلف اهل العلم في السعي في بطن الوادي وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيه اخبار مختلفة وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما تصوبت قدماه في الوادي سعى حتى خرج منه وروى شيبة بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر ارايت
النبي صلى الله عليه وسلم رمل بين الصفا والمروه قال كان في الناس فرملوا ولا اراهم فعلوا الا برمله
وقال نافع كان ابن عمر يسعى في بطن الوادي وروى مسروق ان عبد الله بن مسعود سعى في بطن
الوادي وروى عطا عن ابن عباس قال من شا سعى بمسيل مكة ومن شا لم يسع وانما يعني الرمل
في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير قال رايت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروه وقال ان مشيت فقد
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وان سعيت فقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسعى وروى عمرو عن عطا عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا
والمروه ليري المشركين قوته فابت ابن عباس فقال سعى النبي عليه السلم في بطن الوادي وذكر
السبب الذي فعل من اجله فعل ذلك وهو اظهار الجلد والقوه للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب
لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فيما تقدم وقد ذكر بالسبب
في رمي الجمار كان رمي ابرهيم عليه السلم ابليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان
سبب الرمل في الوادي ان هاجر لما طلبت الما لابنها اسمعيل وجعلت تردد بين الصفا والمروه

ويدل هذا على ان السعي غير مفروض
ينبغي ان يكون كالرمل في الطواف

فكانت اذا نزلت الوادي عاب الصبي عن نظرها ما شرعت المشي وروى ابو الطفيل عن ابن عباس
ان ابرهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسعى فسابقه فسبقه ابرهيم
فكان ذلك سنة شرعه المشي هناك وهو سنة كطاين مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في
الطواف بين الصفا والمروه مما قد نقلته الامه قولا وفعلا لم تختلف في ان النبي عليه السلم فعله
وانما اختلف في كونه مسنونا بعده وظهور نقله فعلا الى هذه العاده دلالة على بقا حكمه ما ورد منا
من الدلالة

باب ١٤ طواف الراكب

قال ابو بكر قد اختلف في الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكر ابو الطفيل انه قال
لابن عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروه على الدابه سنه وان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فعل ذلك قال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا
يدع عنه احد وليست بسنه وروى عروه بن الزبير عن زينب بنت ابي سلمه عن ام سلمه انها اشتكت
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اشتكي فقال طوفي من ورا الناس وانت راكبه وكان عروه اذا راهم
يطوفون على الدواب نهاهم اشد النهي فيعتلون بالمرض فيقول خاب هولا وخسروا وروى ابن ابي مليكه
عن عايشه قالت ما منعني من الحج والعمره الا السعي بين الصفا والمروه واني لاكره الركوب وروى عن
يزيد بن ابي زياد عن عكرمه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جا وقد اشتكى فطاف بالبيت على
بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه اناخ فصلى ركعتين ولما سن من سنه الطواف
بهما السعي في بطن الوادي على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعي كان فعله خلاف السنه الا
ان يكون معذورا على نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه فيجوز

فصل

وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ذكر حجه النبي صلى الله عليه وسلم وطوافه بالبيت الى قوله فاستلم
الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بدا له البيت فقال نبدا بما بدا الله به يدل على ان لفظ الايه
لم يقتض الترتيب اذ لو كان ذلك معقولا من الايه لم يحتج ان يقول نبدا بما بدا الله به وانما بدا
بالصفا قبل المروه لقوله عليه السلام نبدا بما بدا الله به وفعله لذلك على الترتيب مع قوله
خذوا عني مناسككم ولا خلاف بين اهل العلم ان المسنون ان يبدا بالصفا قبل المروه فان بدا بالمروه
قبل الصفا ولم يعتد بذلك في الروايه المشهوره عن اصحابنا وروي عن ابي حنيفه انه ينبغي له ان

يعتد بذلك في الروايه المشهوره عن اصحابنا وروي عن ابي حنيفه انه ينبغي له ان يعتد بذلك الشوط
فان لم يفعل فلا شي عليه وجعله بمنزله ترك الترتيب في اعضا الطهاره وقوله تعالى ومن تطوع خيرا
عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعا وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ما تقدم ذكره
من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجبا في الحج والعمره وعند
من لا يراه في غيرهما فوجب ان يكون قوله فمن تطوع خيرا اخبارا بان من فعله في الحج والعمره فانما يفعله
تطوعا اذ لم يسن موضعا يفعله في غيرهما لا تطوعا ولا غيره وهذا لا دلالة فيه على ما ذكروا لانه جايز
ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمره لتقدم ذكرهما في الخطاب في قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر

باب ١٥ في النهي عن كتمان العلم

قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه الايه وقال في
موضع اخر ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا الايه وقال واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه هذه الاي كلها موجبه لاظهار علوم
الدين وتبيينه للناس زاجره عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهو موجب ايضا
لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانه لقوله تعالى يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وذلك يشتمل
على سائر احكام الله في المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله يكتمون ما انزل الله
من الكتاب يدل على انه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهه النص او الدليل لان في الكتاب الدلالة
على احكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه عام في الجميع وكذلك
ما علم من طريق اخبار الرسول قد انطوت تحت الايه لان في الكتاب الدلالة على اخبار الاحاد عن قوله
رسول الله فكلما اقتضى الكتاب ايجاب حكمه من جهه النص او الدلالة له فقد تناولته الايه وكذلك
قال ابو هريره لولا ايه في كتاب الله جل وعز ما حدثتكم ثم قرا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من البينات والهدى الذي انزله الله تعالى
وقال شعبه عن قتاده في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الايه فهذا ميثاق
اخذه الله على اهل العلم فمن علم علما فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانه هلكه ونظيره في بيان
العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه ليتفقهوا

في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد روى حجاج عن عطا عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار فان قال قايل روي عن ابن
عباس ان الاية نزلت في شان اليهود حين كتموا ما في كتبهم من صفة النبي عليه السلام قيل له نزول
الاية على سبب غير مانع من اعتبار عمومها في ساير ما انتظمه لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا
ان يقوم الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الايات في قبول الاخبار
المقصرة عن مرتبة ايجاب العلم المخبر بها في امور الدين وذلك لان قوله تعالى ان الذين يكتمون ما
انزل الله من الكتاب وقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب قد اقتضى النهي عن الكتمان
ووقوع البيان بالاظهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر منه مثبتا لحكم الله تعالى اذ
ما لا يوجب حكما فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهيين عن الكتمان متى اظهروا ما
كتموا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب الا الذين
تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع العلم بخبرهم فان قال قايل لا دلالة فيه على لزوم العمل به وجايز
ان يكون كل واحد منهم كان منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر قيل
له هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطي عليه ومن جاز منهم التواطي
على الكتمان جاز منهم التواطي على النقل فلا يكون خبرهم موجبا للعلم فقد دلت الاية على قبول
الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى لزوم ما ادعيناه لا برهان عليه فظواهر الاي مقتضيه
لقبول ما امروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى وفي الاية حكم اخر وهو انها من حيث دلت على لزوم
اظهار العلم وترك كتمانه فهي دالة على امتناع جواز اخذ الاجرة عليه اذ غير جايز استحقاق
الاجر على ما عليه فعله الا ترى انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روي ان رجلا
قال للنبي صلى الله عليه وسلم اني اعطيت قومي ماية شاة ~~رد عليك~~ على ان يسلموا فقال صلى الله عليه
وسلم المايه شاة رد عليك وان تركوا الاسلام قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة اخرى وهو قوله
ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة
على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من ساير
الوجوه اذ كان الثمن في اللغة هو البدل قال عمر بن ابي ربيعة

ان كنت حاولت دنيا او رضيت بها فما اصبت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك
بطلان الاجارة على تعليم القران وساير علوم الدين وقوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا
يدل على ان التوبة من الكتمان انما تكون باظهار البيان وانه لا يكتفي في صحة التوبة بالندم على
الكتمان فيما سلف دون البيان فيما يستقبل

باب لعن الكفار

١٦

قال الله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملايكة والناس
اجمعين فيه دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عليه بالموت لا
يسقط عنه لعنه والبراة منه لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا
يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراة منه وكذلك
سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا
يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة فان قيل قد روي عن ابي العالية ان مراد الاية
ان الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا
قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملايكة في الدنيا بالاية
فكذلك من الناس وانما اشتبه ذلك على من ظن ان ذلك اخبار من الله تعالى ان الناس يلعنونه
وليس كذلك بل هو اخبار باستحقاقه اللعن من الناس لعنوه او لم يلعنوه قوله تعالى والهكم
اله واحد فان وصفه تعالى لنفسه بانه واحد قد انتظم معاني كلها مراده بهذا اللفظ منها انه
واحد لا نظير له ولا مثل ولا مساوي في شي من الاشيا فاستحق من اجل ذلك ان يوصف بانه واحد
دون غيره ومنها انه واحد في استحقاق العبادة والوصف له بالالهية لا يشاركه فيه سواه
ومنها انه واحد ليس بذي ابعاض ولا يجوز عليه التجزي والتقسيم لان من كان ذا ابعاض وجاز
عليه التجزي والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد في الوجود فيما لم يزل منفردا بالقدم لم
يكن معه موجود سواه فانتظم وصفه لنفسه بانه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار الاية قد انتظمت هذه الاية ضروبا من الدلالات
على توحيد الله تعالى وانه لا شبه له ولا نظير وفيها امر لنا بالاستدلال بها وهو قوله تعالى

لآيات لقوم يعقلون يعني والله اعلم انه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفته تعالى وتوحيده
ونفي الاشباه والامثال عنه وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لاحظ
للعقول في الوصول الى معرفة الله تعالى فاما دلالة السموات والارض على الله تعالى فهو قيام
السما من فوقنا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زايلة وكذلك الارض تحتنا مع عظمها وقد علمنا
ان كل واحد منهما مسها من حيث كان موجودا في وقت واحد محتملا للزيادة والنقصان ولو علمنا انه
لو اجتمع الخلق على اقامة حجر في الهوا من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمناه ان مقيما اقام
السما على غير عمد والارض على غير قرار فدل ذلك على وجود الباري تعالى الخالق لهما ودل ايضا
على انه لا يشبه الاجسام وانه قادر لا يعجزه شي اذ كانت الاجسام لا تقدر على مثل ذلك واذا صح
ذلك ثبت انه قادر على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجزا بابعد في العقول
والاوهام من اقامتها مع عظمها وكونها على غير قرار وعمد وجه اخرى تدل على حدوث هذه
الاجسام وهي امتناع جواز تعريها من الاعراض المتضاده ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة
لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث الاجسام
والمحدث يقتضي محدثا كاقتضا البنا للباني والكتابة للكاتب والاثر للموثر فثبت بذلك ان السموات
والارض وما بينهما من ايات الله الدالة عليه واما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى
فمن جهة ان كل واحد منها حادث بعد الاخر والمحدث يقتضي محدثا ودل ذلك على ان محدثهما لا يشبههما
اذ كل فاعل فغير مشبه لفعله الا ترى ان الباني لا يشبه بناه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة
اخرى انه لو اشبهه لجرى عليه ما يجري عليه من دلالة الحدوث وكان لا يكون هو اولى بالحدوث من
محدثه فلما صح ان محدث الاجسام والليل والنهار قديم صح انه لا يشبهها وهي تدل على ان محدثها
قادر لاستحالة وجود الفعل الا من قادر وتدل على ان محدثها حي لاستحالة وجود الفعل الا من
قادر حي وتدل ايضا على انه عالم لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن المستوي الا من عالم به قبل احداثه
ولما كان اختلاف الليل والنهار جاريا على منهاج واحد لا يختلف في الطول والقصر في كل صقع في
ازمان السنة على المقدار الذي قد عرف منهما في الزيادة والنقصان دل على ان مخترعهما قادر على
ذلك عالم اذ لو لم يكن قادرا لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالما به لم يكن فعله متقنا منتظما واما

دلالة الفلك التي تجري في البحر على توحيد الله تعالى فمن جهة انه معلوم ان الاجسام لو اجتمعت على ان
تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيال الحامل للفلك وعلى ان تجري الرياح المجرية للفلك لما قدرت على
ذلك ولو سكنت الرياح لبقيت راكدة على ظهر الما لا سبيل لاحد من المخلوقين الى اجرايها وازالتها كما
قال الله تعالى في موضع اخر ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره ففي تسخير الله تعالى الما لحمل
السفن وتسخيره الرياح لاجرايها اعظم الدلايل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم
الحي الذي لا شبيه له ولا نظير اذ كانت الاجسام لا تقدر ان تقدر عليه فسخر الله الما لحمل السفن على
ظهره وسخر الرياح لاجرايها ونقلها لمنافع خلقه ونبههم على توحيده وعظم نعمته واستدعا منهم
النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد انعم عليهم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدايم في دار
السلام قال ابو بكر واما دلالة انزال الما على توحيده فمن قبل انه قد علم كل عاقل ان من
شان الما النزول والسيلان وانه غير جايز ارتفاع الما من سفل الى علو الا بجاعل يجعله كذلك
فلا يخلو الما الموجود في السحاب من احد معنيين اما ان يكون محدثا احدثه هناك في السحاب او
رفعه من معادنه من الارض والبحار الى هناك وايهما كان فقد دل ذلك على اثبات الواحد القديم
الذي لا يعجزه شي ثم امساكه له في السحاب غير سايل منه حتى ينقله الى الموضع الذي يريده بالرياح المسخرة
لنقله فيه ادل دليل على توحيده وقدرته فجعل السحاب مركبا للما والرياح مركبا للسحاب حتى يسوقه
من موضع الى موضع ليعم نفعه لساير خلقه كما قال تعالى اولم يروا انا نسوق الما الى الارض الجرز
فنخرج به زرعا تاكل منه انعامهم وانفسهم ثم انزل ذلك الما قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبتها
في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها الى موضعها من الارض فلولا ان مدبرا
حكيما عالما قادرا دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان يجوز ان يوجد نزول
الما في السحاب مع كثرته وهو الذي يسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب فلو اجتمع
القطر واجتمع في الجو لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها الى الارض
فتودي الى اهلاك الحرث والنسل وابادة جميع ما على الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون
كما وصفه الله تعالى به حال الطوفان في نزول الما من السما في قوله تعالى ففتحنا ابواب السما بما
منهمر فقال انه كان صبا كنحو السيول الجارية في الارض ففي انشا الله تعالى السحاب في الجو

وخلق الما فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيده وقدرته وانه ليس بجسم ولا
مشبه الاجسام اذ الاجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا تروم ولا تطمع فيه واما دلالة احيا
الارض بعد موتها على توحيده فهي من جهة ان الخلق كلهم لو اجتمعوا على احيا شي منها لما قدروا عليه
ولما امكنهم انبات شي من النبات فيها فاحيا الله تعالى الارض بالما وانباته فيها انواع النبات التي
قد علمنا يقينا ومشاهدة انه لم يكن فيها شي منها ثم كل شي من النبات لو افكرت فيه على حاله لوجدته
دالا على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزايه ونظمها على غاية الاحكام ثم
من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم ليس من فعل الطبيعة على ما تدعيه الملحدون
في ايات الله ان الما النازل من السما على طبيعة واحدة وكذلك اجزا الارض والهوى ويخرج منه انواع
النبات والادهان والانوار والاشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال
فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب ان يتفق موجبها اذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على
انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه رزقا للعباد
ودلالة لهم على صنعه ونعمه واما دلالة ما نشا فيها من دابة على توحيده فهي كدلالة النبات
في اختلاف انواعه اذ غير جايز ان تكون الحيوانات هي المحدثة لانفسها لانها لا تخلو من ان تكون
احدثتها وهي موجودة او معدومة فان كانت موجودة فوجودها قد اغنى عن احداثها وان كانت
معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من العدم مع ذلك فقد علمنا انها بعد وجودها غير قادرة على
اختراع الاجسام وانشا الاجرام ففي حال عدمها احرى ان لا تكون قادرة عليها وايضا فانه لا
يقدر احد من الحيوان على الزيادة في اجزايه فهو في العجز على احداث جميعه اولى فثبت ان
المحدث لها هو القادر الحكيم الذي لا يشبهه شي ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبها لها
من وجه لكان حكمه حكمها في جواز امتناع وقوع احداث الاجسام واما دلالة تصريف الرياح
على توحيده فهي ان الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصريفها تارة جنوبا
وتارة شمالا وتارة صبا وتارة دبورا يحدث فعلمنا ان المحدث لتصريفها هو القادر الذي لا
شبه له اذ كان معلوما استحالة احداث ذلك من المخلوقين فهذه دلايل قد نبه الله العقلا
عليها وامرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادرا على احداث النبات من غير ما ولا

زراعة واحداث الحيوانات كلها بلا نتاج ولا رواح ولكنه تعالى اجرى عادته في انشا خلقه على هذا
لينبههم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر في عظمته وليشعرهم في كل وقت ما اغفلوه
ونزع خواطرهم للفكر فيما اهملوه لخلق تعالى السما والارض ثابتين راسيين لا يزولان ولا
يتغيران عن الحال التي جعلها وخلقهما عليها ابدا الى وقت فنايهما ثم انشا الحيوان من الناس
وغيرهم من الارض ثم انشا للجميع رزقا منها واوما بابها سيحويهم ولم يعطهم ذلك الرزق
جملة فيظنون انهم مستغنون بما اعطوا بل جعل لهم قوتا معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا
يبطروا ويكونوا مستشعرين الافتقار اليه في كل حال ووكل اليهم في بعض الاسباب التي يتوصلون
بها الى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم ان الاعمال ثمرات من الخير والشر فيكون ذلك
داعيا لهم الى فعل الخير محسوس ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر عقبته ثم تولى هو لهم من انزال
الما من السما ما لم يكن في وسعهم وطاقتهم ان ينزلوه لانفسهم فانشا سحابا في الجو وخلق فيه الما
ثم انزله على الارض بمقدار الحاجة ثم انبت لهم به ساير اقواتهم وما يحتاجون اليه لملابسهم ثم
لم يقتصر فيما انزله من السما على منافعهم في وقت منافعه حتى جعل لذلك الما مخازن وينابيع في الارض
يجتمع فيه ذلك الما فيجري اولا فاولا على مقدار الحاجة كما قال تعالى الم تر ان الله انزل من السما
ما فسلكه ينابيع في الارض ولو كان على ما نزل من السما من غير حبس له في الارض لوقت الحاجة
لعدم سيلا كله وكان في ذلك تلف ساير الحيوان الذي على ظهرها لعدمها الما فتبارك الله رب
العالمين الذي جعل الارض بمنزلة البيت الذي ياوي اليه الانسان وجعل السما بمنزلة السقف
وجعل ساير ما يحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ما ينقله الانسان الى بيته لمصالحه
ثم سخر لنا هذه الارض لنا وذللها للمشي عليها وسلوك طرقها ومكننا من الانتفاع بها في بنا
البيوت والدور للسكن من المطر والحر والبرد وتحصينا من الاعدا لم يحوجنا الى غيرها
في اي موضع منها اردنا الانتفاع به في انشا الابنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص
والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب امكننا ذلك وسهل علينا سوى ما اودعها من
الجواهر التي عقدها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك
كما قال تعالى وقدر فيها اقواتها فهذه كلها وما يكثر تعداده ولا يحيط علمنا به من بركات الارض

ومنافعها ثم لما كانت هذه اعمارنا من سائر الحيوان لا بد من ان يكون متناهية جعلها كفاتا لما بعد الموت كما جعلها في الحياة فقال تعالى الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقال تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا وانا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا ثم لم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المولم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليعرفنا انه غير مريد منا الركون الى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا اليها فتشتغل بها عن الدار الآخرة التي خلقنا لها فكان النفع والصلاح في الدين في الدواب المولمة المردية كهي في الملذة السارة ولتشعرنا في هذه الدنيا كنه الآلام لنصح الوعد بالامر الآخر ولنزجره عن القبائح فيستحق النعيم الذي لا يشوبه كدر ولا تنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل التوحيد على ما ذكره الله تعالى في هذه الآية الواحدة لكان كافيا شافيا في ابانة وابطال قول سائر اصناف الملحدين من اصحاب الطبائع ومن السوفسطائية ومن يقول بالتشبيه ولو بسط معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية في هذا الموضع اذ كان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية موجزا من القول دون الاستقصاء والله نسأل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه

باب ١٧ اباحة ركوب البحر

وفي قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس دلالة على اباحة ركوب البحر غازيا وتاجرا ومبتغيا لسائر المنافع اذ لم يخص ضربا من المنافع دون غيرها وقال تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر وقال ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله وقوله تعالى لتبتغوا من فضله قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقال تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم وقد روي عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة في البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو في البحر اشفاقا على المسلمين وروي عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازيا او حاجا او معتمرا وجائز ان يكون ذلك منه كان على وجه المشورة والاشفاق على راكبه وقد روي في ذلك حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا اسمعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر ابي عبد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تركب البحر الا حاجا او معتمرا او غازيا في سبيل الله فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحسان

لئلا يغرر بنفسه في طلب الدنيا واجاز ذلك في الغزو والحج والعمرة اذ لا غرر فيه لانه ان مات في هذا الوجه غرقا كان شهيدا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود العتكي قال حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثتني ام حرام بنت ملحان اخت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله ما اضحكك قال رايت قوما ممن يركب ظهر هذا البحر كالملوك على الاسرة قالت قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال فانك منهم ثم نام فاستيقظ وهو يضحك فقلت يا رسول الله ما اضحكك فقال مثل مقالته قالت فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فتزوجها عبادة بن الصامت فغزا في البحر فحملها معه فلما رجع قربت لها بغلة لتركبها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجوبري الدمشقي قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن ميمون الرملي عن يعلى بن شداد عن ام حرام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المائد في البحر الذي يصيبه القيء له اجر شهيد والغرق له اجر شهيدين

باب ١٨ تحريم الميتة

قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله قال ابو بكر الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكى وقد يكون ميتة بان يموت حتف انفه من غير سبب لآدمي فيه وقد يكون ميتة لسبب من فعل آدمي اذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنبين شرائط الذكاة في مواضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعل الله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والحظر والاباحة انما يتناول افعالنا ولا يجوز ان يتناول فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهى الانسان عن فعل غيره ولا ان يؤمر به فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تاكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع وكذلك قال اصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله تعالى الميتة تحريما مطلقا معلقا بعينها موكدا به حكم الحظر فلا يجوز الانتفاع بشيء منها الا ان يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه بالاباحة فروى عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن

ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لي ميتتان ودمان فاما الميتتان فالجراد
والنون واما الدمان فالطحال والكبد وروي عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الخبط وان
البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عندكم شيء
تطعموني ولا خلاف بين المسلمين في اباحة السمك غير الطافي وفي الجراد ومن الناس من يستدل على
تخصيص عموم اية تحريم الميتة بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وبقول النبي صلى الله عليه
وسلم في حديث صفوان بن سليم الزرقي عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابي بردة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبت وقد
خالفه في سنده يحيى بن سعيد الانصاري فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن ابي بردة عن ابيه عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف في السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص اية
محكمة به وقد روي زياد بن عبد الله البكائي قال ثنا سليمان الاعمش قال ثنا اصحابنا عن ابن عباس انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في البحر ذكي صيده والطهور ماؤه وهذا اضعف عند النقل من
الاول وقد روي فيه حديث اخر وهو ما رواه يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحرث عن بكر بن
سوادة عن ابي معوية العلوي عن مسلم بن مخشي المدلجي عن الفراسي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا ايضا مما لا يحتج به لجهالة رواته ولا يخص به ظاهر
القران وحدثنا عبد الباقي قال ثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال ثنا احمد بن حنبل قال ثنا ابو القسم بن
ابي الزناد قال ثنا اسحق بن حازم عن عبد الله بن مقسم عن عطا عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
سيل عن البحر قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته قال ابو بكر وقد اختلف في السمك الطافي
وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فكرهه اصحابنا والحسن بن صالح بن حي وقال مالك والشافعي لا باس به
وقد اختلف السلف فيه ايضا فروى عطا بن السايب عن ميسرة عن علي عليه السلام قال ما طفى
من ميتة البحر فلا تاكله وروي عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن ابي الهذيل عن ابن عباس
انهما كرها الطافي فهولا الثلاثة من الصحابة وقد روي عنهم كراهته وروي عن جابر بن زيد وعطا وسعيد
ابن المسيب والحسن وابن سيرين وابرهيم كراهته وروي عن ابي بكر الصديق وابي ايوب اباحة اكل
الطافي من السمك والذي يدل على حظر اكله ظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة واتفق المسلمون على

تخصيص

تخصيص عموم الطافي من الجملة فخصصناه واختلفوا في الطافي فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال ثنا احمد بن عبدة ثنا يحيى بن سليم الطايفي قال ثنا اسمعيل بن امية عن ابي الزبير
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه
وطفى فلا تاكلوه وروي اسمعيل بن عياش قال حدثني عبد العزيز بن عبد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن
عبد الله المجمر عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما جزر عنه البحر فلا تاكلوه وما القى
فكل وما وجدته ميتا طافيا فلا تاكله وقد روي ابن ابي ذيب عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه
وسلم مثله وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا موسى بن زكريا قال ثنا سهل بن عثمن قال ثنا حفص عن يحيى
بن ابي انيسة عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجدتموه
حيا فكلوه وما القى البحر حيا فمات فكلوه وما وجدتموه طافيا ميتا فلا تاكلوه وحدثنا ابن قانع
قال حدثنا عبد الله بن موسى بن ابي عثمن الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث
عن ابن ابي ذيب عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما صدتموه وهو
حي فمات فكلوه وما القى البحر ميتا طافيا فلا تاكلوه قال ابو بكر فان قيل قد روي هذا الحديث
سفين الثوري وايوب وحماد عن ابي الزبير موقوفا على جابر قيل له هذا لا يفسده عندنا لانه جائز
ان يرويه عن النبي عليه السلم تارة ثم يسئل عنه فيفتي به وفتياه بما رواه عن النبي عليه السلم غير مفسد له
بل يوكده على ان اسمعيل بن امية فيما يرويه عن ابي الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن ابي ذيب
فزيادتهما في الرفع مقبولة على هولا فان قيل قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم احلت لي ميتتان
ودمان السمك والجراد وذلك عموم في جميعه قيل له يخصه ما ذكرنا وروينا في النهي عن الطافي ويلزم
مخالفنا على اصله في ترتيب الاخبار ان يبني العام على الخاص فيستعملهما وان لا يسقط الخاص بالعام وعلى
ان هذا الخبر مختلف في رفعه فرواه مرحوم العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر موقوفا
عليه ورواه يحيى الحماني عن عبد الرحمن بن زيد مرفوعا فلزمك فيه مثل ما دمت الزمتنا اياه في خبر الطافي
فان احتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخصص الطافي من غيره
قيل له نستعملهما معا ونجعلهما كانهما وردا معا فنستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل خبر الاباحة
فيما عدا الطافي فان قيل فان من اصل ابي حنيفة في الخاص والعام انه متى اتفق الفقهاء على استعمال احد

الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في استعماله قاضيا على ما اختلف فيه وقوله هو
الحل ميتته وأحلت لي ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف فيه فينبغي أن يقضى عليه بالخبرين
الأخيرين قيل له إنما يعرف ذلك من قوله ومذهبه فيما لم يعضده نص الكتاب فأما إذا كان عموم
الكتاب معاضدا للخبر المختلف في استعماله فإنا لا نعرف قوله فيه وجائز أن يقال إنه لا يعتبر وقوع
الخلاف في استعماله بعد أن يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون
ذلك مخصوصا منه فإن احتجوا بحديث جابر في قصة جيش الخبط وإباحة النبي عليه السلام أكل الحوت الذي
ألقاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وإنما الطافي ما مات حتف أنفه في الماء من غير سبب حادث ومن
الناس من يظن أن كراهة الطافي من أجل بقائه في الماء حتى طفى عنه فيلزمونا عليه الحيوان المذكى إذا
ألقي في الماء فطفى عليه وهذا جهل منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لأن السمك لو مات ثم طفى على
الماء لأكل ولو مات حتف أنفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته في الماء حتف أنفه
لا غير وقد روى لنا عبد الباقي حديثا وقال لنا هو منكر فذكر أنه حدثه به عبيد بن شريك البزار
قال حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن أبان بن أبي عياش عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال كل ما طفى على البحر وأبان بن عياش ليس هو ممن تثبت ذلك بروايته قال شعبة لأن أزني سبعين زنية
أحب إلي من أن أروي عن أبان بن عياش فإن احتج محتج بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وأنه عموم في
الطافي وغيره قيل له الجواب عنه من وجهين أحدهما أنه مخصوص بما ذكرنا من تحريم الميتة والأخبار الواردة
في النهي عن أكل الطافي والثاني أنه روي في التفسير في قوله تعالى وطعامه أنه ما ألقاه البحر فمات
وصيده ما اصطاده وهو حي والطافي خارج منهما لأنه ليس مما ألقاه البحر ولا مما صيد إذ غير جائز
أن يقال اصطاد سمكا ميتا كما لا يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنتظم الطافي ولم تتناوله ٥

باب ١٩ في أكل الجراد

قال أصحابنا والشافعي رحمهم الله لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته ميتا وروى ابن وهب
عن مالك في الجراد أنه إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل
إنما هو بمنزلة ما وجد ميتا قبل أن يصطاد فلا يؤكل وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وما
قتله مجوسي لم يؤكل وقال الليث بن سعد أكره أكل الجراد ميتا فأما ما أخذته وهي حي فلا بأس به

ابن هشام

قال أبو بكر قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر أحلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد
يوجب إباحة جميعه مما وجد ميتا ومما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر في إباحة أكل
الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لفعل آخذه إذ لم يشترط النبي عليه السلام حدثنا عبد
الباقي قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى عمارة الأنصاري قال حدثنا قائد
ابن العوام عن أبي عثمان النهدي عن سلمان أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد فقال أكثر جنود الله
لا آكله ولا أحرمه وما لم يحرمه النبي عليه السلام فهو مباح وتركه لأكله لا يوجب حظره إذ جائز
ترك أكل المباح ولا جائز نفي التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين ما مات وبين ما قتله آخذه وقال عطاء
عن جابر غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبنا جرادا فأكلناه وقال عبد الله بن أبي أوفى
غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره قال أبو بكر ولم يفرق
بين ميته ومقتوله حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا أبو الخطاب قال حدثنا
أبو عتاب حدثنا النعمر عن عبيدة عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يأكله قال أبو بكر فهذه الآثار الواردة في الجراد لم تفرق في شيء منها بين ميتته
ومقتوله فإن قيل ظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة يقتضي حظر جميعها فلا نخص منها إلا ما أجمعوا
عليه وهو ما قتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في إيجاب تحريمه قيل له نخصه بالأخبار
الواردة في إباحته وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الأخبار بين شيء منها فلم يجز
تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على أنها قاضية على الآية مخصصة لها وليس
الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا الطافي منه دون غيره لأن الأخبار الواردة في تخصيص السمك
بالإباحة من جملة الميتة قد عارضها أخبار أخر في حظر الطافي منه فاستعملناهما جميعا وقضينا بالخاص
منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر وأيضا فإنه لما وافقنا مالك ومن تابعه على إباحة
المقتول منه دل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لأن القتل ليس بذكاة
في قتله لأن الذكاة في الأصل على وجهين فيما له دم سائل أحدهما قطع الحلقوم والأوداج في حال
إمكانه والآخر إسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى أن الصيد لا يكون مذكى بإصابته إلا أن يجرحه
ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف أنفه سواء كما كان قتل ما له دم سائل

من غير سفح دمه وموته حتف انفه سوآ في كونه غير مذكا فكذلك واجب ان يستوي حكم قتل الجراد
وموته حتف انفه اذ ليس هو مما يسفح دمه فان قيل ولم فرق بين السمك الطافي وبين ما قتله اخذه او
مات بسبب حادث فما انكرت من فرق بين ما مات من الجراد وما قتل منه قيل له الجواب عن هذا من
وجهين احدهما ان هذا هو القياس في السمك لما لم يحتج في صحة ذكاته الى سفح الدم الا انا تركنا القياس
للاثار التي ذكرنا ومن اصلنا تخصيص القياس بالاثار وليس معك الاثر في تخصيص بعض الجراد بالاباحه
دون بعض فوجب استعمال اخبار الاباحه في الكل والوجه الاخر ان السمك له دم سايل فكان له
ذكاه من جهه القتل ولم يحتج الى سفح دمه في شرط الذكاه لان دمه طاهر وهو يوكل بدمه فلذلك شرط
فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاه في ساير ما له دم سايل وهذا المعني غير موجود في
الجراد فلذلك اختلفا وقد روي عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكي وعن عمر وصهيب والمقداد اباحه
اكل الجراد ولم يفرقوا بين شي منه

باب ذكاه الجنين

[٢٠]

قال ابو بكر اختلف اهل العلم في جنين الناقه والبقره وغيرهما اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال
ابو حنيفه لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يوكل اشعر او
لم يشعر وهو قول الثوري وقد روي عن علي وابن عمر قالا ذكاه الجنين ذكاه امه قال ملك ان تم خلقه
ونبت شعره اكل والا لم يوكل وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعي اذا تم خلقه فذكاته ذكاه
امه قال الله تعالى حرمت عليكم الميته والدم وقال في اخرها الا ما ذكيتم وقال انما حرمت عليكم الميته
فحرم الله تعالى الميته تحريما مطلقا واستثنى منها المذكى وبين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاه في المقدور
على ذكاته في النحر واللبه وفي غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه السلام انهر الدم بما شيت
وقوله في المعراض اذا خزق فكل وان لم يخزق فلا تاكل فلما كانت الذكاه منقسمه الى هذين الوجهين
وحكم الله تعالى بتحريم الميته حكما عاما واستثنى منه المذكى بالصفه التي ذكرنا على لسان نبيه عليه السلم
ولم تكن هذه الصفه موجوده في الجنين كان محرما بظاهر الايه واحتج من اباح ذلك باخبار رويت
من طرق منها عن ابي سعيد الخدري وابي الدردا وابي امامه وكعب بن ملك وابن عمر وابي ايوب وابي
هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكاه الجنين ذكاه امه وهذه الاخبار كلها واهيه السند عند اهل
النقل كرهت الاطاله بذكر اسانيدها وبيان ضعفها واضطرابها اذ ليس في شي منها دلاله على موضع

الخلاف

الخلاف وذلك لان قوله ذكاه الجنين ذكاه امه يحتمل ان يريد به ان ذكاه امه ذكاه له ويحتمل ان يريد به
ايجاب تذكيته بذكاه امه وانه لا يوكل بغير ذكاه كقوله وجنه عرضها السموات والارض ومعناه
كعرض السما والارض وكقول القايل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي
كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها معناه فعيناك كعينيها وجيدك
كجيدها واذا احتمل اللفظ ما وصفنا ولم يجز ان يكون المعنيان جميعا مرادين بالخبر لتنافيهما اذ كان احد
المعنيين ايجاب تذكيته وانه لا يوكل غير مذكى في نفسه والاخر يبيح اكله بذكاه امه غير معتبر ذكاته في
نفسه لم يجز لنا ان نخص الايه به ووجب ان يكون محمولا على موافقه الايه اذ غير جايز تخصيص الايه
بخبر واهي السند يحتمل لموافقتها ويدل على ان مراده ايجاب تركه كاتذكا الام اتفاق الجميع على انه اذا
خرج حيا وجب تذكيته ولم يجز الاقتصار على تذكيه الام وكان ذلك مرادا بالخبر فلم يجز ان يريد به مع
ذلك ان ذكاه امه ذكاه له لتنافيهما وتضادهما اذ كان في احد المعنيين ايجاب تذكيته وفي الاخر نفيه فان
قال ما انكرت ان تريد المعنيين جميعا في حالين بان يجب ذكاته اذا خرج حيا وتقتصر على ذكاه
امه اذا خرج ميتا قيل له ليس ذكر الحالين موجودا في الخبر وهو لفظ واحد ولا يجوز ان تريد
به الامرين جميعا لان في اراده احد المعنيين اثبات زياده حرف وليس في الاخر اثبات زياده
حرف وليس في الجايز ان يكون لفظ واحد فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول باراده
فان قيل اذا اراد احد المعنيين يوجب زياده حرف وهو الكاف وليس في الاخر زياده فحمله على
المعنى الذي لا يفتقر الى الزياده اولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازا واذا لم يكن
فيه حذف شي فهو حقيقه وحمل اللفظ على الحقيقه اولى من حمله على المجاز قيل له كون الحرف محذوفا
او غير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازا فهو مفهوم اللفظ محتمل له ولا فرق بين
المجاز والحقيقه فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يجز من اجل ذلك تخصيص الايه فان قال قايل ليس في
اللفظ احتمال كونه غير مذكا بذكاه الام لانه لا يسمى جنينا الا في حال كونه في بطن امه ومتى
باينها لا يسمى جنينا والنبي عليه السلام انما اثبت له الذكاه في حال اتصاله بالام وذلك يوجب ان يكون
في تلك الحال مذكا بذكاتها قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما انه جايز ان يسمى بعد الانفصال
جنينا لقرب عهده من الاجتنان في بطن امه ولا يمتنع احد من اطلاق القول بان الجنين لو خرج

حيا ذكي كما ذكي الام فيطلق عليه اسم الجنين بعد الانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جاريتين لي فضربت
احديهما الاخرى بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتا فقضى النبي عليه السلام بغرة عبد او امة فسماه جنينا
بعد الالقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبي عليه السلام بقوله ذكاة الجنين ذكاة امه انه يذكى
كما يذكى امه اذا القته حيا والوجه الاخر انه لو كان مراده كونه مذكى وهو جنين لوجب ان يكون مذكى بذكاة
الام وان خرج حيا وان موته بعد خروجه حيا لا يكسبه حكم المساب كموته في بطن امه فلما اتفق
الجميع على ان خروجه حيا يمنع ان يكون ذكاة الام ذكاة له ثبت انه لم يرد اثبات ذكاة الام له في
حال اتصاله بالام فان قال انما اراد اثبات حكم اخر قيل له هذا دعواك ولم يذكره النبي صلى الله
عليه وسلم فان جاز ان يشترط فيه موته في حال كونه جنينا وان لم يذكر النبي عليه السلام جاز لنا
ان نشترط ايجاب ذكاته خرج حيا او ميتا فمتى لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يجز اكله وعلى انا متى
شرطنا ايجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بامه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا اباحة الاكل معلقة
بوجود الذكاة فيه في حال كونه جنينا او بعد خروجه وحمل الخبر على ذلك اولى من الاقتصار به
على ما ذكرت واثبات ضمير فيه لا ذكر له في الخبر ولا دلالة عليه فان قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت
في ايجاب ذكاته اذا خرج يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده قيل له ليس كذلك من قبل انه
افاد انه اذا خرج حيا فقد وجبت ذكاته ثم ان مات في حال لم يقدر على ذكاته اوبعى وبطل بذلك
قول من يقول انه ان مات في وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكى بذكاة الام ومن جهة اخرى انه حكم
بايجاب ذكاته وانه ان خرج ميتا لم يوكل اذ هو غير مذكى فان خرج حيا ذكي فافاد انه ميتة لا
يوكل وبطل به قول من يقول انه لا يحتاج الى ذكاة اذا خرج ميتا فان احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى
الساجي عن بندار وابرهيم بن محمد التيمي قالا ثنا يحيى بن سعيد قال ثنا مجالد عن ابي الوداك عن ابي سعيد
ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن الجنين يخرج فقال ان شيتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه قيل له
قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد لم يذكر فيه انه خرج ميتا ورواه جماعة
عن مجالد منهم هشيم وابو اسامة وعيسى بن يونس لم يذكروا فيه انه خرج ميتا وانما قالوا سيل
النبي صلى الله عليه وسلم عن الجنين يكون في بطن الجزور او البقرة او الشاة فقال كلوه فان ذكاته ذكاة
امه ورواه ايضا ابن ابي ليلى عن عطية عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل

من

من روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ممن قدمنا ذكره لم يذكر احد منهم انه قال ان خرج ميتا ولم
يجد هذه اللفظة الا في رواية الساجي ويشبه ان يكون هذه الزيادة من عنده فانه غير مامون
فان احتج بما روي عن ابن عباس في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام انها الاجنة قيل له قد روي
عن ابن عباس انها جميع الانعام وان قوله الا ما يتلى عليكم الخنزير وروي عن الحسن ان بهيمة
الانعام الشاة والبعير والبقرة والاولى ان يكون على جميع الانعام ولا يكون مقصورا على الجنين
دون غيره لانه تخصيص بلا دلالة وايضا فان كان المراد الاجنة فهو على اباحته بالذكاة كساير الانعام
هي مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين اذا خرج حيا هو مباح بشرط الذكاة وايضا فان قوله احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا كان المراد ما سيتلى عليكم في المستقبل مما هو محرم في الحال
فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لانه يكون بمنزلته لو قال بعض الانعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه
فلا يصح اعتبار عموم شي منه فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امراة فماتت
والقت جنينا ميتا ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه في الذكاة اذا مات في بطن امه بموتها
ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان
اذا مات بموت امه وخرج ميتا اكل واذا خرج حيا لم يوكل حتى يذكى قيل له هذا قياس فاسد لانه
قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المسئلتين في حكم واحد بعلة توجب رد احديهما
الى الاخرى فاما في قياس مسئلة على مسئلة في حكمين مختلفين فان ذلك ليس بقياس وقد علمنا ان المسئلة
التي استشهدت بها انما حكمها ضمان الجنين في حال انفصاله منها مسا بعد موتها ومسئلتنا انما هي
في اثبات ذكاة الام له في حال ومنعه في اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك ومع ذلك فلو ضرب
بطن شاة او بقرة فالقت جنينا ميتا لم يجب للجنين ارش ولا قيمة على الضارب وانما يجب فيه نقصان
الام ان حدث بها نقصان فاذا لم يكن لجنين البهايم بعد الانفصال حكم في حياة الام وبين ذلك
لجنين المراة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان وقد اختلف حكمهما في نفس ما ذكرت فان قيل لما
كان الجنين في حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضايها كان بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام
فحل بذكاتها قيل له غير جايز ان يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حيا تارة في حياة الام وتارة
بعد موتها والعضو لا يجوز ان يثبت له حكم الحيوة بعد انفصاله منها فثبت انه غير تابع لها في حال حيوتها

ولا بعد موتها فان قيل الواجب ان يتبع الجنين الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد
والكتابة ونحوها قيل له هذا غلط من الوجه الذي ذكرنا في امتناع قياس حكم على حكم اخر ومن جهة
اخرى انه غير جائز اذا اعتقت الام ان ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للام في الاحكام التي
ذكرت وجائز ان تذكى الام ويخرج الولد حيا فلا تكون ذكاة الام ذكاة له فعلمنا انه لا يتبع الام الا
في الذكاة اذ لو تبعها في ذلك لما جاز ان ينفرد بعد ذكاة الام بذكاة نفسه واما مالك فانه ذهب فيه
الى ما روي في حديث سليمان بن ابي عمران عن ابن البراء عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في
اجنة الانعام ان ذكاتها ذكاة امها اذا اشعرت وروى الزهري عن ابن كعب بن مالك قال كان
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشعر الجنين فان ذكاته ذكاة امه وروي عن علي
وابن عمر من قولهما مثل ذلك فيقال له اذا ذكرت الاشعار في هذا الخبر وانهم في غيره من الاخبار
التي هي اصح منها وهو خبر جابر وابي سعيد وابي الدرداء وابي امامة ولم يشترط فيها الاشعار
هلا سويت بينهما اذ لم ينف هذه الاخبار ما اوجبه خبر الاشعار اذ هما جميعا يوجبان حكما
واحدا وانما في احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفي لغيره وفي الاخر ابهامه وعمومه ولما اتفقنا
جميعا على انه اذا لم يشعر لم يعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو في هذه الحال
اقرب ان يكون بمنزلة اعضائها منه بعد مباينته لها وجب ان يكون ذلك حكمه اذا اشعر ويكون
معنى قوله ذكاته ذكاة امه على انه يذكى كما يذكى امه ويقال لاصحاب الشافعي اذا كان دليل قوله
ذكاته ذكاة امه اذا اشعر يعني ذكاته بامه اذا لم يشعر فهلا خصصت به الاخبار المبهمة اذا
كان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو اولى منه وما يحتج به على الشافعي ايضا في
ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودلالة هذا الخبر يقتضي عنده تحريم سائر الميتات
سواهما فلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكاة امه على موافقة دلالة هذا الخبر

باب جلود الميتة اذا دبغت

قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة يقتضي تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد حله الموت بدلالة
من الحيوة التي كانت فيه الا ان قوله على طاعم يطعمه قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الاكل

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى في جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم
لحمها وقد اختلف الفقهاء في حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر
ومحمد والحسن بن صالح وسفيان الثوري وعبيد الله بن الحسن العنبري والاوزاعي والشافعي
يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعي الا جلد الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا
بين جلد كلب وغيره وجعلوه طاهرا بالدباغ الا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود
الميتة في الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا باس ببيع جلود
الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة والحجة لمن طهرها بالدباغ وجعلها مذكاة ما ورد
عن النبي عليه السلام من الاثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها توجب طهارتها
والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وحديث الحسن عن الجون بن قتادة
عن سلمة بن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى في غزوة تبوك على بيت بفنائه قربة معلقة فاستسقى
فقيل انها ميتة فقال ذكاة الاديم دباغه وسعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال دباغ جلود الميتة طهورها وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت
لنا شاة فماتت فطرحناها فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فقال
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية افلا استمتعتم باهابها قالت فبعثنا اليها فسلخناها
ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شنا وقالت ام سلمة مر النبي صلى الله عليه
وسلم بشاة ميمونة فقال ما على اهل هذه لو انتفعوا باهابها والزهري عن عبيد الله بن عبد الله
عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال الا دبغوا اهابها
فانتفعوا به قالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم اكلها في غير ذلك من الاخبار كلها
توجب طهارة جلد الميتة بعد الدباغ كرهت الاطالة بذكرها وهذه الاخبار كلها متواترة موجبة
للعلم والعمل قاضية على الاية من وجهين احدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها
التواطؤ والاتفاق والوهم والغلط والثاني من جهة تلقي الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم
لها فثبت بذلك انها مستعملة مع اية تحريم الميتة وان المراد بالاية تحريمها قبل الدباغ مع ما فيها
من دلالة قوله على طاعم يطعمه ان المراد بالاية فيما تأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن

جهة الاكل فلم يتناوله التحريم ومع ذلك فان هذه الاخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك
لما سموا الشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم ليقول انما حرم اكلها فدل
ذلك على ان تحريم الميتة متقدم لهذه الاخبار وان هذه الاخبار مبينة ان الجلد بعد الدباغ غير
مراد بالاية ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة في
طهارتها ولا فرق في شيء منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين ان يباع او يصلى عليها بل في سائر
الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلوة عليها
وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة الا ترى انه قبل الدباغ
باق على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع به من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما اتفقنا
على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفنا ثبت انها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة
الاصل ويدل على ذلك ايضا ان التحريم متعلق بكونها ماكولة واذا خرج عن حد الاصل صار بمنزلة
الثوب والخشب ويدل على ذلك ايضا موافقة مالك ايانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها
لامتناع اكله وذلك موجود في الجلد بعد الدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمه فان قيل انما جاز
ذلك في الشعر والصوف لانه يوخذ منه في حال الحيوة قيل له ليس يمتنع ان يكون ما ذكرنا
علة الاباحة وكذلك ما ذكرت فيكون للاباحة علتان احدهما انه لا تاثير فيه للاكل والاخرى
انه يوخذ منه في حال الحيوة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى عللناه بما وصفنا
وجب قياس الجلد عليه واذا عللته بما وصفت كان مقصورا الحكم على المعلول وقد روى الحكم
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب واحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز
معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التي قدمناها هي
في حد التواتر الموجب للعلم وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الاحاد وقد روى عاصم بن
علي عن قيس بن الربيع عن حبيب بن ابي ثابت عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب الينا
عمر بن الخطاب ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث ان عمر كتب اليهم
بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التي قدمنا بمثله ومن جهة اخرى انهما لو تساويا في النقل

لكان

لكان خبر الاباحة اولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه بالقبول ووجه اخر وهو ان عبد الله
ابن عكيم لو انفرد عن معارضة الاخبار التي قدمنا لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهابا قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى اهابا
وانما يسمى اديما فليس اذا في خبر عبد الله بن عكيم ما يوجب تحريمه بعد الدباغ واما قول الليث بن سعد
في اباحة جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج من اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه احد ومع ذلك مخالف
لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب لانه قبل الدباغ يسمى اهابا
والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظورا بقوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب
قال ابو بكر فان قال قائل قوله انما حرم من الميتة اكلها يدل على ان التحريم مقصور على الاكل
دون البيع قيل له فينبغي ان تجيز بيع لحمها لقوله انما حرم اكلها فاذا لم تجز بيع اللحم مع قوله انما حرم
اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ فان قال منعت بيع اللحم بقوله انما حرم اكلها قيل له وامنع بيع
الجلد بقوله حرمت عليكم الميتة لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جملته المدبوغ منه دون
غيره وايضا فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها
واكلوا اثمانها واذا كان الجلد قبل الدباغ محرم الاكل كتحريم اللحم وجب ان لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه
وكبيع سائر المحرمات لاعيانها كالخمر والدم ونحوهما واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر
اذا كان ميتة لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال دباغ الاديم ذكاته ولم يفرق
بين الكلب وغيره ولانه يلحقه الذكاة عندنا بالذبح فكان طاهرا فان قيل اذا كان نجسا في حال
الحيوة كيف يطهر بالدباغ قيل له كما يكون جلد الميتة نجسا ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاة
الذبح واما الخنزير فلا يلحقه الذكاة لانه محرم العين بمنزلة الدم والخمر فلا تعمل فيه الذكاة الا ترى
انه لا يجوز الانتفاع به في حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به في حال الحياة فليس هو محرم العين

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما اوجبا حظر لحمها وسائر اجزائها
وقد روى محمد بن اسحق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب

الصليب الذين يجمعون الاوداك قالوا يا رسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهي من الميتة وعكرها وانما
هي للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها
واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان تحريم الله تعالى اياها على الاطلاق قد
اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطا انه يدهن بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ
وقد ورد الاثر بتحريمه وامضى ظاهر الاية خطره ○

باب ٢٣ الفارة تموت في الدهن

قوله انما حرم عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لم يقتض تحريم ما مات فيه من المايعات وانما اقتضى
تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الاكل لسنة النبي صلى الله
عليه وسلم وهو ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة سئل النبي عليه السلم عن الفارة
تقع في السمن فقال ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مايعا فلا تقربوه وروى ابو
سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس
عن ميمونة ان فارة وقعت في سمن فماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم القوها وما حولها ثم كلوه
وروى عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر انه اخبره انه كان عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سأله رجل عن فارة وقعت في ودك لهم فقال اجامد هو قال
نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودككم قالوا يا رسول الله انه مايع قال فانتفعوا به
ولا تاكلوه فاطلق النبي عليه السلم جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل وهذا يقتضي جواز بيعه
لانه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبي صلى الله عليه وسلم شيا منه وروى عن ابي سعيد
وابن عمر وابي موسى الاشعري والحسن في اخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل
قال ابو موسى بيعوه ولا تطعموه ولا نعلم احدا من الفقها منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودبغ
الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند اصحابنا ايضا وبين عينه وحكي عن الشافعي ان بيعه لا يجوز ويجوز
الاستصباح به وقد روي في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم اطلاق الانتفاع من غير
تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على ان المحرم منه الاكل دون غيره وان بيعه جائز كما يجوز
بيع ساير الاشيا التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل والحمل اذ ليس لهذه الاشيا حق

في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وغير محرم العين فان قال قايل يجوز الانتفاع بام الولد
والمدبر ولا يجوز بيعهما قيل له هذا لا يلزم على ما ذكرنا لانا قيدنا المعنى بانه لا حق لما جاز الانتفاع
به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم اكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الاكل
ولا حق له في منع البيع واما المدبر وام الولد فانه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما
ابطال حقهما فلذلك منع بيعهما مع اطلاق ساير وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك
الميتة لانه محرم العين لحمها ممنوع الانتفاع به من ساير الوجوه وليس ما مات فيه الفارة من
المايعات بمحرم العين وانما هو محرم الاكل لمجاورته الميتة وساير وجوه المنافع مطلقة فيه سوى
الاكل وكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز اكله وكذلك
الرقيق يجوز بيعهم لساير منافعهم فقد دل قول النبي عليه السلم في امره بالقا الفارة وما حولها في
الجامد منه على معنيين احدهما ان ما كان نجسا في نفسه فانه ينجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفارة منه
بالنجاسة وانما حكم بالمجاورة لا ينجس ما جاوره اذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لانه لو
وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس ساير سمن الانا بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا اصل قد ثبت
بالسنة ودل ذلك على اختلاف مراتب النجاسة في التغليظ والتخفيف وانها ليست متساوية
المنازل فجاز من اجل ذلك ان يعتبر في بعضها اكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش
على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ ○

باب ٢٤ في القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر ابو جعفر الطحاوي قال سمعت ابا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن علي بن مسهر قال كنت عند
ابي حنيفة رحمه الله فاتاه ابن المبارك بهيه خراساني فسأله عن رجل جعل قدرا له فيها لحم على
النار فمر طير فوقع فيها فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ماذا ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان
اللحم يوكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول ولكنه عندنا على شريطة ان كان
وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع فيها في حال غليانها لم يوكل اللحم ولا المرق
فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة
اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانها وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده

بلبنٍ هذا رزين بالعارسية يعني الذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب
ابي حنيفة وقد ذكر ابو حنيفة علة فرقه بين وقوعه في الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال
ابن وهب عن ملك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فتموت فيها قال لا ارى ان يؤكل تلك القدر
لان الميتة قد اختلط بها ما كان في القدر وقال الاوزاعي يغسل اللحم ويوكل وقال الليث
ابن سعد لا يوكل ذلك اللحم حتى يغسل مرارا او يغلى على النار حتى يذهب كل ما كان فيها وقد روى
ابن المبارك عن عمر بن عبد الله الباهلي قال حدثني عكرمة عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات
قال يهراق المرق ويوكل اللحم فلم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السايب بن
خباب انه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت وطبخت مع اللحم فسال ابن عباس
فقال اطرح الميتة وهرق المرق وكل اللحم فان كرهته فارسل الي منه عضوا او عضوين وهذا ايضا
لا دلالة له فيه على حال الغليان لانه جائز ان يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق
جاز فصحت فيه ٥ باب ٢٥

انفحة الميتة ولبنها

قال ابو حنيفة وانفحتها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال الثوري وابو يوسف ومحمد يكره
اللبن لانه في وعا نجس وكذلك الانفحة اذا كانت مايعة فان كانت جامدة فلا باس وقالوا
جميعا في البيضة اذا كانت من دجاجة ميتة لا باس بها وقال ملك وعبيد الله بن الحسن والشافعي
لا يحل اللبن في ضروع الميتة وقال الليث بن سعد لا يوكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة
وقال عبيد الله بن الحسن اكره ان ارخص فيها وقال ابو بكر اللبن لا يجوز ان يلحقه حكم الموت لانه
لا حيوة فيه ويدل عليه انه يوجد منها وهي حية فيوكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل الا بذكاة
الاصل كساير اعضا الشاة وايضا فان قوله نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا
سايغا للشاربين عام في ساير الالبان والمعنى ذلك شيئان احدهما ان اللبن لا يموت ولا يحله موت
الشاة والثاني انه لا ينجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعا ميتة فان قيل ما الفرق
بينه لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعا نجس وبينه اذا كان في ضرع الميتة قيل له الفصل
بينهما ان موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره مما خلقت فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين
على جواز اكل اللحم بما فيه من العروق مع العلم بمجاورة الدم كانت لدواخلها من غير تطهير

ولا

ولا غسل لها فدل ذلك على ان موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما حل فيه ودليل اخر وهو قوله تعالى
من بين فرث ودم لبنا خالصا سايغا للشاربين وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما ما قدمناه انفا
في صدر المسئلة في امضايه لبن الحية ولبن الميتة والثاني اخباره بخروجه من بين فرث ودم وهما
نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لانه موضع الخلقة كذلك كونه
في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك ايضا ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس
قال اتى النبي عليه السلم في غزوة الطايف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال اين يصنع هذا قالوا
بارض فارس قال اذكروا اسم الله عليه وكلوا ومعلوم ان ذبايح المجوس ميتة وقد اباح عليه السلم
اكلها مع العلم انها من صنعة اهل فارس وهم كانوا اذ ذاك مجوسا ولا ينعقد الجبن الا بانفحة
فثبت ذلك ان انفحة الميتة طاهرة وقد روى القسم بن الحكم عن غالب بن عبيد الله عن عطا بن ابي رباح
عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال ضعي
السكين واذكري اسم الله تعالى وكلي فاباح عليه السلم في هذا الحديث اكل الجميع منه ولم يفصل
بين ما صنع منه بانفحة ميتة او غيرها وقد روي عن علي وعمر وسلمن وعايشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله
وام سلمة والحسن بن علي اباحة اكل الجبن الذي فيه انفحة الميتة وقد دل ذلك على ان الانفحة طاهرة
وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفنا طهارة الانفحة وان كانت من ميتة ثبت طهارة لبن
الميتة واذا ثبت بما وصفنا من طهارة لبن الميتة وانفحتها وجب ان يكون ذلك حكم البيضة الخارجة
من الدجاجة الميتة لانها بين منها في حياتها وهي طاهرة لجواز اكلها فكذلك بعد موتها لانها
لو كانت من ما يحتاج الى ذكاة لما اباحها الذكاة الاصل كساير اعضايها لما كان شرط اباحتها
الدم لم يحل الا بذكاة الاصل باب ٣٦

شعر الميتة وصوفها

والعظم قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر والحسن ومحمد بن صلح وعبيد الله بن الحسن يجوز
الانتفاع بعظام الميتة ولا باس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يوجد منه في حال
الحيوة وقال الليث لا ينتفع بعصب الميتة ولا بعقبها ولا ارى باسا بالقرن والظلف ان ينتفع
به ولا باس بعظام الميتة وشعرها وصوفها وقال الشافعي لا ينتفع بعظم الميتة ولا الشعر
ولا الصوف حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمن بن عبد الرحمن الدمشقي

قال نا ابو شعيب السوسي قال نا الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة قال سمعت ام سلمة قالت سمعت
النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس بصوفها وشعرها وقرونها اذا
غسل بالماء حدثنا عبد الباقي بن قانع نا اسمعيل بن الفضل نا الحسن بن عمر قال نا عبد الله بن سلمة
عن ابن ابي ليلى عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال حدثني ابي انه كان عند النبي صلى الله عليه
وسلم فساله رجل عن الصلاة في الفراء والمساتق فقال واين الدباغ عنكم وروى يحيى الحماني قال نا
سيف بن هرون البرجمي عن سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سيل النبي
صلى الله عليه وسلم عن الفرا والجبن والسمن فقال ان الحلال الذي احل الله في القران والحرام الذي
حرم الله في القران وما سكت عنه فهو عفو منه قال ابو بكر ففي هذه الاخبار اباحة
الشعر والصوف والفرا والجبن من وجهين احدهما ما ذكرناه في حديث ام سلمة من النص على
اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفرا والمساتق والاخر ما ذكر
في حديث سلمان وفيه الدلالة على الاباحة من وجهين احدهما انه لو كان محرما لاجابه النبي عليه السلم
بالتحريم والثاني انه لم يذكر بتحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في
القران تحريم الشعر والصوف ونحوها بل فيه ما يوجب الاباحة وهو قوله والانعام خلقها
لكم فيها دف ومنافع والدف ما يتدفا به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة
الجميع من الميتة ومن الحي وقال الله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا
الى حين فعم الجميع بالاباحة من غير فصل بين المذكى وبين الميتة ومن حظر هذه الاشيا من الميتة احتج
بقوله حرمت عليكم الميتة وذلك اسم لها بجميع اجزايها فاذا كان الشعر والصوف والعظام
ونحوها من اجزايها اقتضت الاية تحريم جميعها فيقال له انما المراد بالاية ما يتاتى فيه الاكل
والدليل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فاخبر ان
التحريم مقصورا على ما يتاتى فيه الاكل وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما حرم من الميتة لحمها وفي
خبر اخر انما حرم اكلها فابان صلى الله عليه وسلم عن مراد الله تعالى بتحريم الميتة ولما لم يكن الشعر
والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من الماكول لم يتناولها التحريم ومن حيث خصصنا جلد
الميتة المدبوغ بالاباحة للاثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتاتى فيه

الاكل

الاكل من جملة التحريم بالاثار المروية فيها ومن ما قدمنا ذكره ويدل عليه من جهة اخرى وهي ان
جلد الميتة لما كان خرج بعد عن حد الاكل بالدباغ مبيحا له وجب ان يكون ذلك حكم ساير ما لا يتاتى
فيه الاكل منها من الشعر والصوف ويدل عليه ايضا ان الاخبار الواردة في اباحة الانتفاع بجلود
الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق واقتضى ذلك اباحة
الانتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتا في الصوف والشعر لبينه النبي
عليه السلم لعلمه بان الجلود لا تخلو من اجزا الحيوان ما فيه حيوة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم
الموت والدليل على ان الشعر ونحوه لا حياة فيه ان الحيوان لا يالم بقطعه ولو كان فيه حياة
لالم بقطعه كما يولمه قطع ساير اعضايه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والعظم والقرن
والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النما فيها لا يوجب لها حياة لان الشجر
والنبات ينميان ولا حيوة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضا
قول النبي صلى الله عليه وسلم ما بان من البهيمة وهي حية فهو ميتة وليس منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم
الموت فلو كانا مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لا يحل الا بذكاة الاصل كساير اعضا الحيوان فدل
ذلك على انه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة وقد روي عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب
وابرهيم اباحة شعر الميتة وصوفها وروي عن عطا كراهة شعر الميتة وعظام الفيل وعن طاوس
كراهة عظام الفيل وروي عن ابن عمر انه راى على رجل فروا فقال لو اعلم ذكاته لسرني ان يكون
لي منه ثوب وذكر انس ان عمر راى على رجل قلنسوة ثعلب فنزعها وقال ما يدريك لعله ما لم يذكا
وقد اختلف في جلود السباع فكرهها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين
وقد روى عطا عن ابن عباس وابو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الانتفاع بجلود السباع
وعن علي بن حسين والحسن وابرهيم والضحاك وابن سيرين لا باس بلبس جلود السباع وعن عطا عن عايشة
في الفرا دباغها ذكاتها وقال قايل روى قتادة عن ابي المليح عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن جلود السباع وقتادة عن ابي شيخ الهنائي ان معوية قال للنفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن سروج النمور ان تركب عليها قالوا نعم وقد تنازع اهل
العلم معنى هذين الخبرين فقال قايلون هذا نهي تحريم يقتضي تحريم لبسها على كل حال وقال الاخرون

هو وجه الكراهية والتشبه بزي العجم كما روى ابو اسحق عن هبيرة بن يريم عن علي قال نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب وعن لبس القسي وعن الثياب الحمر وما روي عن الصحابة في اباحة
لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على ان النهي على وجه الكراهة والتشبه بالعجم وقد تقدم
ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم في اباحة لبس الفرا والانتفاع بها وقوله
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الاديم ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل
على ان النهي عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم

باب ٣٧ تحريم الدم

قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وقال حرمت عليكم الميتة والدم فلو لم يرد في تحريمه غير هاتين
الايتين لاقتضى ذلك تحريم ساير الدما قليلها وكثيرها فلما قال في اية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا دل ذلك على ان المحرم من الدم هو المسفوح دون
غيره فان قال قايل قوله او دما مسفوحا خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الايتين الاخريين
عام في ساير الدما فوجب اجراوه على عمومه اذ ليس في الاية ما يخصه قيل له قوله او دما مسفوحا
فيه نفي للتحريم ساير الدما الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى
قوله او دما مسفوحا واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من ان يكون قوله انما حرم عليكم الميتة والدم
متاخرا عن قوله او دما مسفوحا او ان يكون نزلا معا فلما عدمنا تاريخ نزول الايتين وجب الحكم
بنزولهما معا فلا يثبت حينيذ تحريم الدم الا معقودا بهذه الصفة وهو ان يكون مسفوحا وقد
حدثنا ابو القسم عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد
الرزاق قال انا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الاية او دما مسفوحا
لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا
عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله او دما مسفوحا قال حرم من الدم ما كان مسفوحا
واما اللحم خالطه الدم فلا باس به وروى القسم بن محمد عن عايشة انها سيلت عن الدم يكون في اللحم
والمذبح فقالت انما نهى الله عن المسفوح ولا خلاف بين الفقها في جواز اكل اللحم مع بقا اجزا الدم
في العروق لانه غير مسفوح الا ترى انه متى صب عليه الما ظهرت تلك الاجزا فيه وليس هو

لحم

بمحرم اذ ليس هو مسفوحا ولما وصفنا قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والذباب ليس بنجس وقالوا
ايضا ان دم السمك ليس بنجس لانه يوكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث اذا تفاحش غسله وتغسل
دم الذباب ودم السمك وقال الشافعي لا ينقض الوضو الا ان يقع فيه نجاسة من دم او بول
او غيره فعم الدما كلها فان قال قايل حرمت عليكم الميتة والدم وقوله او دما مسفوحا يوجب
تحريم دم السمك لانه مسفوح قيل له هو مخصوص بقوله احلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد
فلما اباح السمك بما فيه من الدم من غير تسفيح وقد تلقى المسلمون هذا الخبر بالقبول في اباحة السمك
من غير اراقة دمه وجب تخصيص الاية في اباحة دم السمك اذ لو كان محظورا لما جاز دون اراقة
دمه كالشاة وساير الحيوان ذوات الدما

باب ٣٨ تحريم الخنزير

قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
وقال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
فنص في هذه الايات على تحريم لحم الخنزير وعقلت الامة من تاويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله
واللحم وان كان مخصوصا بالذكر فان المراد جميع اجزايه وانما خص اللحم بالذكر لانه اعظم منفعته
وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع افعاله في الصيد وخص القتل
بالذكر لانه اعظم ما يقصد به الصيد وكقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي اذ كان اعظم ما يبتغون به منافعهم والمعنى جميع الامور
الشاغلة عن الصلاة وانما نص على البيع تاكيدا للنهي عن الاشتغال عن الصلاة وكذلك خص لحم
الخنزير بالنهي تاكيدا لحكم تحريمه وحظر ساير اجزايه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزايه
وان كان النص خاصا في لحمه وقد اختلف الفقها في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال ابو حنيفة
ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة وقال
الاوزاعي لا باس بان يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز ان يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعي
لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير قال ابو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه
وكان ذلك تاكيد الحكم تحريمه على ما بينا جاز ان يقال ان التحريم قد تناول الشعر وغيره
وجايز ان يقال ان التحريم منصرف الى ما كان فيه الحيوة منه مما لم يوخذ منه واما الشعر

فانه لما لم يكن فيه حيوة لم يكن من اجزا الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما ليس في شعر الميتة وان حكم المذكا
والميتة في الشعر سوا الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فانما ذكر انه انما اجازه استحسانا
فهذا يدل على ان التحريم قد تناول عندهم جميعه بما عليه من الشعر وانما استحسنوا اجازة
الانتفاع بها للخرز دون جواز بيعه وشراه لما شاهدوا التابعين واهل العلم يقرون الاساكفة
على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم اجماعا من السلف في جواز الانتفاع
به وظهور العمل من العامة في شي مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب الحجة
عندهم وهذا مثل ما قالوا في اباحة دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم
لما يستعمله من الما ولا مقدار زمن لبثه فيه لان هذا كان ظاهرا مستفيضا في عهد السلف غير
منكر على فاعليه فصار ذلك اجماعا منهم وكذلك قالوا في الاستصناع انهم اجازوه لتعامل
الناس ومرادهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم النكير عليهم في استعماله فصار ذلك
اصلا في جوازه ونظاير ذلك كثيرة واختلف اهل العلم في خنزير الما فقال اصحابنا لا يوكل
وقال ابن ابي ليلى وملك والشافعي والاوزاعي لا باس باكل كل شي يكون في البحر وقال الشافعي
ولا باس بخنزير الما ومنهم من يسميه حمار الما وقال الليث لا يوكل انسان الما ولا خنزير الما
قال ابو بكر ظاهر قوله ولحم الخنزير موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الما لشمول
الاسم له فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذي يسمى بهذا الاسم على الاطلاق
وخنزير الما لا يطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيدا واسمه الذي يطلق عليه في العادة
حمار الما قيل له لا يخلو خنزير الما من ان يكون على خلقة خنزير البر وصفته او على غير ذلك
فان كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما في اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه في الما لا يغير حكمه
اذا كان في معناه وعلى خلقته الا ان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقة اخرى
غيرها او من اجلها سمي حمار الما وكانهم انما اجروا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم ان
احدا لم يغلطهم في التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناوله على الاطلاق
وتسميتهم اياه حمار الما لا يسلبه اسم الخنزير اذ جايز ان يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه
وبين خنزير البر وكذلك كلب الما وكلب البر سوا لا فرق بينهما اذ كان الاسم يتناول

الجميع

الجميع وان خالفه في بعض اوصافه

باب ٢٩ تحريم ما اهل لغير الله

قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله ولا اختلاف بين المسلمين
ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح فمن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبايح
عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصراني
اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطا ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقالوا ان
الله تعالى قد اباح اكل ذبايحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبايحهم وهو مذهب الاوزاعي والليث
ابن سعد ايضا وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وملك والشافعي لا توكل ذبايحهم التي
سموا عليها باسم المسيح وظاهر قوله وما اهل به لغير الله يوجب تحريمها اذا سمى عليها باسم غير الله
لان الاهلال به لغير الله يوجب تحريمها اذا سمى عليها باسم غير الله لان الاهلال به لغير الله هو
اظهار غير اسم الله ولم تفرق الاية بين تسميته المسيح عليه وبين تسميته غيره بعد ان يكون الاهلال
لغير الله تعالى وقوله في اية اخرى وما ذبح على النصب وعادة العرب في الذبايح للاوثان غير
مانع اعتبار عموم الاية فيما اقتضاه من تحريم ما سمي عليه غير الله تعالى وقد روي عطا بن
السايب عن زاذان وميسرة ان عليا قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا
تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون واما ما احتج
به القايلون باباحة ذلك لاباحة الله طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة
على ما ذكروا لان اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشريطة ان لا يهلوا به لغير الله اذ
كان الواجب علينا استعمال الايتين بمجموعهما وكانه قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل
لكم ما لم يهلوا به لغير الله عز وجل فان قال قايل ان النصراني اذا سمى الله فانما يريد به المسيح
فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير الله كذلك ينبغي
ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى من ارادته المسيح قيل له لا يجب ذلك
لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الاهلال هو اظهار القول فاذا اظهر غير الله لم
تحل ذبيحته لقوله وما اهل به لغير الله واذا اظهر اسم الله فغير جايز لنا حمله على انه اسم المسيح
عنده لان حكم الاسما ان تكون محمولة على حقايقها ولا يحمل على ما لم يقع الاسم عليه عندنا

ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمتنع ان يكون العباده علينا في اعتبار اظهار الاسلام دون اليقين
الاترى ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول عليه السلام كان حكمه حكم المسلمين مع
جواز اعتقاده للسنه المضاد للتوحيد وكذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقد
اعلمه الله تعالى ان في القوم منافقين يعتقدون غير ما يظهرون ولم يجرهم مع ذلك مجرى
سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به في احكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ما ظهر من امورهم
دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز ان يكون صحة ذكاة النصراني متعلقة باسم الله تعالى وانه
متى اظهر اسم المسيح لم تصح ذكاته كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبائحهم اسما اوثانهم

باب ذكر الضروره المبيحه لاكل الميته

قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وقال في ايه اخرى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
فذكر الله تعالى الضروره في هذه الايات واطلق الاباحه في بعضها لوجود الضروره من غير
شرط ولا صفه وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاقتضى ذلك
وقوع الاباحه بوجود الضروره في كل حال وجدت الضروره فيها واختلف اهل العلم في
معنى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقال ابن عباس والحسن ومسروق غير باغ في الميته ولا
عاد في الاكل وهو قول اصحابنا ومالك بن انس واباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين اكل الميته
عند الضروره كما اباحوه لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير اذا لم يخرج باغيا على امام
المسلمين ولم يكن سفره في معصيه فله ان ياكل الميته اذا اضطر اليها وان كان سفره في معصيه
او كان باغيا على الامام لم يجز له ان ياكل وهو قول الشافعي وقوله الا ما اضطررتم اليه يوجب
الاباحه للجميع من المطيعين والعصاه وقوله في الايه الاخرى غير باغ ولا عاد وقوله غير متجانف
لاثم لما كان محتملا ان يريد البغي والعدوان في الاكل واحتمل البغي على الامام او غيره
لم يجز لنا تخصيص عموم الايه الاخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يواطي معنى العموم من
غير تخصيص وايضا فقد اتفقوا انه لو لم يكن سفره في معصيه بل كان سفره لحج او غزو او تجاره

وكان

وكان مع ذلك باغيا على رجل باخذ ماله او عاديا في ترك صلاه او زكوه لم يكن ما هو عليه من
البغي والعدوان مانعا من استباحه الميته للضروره فثبت بذلك ان قوله غير باغ ولا عاد
لم يرد به انتفاء البغي والعدوان في سائر الوجوه وليس في الايه ذكر شي منه مخصوص فيوجب
ذلك كون اللفظ مجملا مفتقرا الى البيان فلا يجوز تخصيص الايه الاولى به لتعذر استعماله على حقيقته
وظاهره ومتى حملنا ذلك على البغي والتعدي في الاكل استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته فيما
اريد به وورد فيه وكان حمله على ذلك اولى من وجهين احدهما انه يكون مستعملا على عمومه والاخر
انا لا نوجب به تخصيص قوله الا ما اضطررتم اليه وكذلك غير متجانف لاثم لا يخلو من ان يريد
مجانبه سائر الماثم حتى يكون شرط الاباحه للمضطر ان يكون غير متجانف للماثم اصلا في الاكل
وغيره حتى ان كان مقيما على مزك رد مظلمه درهم او ترك الصلاه او صوم لم يسعه ان لا يحل له
الاكل او ان يكون قد جاز له الاكل مع كونه مقيما على ضرب من المعاصي بعد ان لا
يكون سفره في معصيه ولا خارجا على امام فاذا قد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصي لا يمنع
استباحته للميته عند الضروره ثبت ان ذلك ليس بمراد ثم يحتاج بعد ذلك في اثبات الماثم
التي يمنع الاستباحه الى دلاله من غير الايه وهذا يوجب اجمال اللفظ وافتقاره الى البيان
فيودي ذلك الى وقوف حكم الايه على بيان من غيرها ونحن متى امكننا استعمال حكم الايه وجب
علينا استعمالها وجه امكان استعمالها ما وصفنا من اثبات المراد بغيا وتعديا في الاكل
بان لا يتناول منها الا بمقدار ما يمسك الرمق ويزيل خوف التلف وايضا فقد قال الله عز
ولا تقتلوا انفسكم ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا لنفسه متلفا لها عند جميع اهل
العلم ولا خلاف في ذلك عندهم حكم العاصي والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الاكل
زياده على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سوا في استباحه الاكل عند الضروره
الا ترى انه لو امتنع من اكل طعام مباح معه حتى مات كان عاصيا لله تعالى وان كان باغيا على
الامام خارجا في سفر معصيه والميته عند الضروره بمنزله المذكى في حال الامكان والسعه
فان قيل قد يمكنه الوصول الى استباحه اكل الميته بالتوبه فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه
قيل له اجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجنايه على نفسه بترك الاكل وان لم يتب لان

ترك التوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا العاصي متى ترك الاكل في حال الضرورة حتى مات كان مرتكبا
لضربين من المعصية احدهما خروجه في معصية والثاني جنايته على نفسه بترك الاكل وايضا فالمطيع
والعاصي لا يختلفان فيما يحل لهما من الماكولات او يحرم الا ترى ان ساير الماكولات التي هي مباحة
للمطيعين هي مباحة ايضا للعصاة كساير الاطعمة والاشربة المباحة وكذلك ما حرم من الاطعمة
والاشربة لا يختلف في تحريمه حكم العصاة والمطيعين فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة
وجب ان يكون كذلك حكم العصاة فيها كساير الاطعمة المباحة في غير حال الضرورة فان قال قايل
اباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصي قيل له قد انتظمت هذه المعارضة الخطا من
وجهين احدهما قولك ان اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك خطا لان اكل الميتة فرض على المضطر
والاضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترك
اكل الخبز وشرب الما في حال الامكان حتى مات فيكون عاصيا لله تعالى جانيا على نفسه ولا خلاف
في ان هذا حكم المضطر الى الميتة غير الباغي فقول القايل ان اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة
قوله لو قال ان اباحة اكل الخبز وشرب الما رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا احد يعقل لان
الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصي والمطيع
في اكل الخبز وشرب الما كذلك في اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الاخر من الخطا فهو قولك
انه لا رخصة لعاص وهذه قضية فاسدة باجماع المسلمين لانهم يرخصون للمقيم العاصي في
الافطار في رمضان اذا كان مريضا وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الما
ويرخصون للمقيم العاصي ان يمسح يوما وليلة وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمقيم
يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع فبان بما وصفنا
فساد هذه المقالة وقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وقوله فمن اضطر في مخمصة
غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغني عنه الكلام وذلك
لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله فلا اثم عليه وقوله فان الله غفور
رحيم جزاء له وقوله فمن اضطر لا بد له من خبر به يتم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقا بنفس
الضرورة وخبره الذي يتم به الكلام ضميره وهو الاكل وكان تقديره فمن اضطر فاكل فلا اثم

عليه

عليه قوله غير باغ ولا عاد على قول من يقول باغ في الميتة ولا عاد في الاكل فيكون البغي والعدوان حالا
للاكل وتقديره على قول من يقول غير باغ على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فاكل
فلا اثم عليه فيكون البغي والعدوان حالا له عند الضرورة قبل ان ياكل فلا يكون ذلك صفة للاكل
وعند الاولين يكون صفة للاكل والحذف في هذا الموضع كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر والمعنى فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف
ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على البغي والعدوان في الاكل اولى منه على
المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين ذكر في الاية محذوفا ولا مذكورا وفي الاية حذف الاكل
فحمله على ما في مقتضى الاية بان يكون حالا له اولى فيه وصفة اولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ
لا محذوفا ولا مذكورا واما قوله الا ما اضطررتم اليه فلا ضمير فيه ولا حذف لانه لفظ
مستغن بنفسه اذ هو استثنا من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة
هاهنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضايه بتركه الاكل وقد انطوى تحته معنيان
احدهما ان يحصل في موضع لا يجد غير الميتة والثاني ان يكون غيرها موجودا ولكنه اكره على
اكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه او تلف بعض اعضايه وكلا المعنيين مراد بالاية
عندنا لاحتمالها لهما وقد روي عن مجاهد انه تاولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان
المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة
الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه وكذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميتة فلم ياكلها
حتى قتل كان عاصيا لله تعالى كمن اضطر الى ميتة بان عدم غيرها من الماكول فلم ياكل حتى مات
كان عاصيا لله تعالى كمن ترك الطعام والشراب وهو واجد لهما حتى مات فيموت عاصيا لله
تعالى بتركه الاكل لان اكل الميتة مباح في حال الضرورة كساير الاطعمة في غير حال الضرورة

باب المضطر الى شرب الخمر

٣١

قال ابو بكر وقد اختلف في المضطر الى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير الطع المضطر الى شرب

يشربها وهو قول أصحابنا جميعا وإنما يشرب منها مقدار ما يمسك رمقه إذا كان يرد عطشه وقال
الحارث العكلي ومكحول لا يشرب لأنه يزيده عطشا وقال مالك والشافعي لا يشرب لأنها لا تزيده
إلا عطشا وجوعا وقال الشافعي ولأنها تذهب بالعقل وقال مالك إنما ذكرت الضرورة
في الميتة ولم تذكر في الخمر قال أبو بكر قول من قال إنها لا تزيد إلا ضراوة العطش والجوع
لا معنى له من وجهين أحدهما أنه معلوم من حالها ومن أهل الذمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء
دهرا اكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم في ذلك غير المعقول المتعالم من حال شاربها والوجه
الآخر أنه إن كان كذلك كان الواجب أن يحيل مسئلة السائل عنه ويقول إن الضرورة لا
تقع إلى شرب الخمر وأما قول الشافعي إنها تذهب في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لأنه
سئل عن القليل الذي لا يذهب بالعقل إذا اضطر إليه وأما قول مالك إن الضرورة
إنما ذكرت في الميتة وما ذكرها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله وقد
فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله
في قوله يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير وقوله قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر
منها وما بطن والإثم وقال إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه وذلك يقتضي التحريم والضرورة المذكورة في هذه الآية منتظمة لسائر المحرمات
ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى في إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلها وخوف التلف في تركها
وذلك موجود في سائر المحرمات وجب أن يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة

باب ٣٢ في مقدار ما يأكل المضطر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي فيما رواه عنه المزني لا يأكل المضطر من الميتة
إلا مقدار ما يمسك رمقه وروى ابن وهب عن مالك أنه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها
فإن وجد عنها غنى طرحها وقال عبيد الله بن الحسن العنبري يأكل من الميتة ما يسد جوعته قال
أبو بكر قال الله تعالى إلا ما اضطررتم إليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد فعلق الإباحة بوجود
الضرورة والضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على بعض أعضائه فمتى أكل
منه بمقدار ما يزول عنه معه خوف الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في

ذلك

ذلك بسد الجوعة لأن الجوع في الابتداء لا يبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه وأيضا قوله
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقد بينا أن المراد فيه غير باغ في الأكل ولا متعد فيه ومعلوم أنه
لم يرد به الأكل منها فوق الشبع لأن الأكل فوق الشبع محظور في الميتة وغيرها من المباحات
فوجب أن يكون المراد غير باغ في الأكل منها مقدار الشبع فيكون البغي والتعدي واقعين في أكله
منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاص الميتة بهذا الوصف وتعلق الإباحة بهذه
الشريطة فائدة وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زوال خوف الضرر ويدل على ذلك أيضا أنه
لو كان معه من الطعام بمقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة ثم إذا أكل
ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة وكذلك إذا أكل من الميتة ما زال
معه خوف الضرر حرم عليه أكلها إذ ليس أكل الميتة بأولى بإباحة الأكل بعد زوال الضرورة
من الطعام الذي هو مباح في الأصل وقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية الليثي أن رجلا
سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إنا نكون بالأرض تصيبنا المخمصة فمتى تحل لنا الميتة فقال
ما لم تصطبحوا أو تغتبقوا أو تحتفئوا بها بقلا فشأنكم بها فلم يبح لهم الميتة إلا إذا لم يجدوا
صبوحا وهو شرب الغداة أو غبوقا وهو شرب العشاء أو يجدوا بقلا يأكلونه لأن من وجد
غداء أو عشاء أو بقلا دل على معنيين أحدهما أن الضرورة هي المبيحة للميتة دون حال المضطر
في كونه مطيعا أو عاصيا إذ لم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم للسائل بين حال المطيع والعاصي
في إباحته بل سوى بينهما والثاني أن إباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر

باب ٣٣ هل في المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الآية قيل في قوله ليس
البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق أنه يريد به اليهود والنصارى حين أنكرت نسخ القبلة
فأعلم الله تعالى أنما هو طاعة الله واتباع أمره لا في التوجه إلى المشرق والمغرب إذ لم يكن
فيه اتباع أمره وأن طاعة الله الآن في التوجه إلى الكعبة إذ كان التوجه إلى غيرها منسوخا
وقوله ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر قيل إن فيه حذفا ومعناه أن البر بر من آمن بالله
وقيل إنه أراد به أن البار من آمن بالله كقول الشاعر ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت فإنما هي إقبال وإدبار

يعني مقبله ومدبره وقوله وآتى المال على حبه يعني ان البار من آتى المال على حبه قيل فيه انه يعني
حب المال كقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقيل انه يعني حب الايتاء وان لا يكون
متسخطا عند الاعطاء ويحتمل ان يكون اراد على حب الله تعالى كقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني وجائز ان يكون مراده جميع هذه الوجوه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في
ذلك ما يدل على انه قد اراد حب المال وهو ما رواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع
عن ابي زرعة عن ابي هريرة قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اي
الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح تخشى الفقر وتامل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم
قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان وحدثنا ابو القسم عبد الله بن محمد بن اسحق
المروزي قال ثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال ثنا عبد الرزاق قال انا الثوري عن زبيد
عن مرة عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى وآتى المال على حبه قال وانت صحيح وانت صحيح
تامل العيش وتخشى الفقر وقوله وآتى المال على حبه ذوي القربى يحتمل ان يكون يريد به الصدقة
الواجبة ويحتمل ان يريد به التطوع وليس في ظاهر الآية دلالة على انها الواجبة وانما فيها
حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها وذلك لان اكثر ما فيها انها من البر وهذا لفظ
منطوي على الفرض والنفل الا ان في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل انه لم يرد به الزكاة
لقوله عز وجل واقام الصلاة وآتى الزكاة فلما عطف الزكاة عليها دل على انه لم يرد الزكاة بالصدقة
المذكورة قبلها ومن الناس من يقول اراد به حقوقا واجبة في المال سوى الزكاة نحو وجوب صلة
الرحم اذا وجده ذا ضر شديد ونحو ان يرى من قد اجهده الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه
ان يعطيه ما يسد جوعته وقد روى شريك عن ابي حمزة عن عامر عن فاطمة ابنة قيس عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال في المال حق سوى الزكاة وتلا ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق
والمغرب الآية وروى سفين عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذكر الابل فقال
ان فيها حقا فسئل عن ذلك فقال اطراق فحلها واعارة دلوها ومنحة سمينها فذكر في هذين الخبرين
ان في المال حقا سوى الزكاة ومن في الحديث الاول انه تاويل قوله ليس البر ان تولوا وجوهكم
الآية وجائز ان يريد بقوله في المال حق سوى الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالانفاق على

ذوي المحارم الفقراء ويحكم الحاكم به عليه للوالدين وذوي محارمه اذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب
وجائز ان يريد به ما يلزمه من اطعام الجائع المضطر وجائز ان يريد به حقا مندوبا اليه لا واجبا
اذ ليس قوله في المال حق يقتضي الوجوب اذ من الحقوق ما هو ندب ومنها ما هو فرض وقد
حدثنا عبد الباقي بن قانع ثنا احمد بن حماد بن سفين قال ثنا كثير بن عبيد ثنا بقية عن رجل من بني
تميم يكنى ابا عبد الله عن الضبي السعدي عن مسروق عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
نسخت الزكاة كل صدقة وحدثنا عبد الباقي قال ثنا حسين بن اسحق التستري قال ثنا علي بن
سعيد قال ثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن علي قال نسخت
الزكاة كل صدقة فان صح هذا الحديث عن النبي عليه السلام فسائر الصدقات الواجبة منسوخة
بالزكاة وان لم يصح ذلك مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم لجهالة راويه فان حديث علي عليه السلم
حسن السند وهو يوجب ايضا اثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكاة وذلك
لا يعلم الا من طريق التوقيف فيعلم بذلك ان ما قاله علي هو توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اياه
عليه وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء باسباب من
قبل من تجب عليه يقتضي لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى
واليتامى والمساكين فارزقوهم منه ونحو ما روي في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة
في المال عن سبب من قبله واما ما ذكرنا من الحقوق التي تلزم من نحو الانفاق على ذوي الارحام
عند العجز عن التكسب وما يلزم من اطعام المضطر فان هذه فروض لازمة ثابتة غير
منسوخة بالزكاة وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبها
ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة
الفطر وقد روى الواقدي عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهري عن عروة عن عائشة
قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكوة الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة
لم يامرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها وهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة
لا ينفي بقاء لزوم الصدقة وعلى ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر لانه

لا خلاف بين السلف في ان حم السجدة مكية وانها من اوايل ما نزل من القران وفيها وعيد تارك
الزكاة عند قوله لا يوتون الزكاة وهم بالاخرة هم كافرون والامر بصدقة الفطر انما
كان بالمدينة فدل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روي عن ابن عمر ومجاهد
في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده انها محكمة وانه حق واجب عند القوم غير الزكاة واما
الحقوق التي تجب باسباب من قبل العبد نحو الكفارات والنذور فلا خلاف ان الزكاة لم تنسخها
واليتامى المراد دون بالاب هم الصغار الفقرا الذين قد مات اباوهم والمساكين مختلف فيه وسنذكر
ذلك في سورة براة ان شا الله تعالى وابن السبيل روي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه
الضيف والقول الاول اشبه لانه انما سمي ابن السبيل لانه على الطريق كما قيل للطير ابن ماء لملازمته
له قال ذو الرمة ورد اعتسافا والثريا كانها على قمة الراس ابن ماء محلق
والسايلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى وفي اموالهم حق للسايل والمحروم حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان قال حدثنا مصعب بن محمد قال
حدثنا يعلى بن ابي يحيى عن فاطمة بنت حسين عن حسين بن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسايل
حق وان جا على فرس حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك قال حدثنا ابو الجماهر
قال حدثنا عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
اعطوا السايل حقه وان اتى على فرس

باب ٣٤ القصاص

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى كلام مكتف بنفسه غير مفتقر
الى ما بعده الا ترى انه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه واقتضى ظاهره وجوب القصاص
على المومنين في جميع القتلى والقصاص هو ان يفعل به مثل ما فعل به من قولك اقتص اثر فلان اذا
فعل مثل فعله وقال الله تعالى فارتدا على اثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي
اثره وقوله كتب عليكم معناه فرض عليكم كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات
يعني بها المفروضات فانتظمت الاية ايجاب القصاص على المومنين اذا قتلوا من قتلوا من ساير
المقتولين لعموم لفظ المقتولين والخصوص انما هو في القاتلين لانه لا يكون القصاص مكتوبا

عليهم

عليهم الا وهم قاتلون فاقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمدا الا من خصه الدليل سوا
كان المقتول عبدا او ذميا او ذكرا او انثى لشمول لفظ القتلى للجميع وليس توجيه الخطاب الى المومنين
بايجاب القصاص عليهم عليهم في القتلى بموجب ان يكون القتلى مومنين لان علينا اتباع عموم اللفظ
ما لم تقم دلالة الخصوص وليس في الاية ما يوجب خصوص الحكم في القتلى دون بعض فان قال
قايل يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان احدهما قوله في نسق التلاوة فمن عفي له من اخيه
شيء فاتباع بالمعروف والكافر لا يكون اخا للمسلم فدل على ان الاية خاصة في قتلى المومنين والثاني
قوله الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه اذا كان
اول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ وذلك
نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو عموم في المطلقة ثلثا وما دونها ثم عطف
عليه قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن احق
بردهن في ذلك وهذا الحكم خاص في المطلق لما دون الثلث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم
اللفظ في ايجاب ثلثة قروء من العدة على جميعهن ونظاير ذلك كثير في القران والوجه الاخر
ان يريد الاخوة من طريق النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا واما قوله
الحر بالحر والعبد بالعبد فانه لا يوجب تخصيص عموم اللفظ في القتلى لانه اذا كان اول الخطاب
مكتفيا بنفسه غير مفتقر الى ما بعده لم يجز لنا ان نقصره عليه وقوله الحر بالحر انما هو بيان لما
تقدم ذكره على وجه التاكيد وذكر الحال التي خرج عليها الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقتادة
انه كان بين حيين من العرب قتال وكان لاحدهما طول على الاخر فقالوا لا نرضى الا ان نقتل
بالعبد منا الحر منكم وبالانثى منا الذكر منا فانزل الله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
الحر بالحر والعبد بالعبد مبطلا بذلك ما ارادوه وموكدا عليهم فرض القصاص على القاتل
دون غيره لانهم قد كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله تعالى عن ذلك وهو معنى ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتى الناس على الله يوم القيمة ثلثة رجل قتل غير قاتله
ورجل قتل في الحرم ورجل اخذ بذحول الجاهلية وايضا فان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يقتضي
لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ الا ترى ان قول النبي صلى الله عليه

بعض

وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذكره الاصناف الستة لم يوجب ان يكون حكم الربا مقصورا
عليها ولا نفي الربا عما عداها كذلك قوله الحر بالحر لا ينفي عموم اعتبار عموم اللفظ في قوله كتب
عليكم القصاص في القتلى ويدل على ان قوله الحر بالحر غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف
القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل الحر العبد بالحر ولم ينف موجب حكم اللفظ في جميع
القتلى فان قال قايل كيف يكون القصاص مفروضا والولي مخير بين العفو وبين القصاص قيل له لم يجعله
مفروضا على الولي وانما جعله فرضا على القاتل للولي بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى
وليس القصاص على الولي انما هو حق له وهذا لا ينفي وجوبه على القاتل وان كان الذي له القصاص
مخيرا فيه وهذه الاية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي والرجل بالمراه لما بينا من اقتضى اول
الخطاب ايجاب عموم القصاص في سائر القتلى وان تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب
الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتدا الخطاب في ايجاب القصاص ونظيرها
من الاي في ايجاب القصاص عاما قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فاقتضى
ذلك جميع المقتولين ظلما وجعل لاوليايهم سلطانا وهو القود لاتفاق الجميع على ان القود مراد
بذلك في الحر المسلم اذا قتل اخر مسلما فكان بمنزله قوله فقد جعلنا لوليه سلطانا قودا لان
ما حصل الاتفاق عليه من معنى الاية مراد وكانه منصوص عليها بلفظ السلطان وان كان
مجملا فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله ومن قتل مظلوما هو عموم يصح اعتباره
على حسب ظاهره ومقتضى لفظه ونظيرها ايضا من الاي قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس فاخبر ان ذلك كان مكتوبا على بني اسرايل وهو عموم في ايجاب القصاص
في سائر المقتولين وقد احتج ابو يوسف بذلك في قتل الحر بالعبد وهذا يدل على ان من مذهبه
ان شريعه من كان قبلنا من الانبيا ثابته علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول وليس
في القران ولا في السنه ما يوجب نسخ ذلك فوجب ان يكون حكمه ثابتا علينا على حسب ما
اقتضاه ظاهر لفظه من ايجاب القصاص في سائر الانفس ونظيره ايضا قوله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لان من قتل وليه يكون معتدى عليه وذلك
عموم في سائر القتلى وكذلك قوله وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يقتضي عمومه

وجوب

وجوب القصاص في الحر والعبد والذكر والانثى والمسلم والذمي ۝ مسـئلـة في
قتل الحر بالعبد قال ابو بكر وقد اختلف الفقها في القصاص بين الاحرار والعبيد
فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد رحمهم الله لا قصاص بين الاحرار والعبيد الا في
الانفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر وقال ابن ابي ليلى القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات
التي تستطيع فيها القصاص وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود في شي من الجراح
والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد وقال الليث اذا كان العبد هو الجاني اقتص منه
ولا يقتص من الحر للعبد وقال اذا قتل العبد الحر فلولي المقتول ان ياخذ بها نفس العبد القاتل
فيكون له واذا جنى على الحر فيما دون النفس فللمجروح القصاص ان شا وقال الشافعي من جرى
عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون
النفس وجه دلاله الايه في وجوب القصاص بين الاحرار والعبيد في النفس لان
الايه مقصوره الحكم على ذكر القتلى وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا
من عموم اي القران في شان القتلى والعقوبه والاعتدا تقتضي قتل الحر بالعبد ومن جهه اتفاق
الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لان العبد قد ثبت انه مراد بالايه والايه لم
تفرق من مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيهما جميعا ويدل على ذلك ايضا
قوله ولكم في القصاص حياه يا اولي الالباب فاخبر انه اوجب القصاص لان فيه حياه لنا
وذلك خطاب شامل للعبد والحر لان صفه اولي الالباب تشملهم جميعا فاذا كانت العله
موجوده في الجميع لم يجز الاقتصار بحكمها على بعض من هي موجوده فيه دون غيره ويدل
عليه من جهه السنه قول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافا دماوهم وهو عام في العبيد
والاحرار فلا يخص منه شي الا بدلاله ويدل من وجه اخر وهو اتفاق الجميع على ان العبد
اذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك اذا كان مقتولا لانه لم يفرق بينه اذا كان قاتلا
او مقتولا فان قيل لما قال في سياق الحديث ويسعى بذمتهم ادناهم وهو يعني العبد دل
على انه لم يرده باول الخطاب قيل له هذا غلط من قبل انه لا خلاف ان العبد مرادا اذا
كان قاتلا كذلك لا يمنعه ارادته اذا كان مقتولا على ان قوله ويسعى بذمتهم ادناهم ليس فيه

تخصيص عبد من غيرهم وانما المراد اذا هم عدا هو كقوله واحد منهم ولا تعلق لذلك في ايجاب
اقتضا حكم اول اللفظ على الحر دون العبد وعلى انه لو قال ويسعى بذمتهم عبيدهم لم يوجب
تخصيص حكمه وفي مكافاة دمه لدم الحر لان ذلك حكم اخر استانف له ذكرا وخص به العبد
ليدل على ان غير العبد اولى بالسعي بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بالذكر في هذا الحكم
لم يوجب ان يكون مخصوصا دون الاخر فان لا يوجب تخصيص حكم القصاص اولى فان قيل
قوله المسلمون تتكافا دماوهم يقتضي التماثل في الدما وليس العبد مثلا للحر قيل له فقد جعله
النبي صلى الله عليه وسلم مثلا له في الدم اذ علق حكم التكافي منهم بالاسلام ومن قال ليس هو
مكافيا له فهو خارج عن حكم النبي صلى الله عليه وسلم مخالف بغير دلالة ويدل عليه ايضا ما
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفين عن الاعمش
عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم
رجل مسلم يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله الا في احدى ثلث نفر التارك للاسلام
المفارق للجماعه والثيب الزاني والنفس بالنفس فلم يفرق بين الحر والعبد واوجب القصاص
في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله تعالى مما كتبه على بني اسرايل يحوي هذا الخبر معنيين
احدهما ان ما كان على بني اسرايل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني انه مكتف بنفسه في ايجاب
القصاص عاما في ساير النفوس ويدل عليه ايضا من جهة السنه ما حدثنا عبد الباقي
ابن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمن العسكري ابو معويه عن اسمعيل
ابن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد
قود الا ان يعفوا ولي المقتول فقد دل على الخبر على معنيين احدهما ايجاب القود في كل عبد
واوجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني انه نفى به وجوب المال لانه لو وجب المال مع
القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه ويدل عليه من جهة النظر ان العبد
محقون الدم حقنا لا ترفعه مضي الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبي
فوجب القصاص بينهما وكما يجب على العبد اذا قتل حرا بهذه العله كذلك اذا قتله الحر لوجود
فيه وايضا فان من منع ان يقاد الحر بالعبد فانما منعه لنقصان الرق الذي فيه ولا اعتبار

بالمساواه

بالمساواه في الانفس وانما تعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا رجلا
قتلوا به ولم تعتبر المساواه وكذلك لو ان رجلا صحيح الجسم سليم الاعضا قتل رجلا مفلوجا
مريضا مدنفا مقطوع الاعضا قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمراه مع نقصان عقلها ودينها
ونقصان ديتها عن دية الرجل فثبت بذلك ان الاعتبار بالمساواه في ايجاب القصاص في
الانفس وان الكامل يقاد منه الناقص وليس ذلك حكم ما دون النفس لانهم لا يختلفون انه
لا يوخذ اليد الصحيحه بالشلا وتوخذ النفس الصحيحه بالسقيمه وروي ليث عن الحكم
ان عليا وابن مسعود قالا من قتل عبدا متعمدا فهو قود

باب ٣٥ قتل المولى لعبده

وقد اختلف في قتل المولى لعبده فقال قايلون وهم شواذ يقتل به وقال عامه الفقها لا يقتل
به فمن قتله احتج بظاهر قوله كتب عليكم القصاص في القتلى على نحو ما احتججنا به في قتل
الحر بالعبد وقوله النفس بالنفس وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وقوله المسلمون
تتكافا دماوهم وقد روي حديث سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه فاما ظواهر الاي فلا حجه لهم فيها لان الله
تعالى انما جعل للولي بقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وولي العبد
هو مولاه في حيوته وبعد وفاته لان العبد لا يملك شيا وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة
الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو الولي لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو
بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لان ما يحصل للوارث انما ينتقل عن
ملك الموروث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيا
فينتقل الى مولاه الا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك
وكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فانما يستحقه مولاه
دونه فلم يجز من اجل ذلك ايجاب القصاص على مولاه بقتله اياه ويدل على ان العبد لا يثبت
له ذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي فنفى بذلك ملك العبد
نفيا عاما عن كل شي فلم يجز ان يثبت له بذلك القود على احد فاذا لم يثبت له ذلك لاجل انه

ملك لغيره والمولى اذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحر
لان الحر يثبت له القصاص ومن جهته ينتقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر مواريثهم
فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرث القود وكان القود لمن يرثه منهم فان قال قائل ليس دم العبد في
هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبي فيه
قيل له ان المولى ان لم يملك قتله ولا الاقرار عليه به فانه وليه وهو المستحق للقصاص على
قاتله اذا كان اجنبيا من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث الا ترى انه المستحق
للقود على قاتله دون اقربائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل
لم يجز ان يستحق القود عن نفسه فاستحال من اجل ذلك وجوب القود له على نفسه وايضا
قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه لا يجوز ان يكون خطابا للمولى اذا كان هو المعتدي بقتل
عبده لانه وان كان معتديا على نفسه بقتل عبده واتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود
من نفسه وغير جائز ان يكون غيره مخاطبا باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى
انما اوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره فان قال يقتص الامام منه كما يقتص ممن قتل رجلا لا
وارث له قيل له انما يقوم الامام بما يثبت من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين
لميراثه والعبد لا يورث فيثبت الحق في الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز ان
يثبت ذلك للامام الا ترى انه لو قتل العبد خطا كان المولى هو المستحق لقيمته على قاتله
دون سائر المسلمين ودون الامام وان الحر الذي لا وارث له لو قتل خطا كانت ديته لبيت المال
فكذلك القود لو ثبت على المولى لما استحقه الامام وكان المولى هو الذي يستحقه ويستحيل
ثبوت ذلك له على نفسه فبطل واما الحديث الذي روي فيه فانه معارض بضده وهو ما
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا المعمري قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلي قال حدثنا ضمرة بن ربيعة
عن ابن عياش عن الاوزاعي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا قتل عبده متعمدا فجلده النبي
صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقده به فهذا الخبر طارد لما اثبته خبر
سمرة بن جندب الذي احتجوا به مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الاي ومعانيها من ايجاب الله تعالى
القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله تعالى لا يقدر على شيء ولو انفرد خبر سمرة عن معارضه

الخبر

الخبر الذي رويناه لما جاز القطع به لاحتماله لغير ظاهره وهو انه جائز ان يكون رجل اعتق عبده
ثم قتله او جدعه او لم يقدم على ذلك ولكنه هدده فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال من
قتل عبده قتلناه يعني المعتق الذي كان عبده وهذا الاطلاق سائغ في اللغة والعادة وقد قال
النبي عليه السلام لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر ارجع فناد الا ان العبد نام وقد كان حرا في
ذلك الوقت وقال عليه السلام ادعوا لي هذا العبد الا نظر يعني شريحا حين قضى في ابني عم
احدهما اخ لام بان الميراث للاخ من الام لانه قد كان جرى عليه رق في الجاهلية فسماه
بذلك وقال الله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم والمراد الذين كانوا يتامى وقال النبي
صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة في نفسها والمعنى التي كانت يتيمة فلا يمتنع ان يكون
مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفنا فمن كان عبدا فاعتق وازال
بهذا توهم من توهم لو ظن ان مولى النعمة لا يقاد بمولاه الاسفل كما لا يقاد الوالد بولده وقد
كان جائزا ان يسبق الى ظن بعض الناس ان لا يقاد به لان النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل حق
مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله عليه السلام لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه فجعل عتقه لابيه كفاء لحقه ومساويا لما له عنده ونعمته لديه

باب القصاص بين الرجال والنساء ٣٦

قال الله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقال ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
وظاهر ذلك ما ذكر من ظواهر الاي الموجبة للقصاص من العبيد والاحرار في الانفس
موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء الا في الانفس وروي
عن ابن شبرمة رواية اخرى ان بينهم قصاصا فيما دون النفس وقال ابن ابي ليلى ومالك والثوري
والليث والاوزاعي والشافعي القصاص فيما بين الرجال والنساء في النفس وما دونها الا
ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتي اذا قتلت امرأة
رجلا قتلت واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان اصابته بجراحة وان كان هو الذي قتلها
او جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شيء قال ابو بكر وقد روي عن السلف اختلاف

في ذلك فروى قتاده عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل نفرا من اهل صنعا بامراه اقادهم بها وروى عن
عطا والشعبي ومحمد بن سيرين انه تقتل بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن
علي وعبد الله قالا اذا قتل الرجل المراه متعمدا فهو بها قود وروى عن عطا والشعبي والحسن البصري
ان عليا قال ان شاوا قتلوه وادوا نصف الديه وان شاوا اخذوا نصف ديه الرجل وروى اشعث عن
الحسن في امراه قتلت رجلا عمدا قال تقتل ويودوا نصف الديه قال ابو بكر ما روي عن علي عليه
السلام من القولين في ذلك مرسل لان احدا من رواته لم يسمع من علي شيا ولو ثبت الروايتان
لكان سبيلهما ان يتعارضا ويسقطا وكانه لم يرو عنه في ذلك شي وعلى ان روايه الحكم في ايجاب
القود دون المال اولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى
وساير الاي الموجبه للقود ليس في شي منها ذكر الديه وغير جايز ان تزيد في النص الا بنص مثله
لان الزياده في النص توجب النسخ حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابرهيم بن عبد الله قال
حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري قال حدثنا حميد عن انس بن ملك ان الربيع بنت النضر لطمت جاريه فكسرت
ثنيتها فعرض عليهم الارش فابوا واتوا النبي صلى الله عليه وسلم فامرهم بالقصاص فجا اخوها انس
ابن النضر فقال يا رسول الله تكسر سن الربيع لا والذي بعثك بالحق فقال يا انس كتاب الله
القصاص فعفى القوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره
فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الذي في كتاب الله القصاص دون المال فلا جايز اثبات المال
مع القصاص ومن جهه اخرى انه اذا لم يجب القصاص بنفس القتل فغير جايز ايجابه مع اعطا
المال لان المال حينيذ يصير بدلا من النفس وغير جايز قتل النفس بالمال الا ترى ان من رضي
بان يقتل ويعطي مالا يكون لوارثه لم يبح ذلك ولم يجز ان يستحق النفس بالمال فبطل ان يكون
القصاص موقوفا على اعطا المال واما مذهب الحسن وقول عثمن البتي في ان المراه اذا كانت
القاتله قتلت واخذ من مالها نصف الديه فقوله يرده ظاهر الاي الموجبه للقصاص ويوجب
زياده حكم غير مذكور فيها وقد روى قتاده عن انس ان يهوديا قتل جاريه وعليها اوضاح لها
فاتي به النبي صلى الله عليه وسلم فقتله بها وروى الزهري عن ابي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن
جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمراه وايضا قد ثبت عن عمر بن الخطاب

مر

قتل جماعه رجال بالمراه الواحده من غير خلاف ظهر من احد من نظرايه مع استفاضته ذلك
وشهرته عنه ومثله يكون اجماعا ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ما قدمنا من سقوط
اعتبار المساواه بالنفس والصحيحه الاعضا بسقيمها وقتل العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا
يدل على سقوط اعتبار المساواه في النفوس واما ما دون النفس فان اعتبار المساواه واجب فيه
والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع اخذ اليد الصحيحه بالشلا ولذلك لم يوجب اصحابنا القصاص بين
الرجال والنسا فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والاحرار لان ما دون النفس من اعضايها
غير متساويه فان قال قايل فهلا قطعت يد العبد ويد المراه بيد الرجل كما قطعت اليد الشلا
بالصحيحه قيل له انما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف احكامها لا من جهه النقص فصار
كاليسرى لا توخذ باليمنى واوجب اصحابنا القصاص بين النسا فيما دون النفس لتساوي اعضايهما
من غير اختلاف في احكامهما ولم يوجب القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لان تساويهما
انما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كما لا نقطع اليد من نصف الساعد لان الوصول الى علمه
من طريق الاجتهاد وعندهم ان اعضا العبد حكمها حكم الاموال في جميع الوجوه فلا تلزم العاقله
منها شي وانما يلزم الجاني في ماله وليس كذلك النفس لانها تلزم العاقله في الخطا وتجب فيها
الكفاره ففارقت الجنايات على الاموال

باب ٣٧ قتل المومن بالكافر

قال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد وابن ابي ليلى وعثمن البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمه
والثوري والاوزاعي والشافعي لا يقتل وقال ملك والليث بن سعد ان قتله غيله قتل به والا لم
يقتل قال ابو بكر ساير ما قدمنا من ظواهر الاي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا اذ لم تفرق
شي منها بين المسلم والذمي وقوله كتب عليكم القصاص في القتلى عام في الكل وكذلك قوله الحر
بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى وقوله في سياق الايه فمن عفي له من اخيه شي لا دلاله فيها
على خصوص اول الايه في المسلمين دون الكفار لاحتمال الاخوه من جهه النسب ولان عطف
بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجمله على ما بيناه فيما
سلف عند ذكرنا حكم الايه فكذلك قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس يقتضي
عمومه قتل المومن بالكافر لان شريعه من قبلنا من الانبيا ثابته علينا ما لم ينسخها الله تعالي

على لسان رسوله عليه السلام وتصير حينئذ شريعة للنبي صلى الله عليه وسلم وقال الله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ويدل على ان ما في هذه الاية وهي قوله النفس بالنفس
الى اخر ما ذكر هو شريعة لنبينا عليه السلام قول النبي عليه السلام في اجابة القصاص في
السن في حديث انس الذي قدمنا حين قال انس بن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص
وليس في كتاب الله السن بالسن الا في هذه الاية فابان النبي صلى الله عليه وسلم عن موجب حكم هذه
الاية علينا فلو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الانبيا بنفس ورودها لكان قوله كافيا في بيان
موجب حكم هذه الاية وانها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني اسرائيل فقد دل قول
النبي صلى الله عليه وسلم هذا على معنيين احدهما لزوم حكم الاية لنا وثبوته علينا والثاني اخبار
ان ظاهر الكتاب قد الزمنا هذا الحكم قبل اخبار النبي عليه السلم بذلك فدل ذلك على ما حكاه
الله تعالى في كتابه مما شرعه لغيره من الانبيا محكمه ثابت ما لم ينسخ واذا ثبت ما وصفنا
وليس في الاية فرق بين المسلم والكافر وجب اجرا حكمها عليهما ويدل عليه ايضا قوله عز وجل
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقد ثبت بالاتفاق ان السلطان المذكور في هذا
الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما ومن جهة السنة ما روى
الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح
مكة فقال الا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين ان يقتص او ياخذ الدية وروى ابو سعيد
المقبري عن ابي شريح الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمن وابن مسعود وعائشة
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلث زنا بعد احصان وكفر بعد ايمان
وقتل نفس بغير نفس وحديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمد قود وهذه الاخبار
يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي وروى ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن عبد الرحمن السلماني ان النبي
صلى الله عليه وسلم اقاد مسلما بذمي وقال انا احق من وفا بذمته وروى الطحاوي عن سليمن بن شعيب
قال ثنا يحيى بن سلام عن محمد بن ابي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وقد
روي عن عمر وعلي وعبد الله قتل المسلم بالذمي وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا علي بن الهيثم
ابن عمر الغزازي قال ثنا مسعود بن جويرية قال ثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون

عن ابي الجنوب الاسدي قال جا رجل من اهل الحيرة الى علي عليه السلم فقال يا امير المومنين رجل
من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجا الشهود فشهدوا وسال عنهم فزكوا فامر بالمسلم فاقعد واعطي
الحيري سيفا وقال اخرجوه معه الى الجبانة فليقتله وامكناه من السيف فتباطى الحيري فقال
له بعض اهله هل لك في الدية تعيش بها وتصنع عندنا يدا قال نعم فغمد السيف واقبل الى علي فقال
له علي لعلهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكني اخترت الدية فقال علي عليه السلم انت
اعلم ثم اقبل علي على القوم فقال اعطيناهم الذي اعطيناهم لتكون دماونا كدمائهم ودياتنا
كدياتهم وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا معاذ بن المثنى قال ثنا عمرو بن مرزوق قال ثنا شعبة
عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة ان رجلا من المسلمين قتل رجلا من العباديين فقدم اخوه
على عمر بن الخطاب فكتب عمر ان يقتل فجعلوا يقولون يا حنين اقتل فجعل يقول حتى ياتي الغيظ قال
فكتب عمر ان لا يقتل ويودى وروي في غير هذا الحديث ان الكتاب ورد بعد ان قتل وانه
انما كتب بان يسال الصلح على الدية حين كتب اليه انه من فرسان المسلمين وروى ابو بكر بن ابي شيبة
قال ثنا ابن ادريس عن ليث عن الحكم عن علي وعبد الله بن عبد الله بن مسعود قالا اذا قتل يهوديا
او نصرانيا قتل به وروى حميد الطويل عن ميمون بن مهران ان عمر بن عبد العزيز امر ان يقتل
مسلم بيهودي فقتل فهولا الثلثة اعلام الصحابة وقد روي ذلك عنهم وتابعهم عمر بن عبد
العزيز عليه ولا يعلم عن احد من نظرايهم خلافه واحتج مانعوا قتل المسلم بالذمي بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه قيس بن عباد وحارثة
ابن قدامة وابو جحيفة قيل لعلي بن ابي طالب عليه السلم هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد سوى القران فقال ما عهد الي الا كتاب في قراب سيفي وفيه المسلمون تتكافا دماوهم وهم يد على
من سواهم ولا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقد روي ابن
عمر ايضا ما حدثناه عبد الباقي بن قانع قال ثنا ادريس عبد الكريم الحداد قال ثنا محمد بن الصباح
ثنا سليمن بن الحكم قال ثنا القسم بن الوليد عن سنان بن الحرث عن طلحة بن مصرف عن مجاهد عن
عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده

وهذا الخبر ضروب من التاويل كلها توجب موافقة ما قدمنا ذكره من الاي والسنن احدها انه قد ذكر
ان ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل الجاهلية فقال
النبي عليه السلام الا ان كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مومن بكافر
ولا ذو عهد في عهده يعني والله اعلم بالكافر الذي قتله في الجاهلية وكان ذلك تفسيرا لقوله كل دم
كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي لانه مذكور في خطاب واحد في حديث وقد ذكر اهل
المغازي ان عهد الذمة على الجزية كان بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم
وبين المشركين عهود الى مدد لا انهم داخلون في ذمة الاسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة
لا يقتل مومن بكافر منصرفا الى الكافر المعاهدين اذ لم يكن هناك ذمي ينصرف الكلام اليه ويدل
عليه ولا ذو عهد في عهده وهذا يدل على ان عهودهم كانت الى مدد فلذلك قال ولا ذو عهد في عهده
كما قال تعالى فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقال فسيحوا في الارض اربعة اشهر وكان المشركون حينئذ
ضربين احدهما اهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم والاخر اهل عهد الى مدة
ولم يكن هناك اهل ذمة فانصرف الكلام الى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على احد هذين
الوصفين وفي فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على ان الحكم المذكور في نفي القصاص مقصور على
الحربي المعاهد دون الذمي وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذو عهد في عهده ومعلوم ان
قوله ولا ذو عهد في عهده غير مستقل بنفسه في ايجاب الفايدة لو انفرد عما قبله فهو اذا مفتقر
الى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي
المستامن فثبت ان مراده مقصور على الحربي وغير جايز ان يجعل الضمير ولا يقتل ذو عهد في عهده
من وجهين احدهما انه لما كان القتل المبتدا بذكره قتلا على وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه
سبيله ان يكون مضمرا في الثاني لم يجز لنا اثبات الضمير قتلا مطلقا اذ لم يتقدم في الخطاب ذكر
قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على وجه القود فوجب ان يكون هو المعني بقوله ولا ذو عهد
في عهده فصار تقديره ولا يقتل مومن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده بالكافر المذكور بديا
ولو اضمرنا قتلا مطلقا كنا مثبتين لضمير لم يجر له ذكر في الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك
وكان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربي كان قوله لا يقتل مومن بكافر بمنزلة

قوله

قوله لا يقتل مومن بكافر حربي فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي قتل المومن بالذمي والوجه
الاخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله ما دام في عهده فلو حملنا قوله ولا ذو عهد في عهده
على انه لا يقتل ذو عهد في عهده لاخلينا اللفظ من الفايدة وحكم كلام النبي صلى الله عليه وسلم حمله على
مقتضاه في الفايدة وغير جايز الغاؤه ولا اسقاط حكمه فان قال قايل قد روي في حديث ابي
جحيفة عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مومن بكافر ولم يذكر ذا العهد وهذا اللفظ يقتضي
قتل المومن بساير الكفار قيل له هو حديث واحد قد عزاه ابو جحيفة ايضا الى الصحيفة وكذلك
قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر ذي العهد فاما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم
يكن في الخبر دليل على انه حديث واحد لكان الواجب حملهما على انهما وردا معا وذلك لانه لم
يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في وقتين مرة مطلقا من غير ذكر ذي العهد ومرة
مع ذكر ذي العهد وايضا فقد وافقنا الشافعي على ان ذميا لو قتل ذميا ثم اسلم لم يسقط
عنه القود فلو كان الاسلام مانعا من القصاص ابتدا لمنعه اذا طرا بعد وجوبه قبل
استيفائه الا ترى انه لما لم يجب القصاص للابن على الاب اذا قتله كان كذلك حكمه اذا
ورث ابنه القود من غيره فمنع ما عرض من ذلك من استيفائه منع ابتدا وجوبه وكذلك
لو قتل مرتدا لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود
فاستوى فيه حكم الابتدا والبقا فلو لم يجب القود بديا لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضا
لما كان المعنى في ايجاب القصاص ما اراد الله تعالى من بقا حياة الناس بقوله ولكم في
القصاص حياة يا اولي الالباب وكان هذا المعنى موجودا في الذمي لان الله تعالى قد اراد
بقاه حين حقن دمه بالذمة وجب ان يكون ذلك موجبا للقصاص بينه وبين المسلم كما يوجبه
في قتل بعضهم بعضا فان قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربي المستامن لانه محظور الدم قيل
له ليس كذلك بل هو مباح الدم اباحة موجلة الا ترى انا لا نتركه في دار الاسلام ونلحقه
بمامنه والتاجيل لا يزيل عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرجه التاجيل عن وجوبه واحتج
ايضا من منع القصاص بقوله عليه السلام المسلمون تتكافا دماوهم قالوا وهذا يمنع كون
دم الكافر مكافيا لدم المسلم وهذا لا دلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تتكافا دماوهم

لا ينفي مكافأة دما غير المسلمين وفائدة ظاهرة هي ايجاب التكافي بين العبد والحر والشريف والوضيع
والصحيح والسقيم هذه كلها من فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائده ايضا ايجاب القود بين الرجل
والمراة وتكافي دمايهما ونفي لاخذ شي من اوليا المراة اذا قتلوا القاتل او اعطا نصف الدية من
مال المراة مع قتلها اذا كانت هي القاتلة فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تتكافا دماوهم قد
افاد هذه المعاني فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفي التكافي بينهم وبين غيرهم
من اهل الذمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافي دما المسلمين واهل الذمة ومما يدل على قتل
المسلم بالذمي اتفاق الجميع على انه يقطع اذا سرقه فوجب ان يقاد منه لان حرمة دمه اعظم من
حرمة ماله الا ترى ان العبد لا يقطع في مال مولاه ويقتل به واحتج الشافعي بانه لا خلاف
انه لا يقتل بالحربي المستامن كذلك لا يقتل بالذمي وهما في تحريم القتل سوا وقد بينا وجه
الفرق بينهما والذي ذكره الشافعي من الاجماع ليس كما ظن لان ابن سماعة قد روي عن
ابي يوسف ان المسلم يقتل بالحربي المستامن واما قول ملك والليث في قتل الغيلة فانهما يريان
ذلك حدا لا قودا والايات التي فيها ذكر القتل لم يفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن
التي ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان
محجوجا بها

باب ٣٨ قتل الوالد بولده

اختلف
الفقها في قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية في ماله قال بذلك اصحابنا والاوزاعي
والشافعي وسووا بين الجد والاب وقال الحسن بن صالح بن حي يقاد الجد بابن الابن ولا يقاد الاب
بالابن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنه ولا يجيز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتي اذا قتل
ابنه عمدا قتل به وقال ملك يقتل به وقد حكي عنه انه اذا ذبحه قتل به وان حذفه بالسيف لم يقتل به
والحجة لمن ابى قتله به حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور قد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف
من احد منهم عليه وكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه في لزوم الحكم به وكان في حيز
المستفيض المتواتر وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابرهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبد الله
ابن شنان المروزي قال حدثنا ابرهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن

ع

عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقاد الابن بابنه وحدثنا عبد الباقي
قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا قيس عن اسمعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال للرجل انت ومالك لابيك فاضاف نفسه اليه كاضافة ماله والاطلاق هذه
الاضافة ينفي القود كما ينفي ان يقاد المولى بعبده لاطلاق اضافته اليه بلفظ يقتضي الملك فاطلاق
الاب وان كان غير مالك لابنه في الحقيقة فان ذلك لا يسقط اعتبارا لاطلاق الاضافة
لان القود يسقط بالشبهة وصحة هذه الاضافة شبهة في سقوطه ويدل عليه ايضا ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقال عليه
السلام ان اولادكم من كسبكم فكلوا من كسب اولادكم فسمى ولده كسبا له كما ان عبده كسبه
فصار ذلك شبهة في سقوط القود به وايضا لو قتل عبدا لابنه لم يقتل به لان النبي عليه السلام
سماه كسبا له كذلك اذا قتل نفسه وايضا قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا حملته
امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك الاية فامر
بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وامره بالشكر بقوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقرن
شكرهما بشكره وذلك ينفي جواز قتله اذا قتل ولد الابنه وكذلك اذا قتل ابنه لان من يستحق
القود بقتل الابن انما يثبت ذلك له من جهة الابن المقتول فاذا لم يستحق ذلك المقتول لم
يستحق عنه ذلك وكذلك قوله تعالى اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما
اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما
ربياني صغيرا ولم يخص حالا دون حال بل امره بذلك امرا مطلقا عاما فغير جائز ثبوت
حق القود له عليه لان قتله له يضاد هذه الامور التي امر الله تعالى بها في معاملة والده وايضا
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا محاربا لله
ولرسوله كان مع قريش يقاتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد فلو جاز للابن قتل ابيه في حال لكان
اولى الاحوال بذلك حال من قاتل النبي عليه السلام وهو مشرك اذ ليس يجوز ان يكون احد اولى
باستحقاق القتل والعقوبة من هذه حاله فلما نهاه عن قتله في هذه الحال علمنا انه لا يستحق

قتله بحال وكذلك قال اصحابنا الوقد فلم يحل له ولو قطع يد صلى بنقص منه ولو كان عليه دين لم يحبس به
لان ذلك كله يضاد موجب الاي التي ذكرنا ومن الفقهاء من يجعل مال الابن للاب في الحقيقه
كما يجعل مال العبد لمولاه ومتى اخذ منه لم يحكم برده عليه فلو لم يكن في سقوط القود به الا اختلاف
الفقهاء في حكم ماله على ما وصفنا لكان كافيا في كونه شبهه في سقوط القود به وجميع ما ذكرنا
من هذه الدلايل بخص اي القصاص ويدل على ان الوالد غير مراد بها ان

باب الرجلان يشتركان في قتل رجل

قال الله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وقال ومن قتل مومنا خطا فتحرير
رقبه مومنه ولا خلاف ان هذا الوعيد لا يخص من شارك غيره في القتل وان عشره لو قتلوا رجلا
عمدا لكان كل واحد منهم داخلا في الوعيد قاتلا للنفس المومنه وكذلك لو قتل عشره رجلا خطا
كان كل واحد منهم قاتلا في الحكم للنفس يلزمه من الكفاره ما يلزم المنفرد به القتل ولا خلاف
ان ما دون النفس لا تجب فيه كفاره فثبت ان كل واحد في حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس
جميعا فالجماعه اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد في حكم الاخذ للنفس ولذلك قتلوا به جميعا واذا
كان كذلك ثم قتل اثنان رجلا احدهما عمدا والاخر خطا او احدهما مجنون والاخر عاقل
فمعلوم ان المخطى في حكم اخذ جميع النفس فثبت لجميعها حكم الخطا فانتفى منها حكم العمد اذ غير
جايز ثبوت حكم الخطا للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبي والبالغ الا ترى
انه اذا ثبت حكم الخطا للجميع وجبت الديه كامله واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه لا
خلاف بين الفقهاء في امتناع وجوب ديه كامله في النفس ووجوب القود مع ذلك على جهه ثبوت
استيفايهما جميعا فوجب بذلك انه متى وجب للنفس المتلفه على وجه الشركه شي من الديه
ان لا يثبت معه قود على احد لان وجوب القود يوجب ثبوت حكم العمد في الجميع وثبوت
حكم العمد في الجميع ينفي وجوب الارش لشي منها وقد اختلف الفقهاء في الصبي والرجل والمجنون
والصحيح او العامد والخاطي يقتلان رجلا فقال ابو حنيفه وابو يوسف ومحمد لا قصاص على
واحد منهما وكذلك لو كان احدهما ابا المقتول فعلى الاب والعامد نصف الديه في ماله

وعلى

وعلى المخطى والمجنون والصبي على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبي والرجل
في قتل الرجل قتل الرجل وعلى عاقله الصبي نصف الديه وقال الاوزاعي على عاقلتهما الديه وقال الشافعي
اذا قتل رجل مع صبي رجلا فعلى العامد نصف الديه في ماله وكذلك الحر والعبد اذا قتلا عبدا والمسلم
والنصراني اذا قتلا نصرانيا عمدا وان شركه قاتل خطا فعلى العامد نصف الديه في ماله وجنايه المخطى
على عاقلته قال ابو بكر اصل اصحابنا في ذلك انه متى اشترك اثنان في قتل رجل واحدهما لا
يجب عليه القود فلا قود على الاخر وما قدمناه من دلايل الاي التي ذكرنا يمنع وجوب القود
على احدهما عمدا المال على الاخر لحصول حكم الخطا للنفس المتلفه ولا جايز ان يكون خطا وعمدا
موجبا للمال والقود في حال واحده وهي نفس واحده لا تتبعض الا ترى انه غير جايز ان
يكون بعضها متلفا وبعضها حيا لان ذلك يوجب كون الانسان حيا ميتا في حال واحده فلما امتنع
ذلك ثبت ان كل واحد من القاتلين في حكم المتلف لجميعها فوجب بذلك سقوطها من الديه على من لم يجب
عليه القود فيصير حينيذ محكوما للجميع بحكم الخطا فلا جايز مع ذلك ان يحكم لها بحكم العمد لانه لو جاز
ذلك ان يكون فيهما جميع الديه ويشبه من هذا الوجه ايضا الواطي لجاريه بينه وبين غيره في سقوط
الحد عنه لان فعله لم يتبعض في نصيبه دون نصيب شريكه لعدم التبعيض فيه وعلى هذا قال اصحابنا في
رجلين سرقا من رجل احدهما انه لا قطع على واحد منهما لمشاركته في انتهاك الحرز من لا يستحق القطع
فان قال قايل ان تعلق حكم العامد على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقصه
استدلالك بالاي التي يكون اذا كان قاتلا لجميع النفس متلفا لجميع الحياه ولذلك استحق الوعيد
في حال الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعه العامدون لقتل رجل اوجبت على كل واحد منهم القود
اذ كان في حكم من اتلف الجميع منفردا به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبي والبالغ وان
لا يسقط مشاركه من لا قود عليه قيل له هذا غير واجب من قبل انه لا خلاف ان المشارك الذي
لا قود عليه يلزمه قسطه من الديه ولما وجب فيه الارش انتفى عنه حكم العمد في الجميع لما ذكرنا
من امتناع تبعيضها في حال الاتلاف فصار الجميع في حكم الخطا وما لا قود فيه ولما كان الواجب
على الشريك الذي لم يستحق عليه القود قسطه من الديه دون جميعها ثبت ان الجميع قد صار في
حكم الخطا ولولا ذلك لوجب جميع الديه الا ترى انهم لو كانوا جميعا ممن يجب عليه القود لا قتلنا منهم

جميعا وكان كل واحد منهم في حكم القاتل منفردا به فلما وجب على المشارك الذي لا قود عليه قسطه من
الدية دل ذلك على سقوط القود وان النفس قد صارت في حكم الخطا فلذلك اعتبرت الدية على عددهم
ومن حيث وافقنا الشافعي في قاتل العمد والخطا ان لا قود على العامد منهما لزمه مثل ذلك في
العاقل والمجنون والصبي والبالغ لمشاركة في القتل من لا قود عليه فيه وايضا وجدنا في الاصول
ممتنعا وجوب المال والقود في شخص واحد الا ترى انه لو كان للقاتل واحدا فوجب المال انتفى
وجوب القصاص وكذلك الوطي اذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة اذا وجب بها
الضمان انتفى القطع عندنا لان المال لا يجب في هذه الامور الا مع وجود الشبهة المسقطة للقود
والحد فلما وجب المال في مسئلتنا بالاتفاق انتفى به وجوب القصاص ومما يدل على ان سقوط القود
فيما وصفنا اولى من ايجابه ان القود قد يتحول مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قودا بوجه وكان
ما لا ينفسخ الى غيره اولى بالاثبات مما ينفسخ بعد ثبوته من الاخر ولم يكن سقوط القود عن
احدهما مسقطا له عن الاخر فان قيل فانتم تقولون في العامدين اذا قتلا رجلا ثم عفا الولي عن
احدهما ان الاخر يقتل وكذلك يجب ان تقولوا في كل هذه المسئلة قيل له هذا سؤال ساقط
على اصل الشافعي لانه يلزمه ان يقتل من العامد اذا شاركه المخطي اذ كانت الشركة لا حظ
لها في نفي القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وان كان سقوط القود عن احد قاتلي العمد بالعفو
لا يسقط عن الاخر فلما لم يلزمه ذلك في المخطي العامد لم يلزمنا في الصبي والبالغ والمجنون
والعاقل والسؤال ساقط للاخرين ايضا من قبل ان هذا كلام في الاستيفاء والاستيفاء لا
يجب على وجه الشركة اذ له ان يقتل احدهما قبل الاخر وله ان يقتل من وجد منهما دون صاحبه
وايضا مسئلتنا في الوجوب ابتدا اذا وقع القتل على وجه الشركة يستحيل حينئذ ان
يكون كل واحد منهما قد صار في الحكم كمتلف الاخر واستحال انفراد احدهما بحكم دون شريكه
وايضا فالوجوب حكم غير الاستيفاء بحال الوجوب الا ترى انه جائز ان يكون نائبا في حال
الاستيفاء ولياء الله عز وجل وغير جائز ان يكون في حال وجود القتل الموجب للقود وليا لله
عز وجل وجائز ان يتوب الزاني حتى استيفاء الحد نائبا عليه وغير جائز وجوب الحد وهو
على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء فهو مغفل للواجب عليه وايضا

فانه

فانه متى عفا عن احدهما فقد سقط حكم قتله فصار الباقي بمنزلة المنفرد بقتله فلزمه القود ولم
يسقط عنه بسقوطه عن الاخر واما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على
وجه الخطا وذلك موجب لحظر من شاركه اذ كان حكمه حكمه لاشتراكهما فيه واذا
ثبت بما قدمنا من دلايل الكتاب والنظر سقوط القود عمن شاركه من لا يجب عليه القود
جاز ان نخص بهما موجب حكم الاي المذكورة فيها القصاص من قوله كتب عليكم القصاص
في القتلى وقوله الحر بالحر وقوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا والنفس بالنفس
وما جرى مجرى ذلك من عموم الشي الموجبة القصاص ولان جميع ذلك عام قد اريد به
الخصوص بالاتفاق وما كان هذا سبيله فجايز تخصيصه بدلايل النظر والله الموفق وذكر
المزني ان الشافعي احتج على محمد في منعه ايجاب القود على العامد اذا شارك صبيا او مجنونا
فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم عنهما مرفوع وان عمدهما خطا فهلا اقدت من الاجنبي
اذا قتل عمدا مع الاب لان القلم عن الاب ليس بمرفوع وهذا ترك لاصله قال المزني قد
شرك الشافعي محمدا فيما انكر عليه في هذه المسئلة لان رفع القصاص عن المخطي والمجنون
واحد وكذلك حكم من شركهم في العمد واحد قال ابو بكر ما ذكره المزني عن الشافعي
الزام في غير موضعه لانه الزمه عكس المعنى وانما الذي يلزم على هذا الاصل ان كل من
كان عمده خطا ان لا يقيد المشارك له في القتل وان كان عامدا فاما من ليس عمده
خطا فليس يلزمه ان يخالف بينهما في الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه عكس العلة وليس
يلزم من اعتل بعلة في الشرع ان يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد موجبها عند
وجودها الا ترى انا اذا قلنا ان وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه
عند عدم الغرر بل جايز ان يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى غيره وهو ان يكون مما لم
يقبضه من بايعه وشرط فيه شرطا لا يوجبه العقد او يكون مجهول الثمن وما جرى مجرى ذلك
من المعاني المفسدة لعقود الساعات وجائز مع ذلك ان يجوز البيع عند زوال الغرر على
حسب قيام دلالة الجواز او الفساد ونظاير ذلك كثيرة في مسايل العقد لا يخفى مثله على
من له ادنى ارتياض بطرق الفقه ومما يحتج به في ذلك حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم

الا ان قتيل خطا العمد قتيل السوط والعصا فيه الدية مغلظة وقتيل الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والمخطي والعامد هو خطا العمد من وجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر قتيل خطا العمد بانه قتيل السوط والعصا فاذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه سيف فهو قتيل خطا العمد لقضية النبي عليه السلام فالواجب ان لا قصاص فيه والوجه الاخر ان عمد الصبي والمجنون خطا لان القتل لا يخلو من ان يكون اوجه اما خطا او عمدا او شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمدا وجب ان يكون في احد الجزئين الاخرين من الخطا او من شبه العمد وايهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي عليه السلام اسقاط القود عن مشاركه في القتل لانه قتيل خطا او قتيل خطا العمد وايضا فانه اوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق فان قيل انما اراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قتيل خطا العمد اذا انفرد بقتله بالسوط والعصا قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا يخرجه من ان يكون قتيل السوط والعصا وقتيل خطا لان كل واحد منهما من حيث كان قاتلا وجب ان يكون هو قتيلا لكل واحد منهما فاستحق لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على المعنيين وانتفى به القصاص في الحالين ويدل على صحة ما ذكرنا وانه غير جائز الخلاف مشاركة المجنون للعاقل والمخطي للعامد ان رجلا لو جرح رجلا وهو مجنون ثم افاق وجرحه اخرى بعد الافاقة ومات المجروح منهما انه لا قود على القاتل كما لو جرحه خطا ثم جرحه عمدا ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرتدا ثم اسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين احدهما ان موته من جراحتين احديهما غير موجبة للقود والاخرى موجبة له اوجب اسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لا تشبه فيها عن الاخرى حكم في ايجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قودا فوجب على هذا انه اذا مات من جراحة رجلين احدهما لو انفرد اوجبت جراحته القود والاخر لا توجبه ان يكون حكم سقوطه اولى من حكم ايجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود اولى من حكم ما يوجبه والعلة فيهما موته من جراحتين احديهما مما يوجب القود والاخرى مما لا توجبه والمعنى الاخر مما قسمنا عليه الكلام بديا هو انه لا فرق بين المخطي والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كما لم يختلف جناية المجنون في حال جنونه ثم في حال افاقته اذا حدث الموت

منها

منها وجناية الخطا والعمد اذا حدث الموت منهما في سقوط القود في الحالين كذلك ينبغي ان لا يختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطي

باب ما يجب لولي قتيل العمد

قال الله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقال تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقد اتفقوا ان القود مراد به وقال الله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فاقتضت هذه الايات ايجاب القصاص لا غير وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد ومالك بن انس والثوري وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس للولي الا القصاص ولا ياخذ الدية الا برضا القاتل وقال الاوزاعي والليث والشافعي الولي بالخيار بين القصاص وبين اخذ الدية وان لم يرض القاتل قال الشافعي فان عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لاهل الوصايا والدين منعه لان المال لا يملك بالعمد الا بمشية المجني عليه ان كان حيا او بمشية الورثة ان كان ميتا قال ابو بكر ما تقدم ذكره من ظواهر اي القران بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك في اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز ايجاب المال على وجه التخيير الا بمثل ما يجوز به نسخه لان الزيادة في نص القران توجب نسخه ويدل عليه ايضا قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فحظر اخذ مال كل احد من اهل الاسلام الا برضاه على وجه التجارة ومثله ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله لا يحل مال امري مسلم الا بطيبة من نفسه فمتى لم يرض القاتل باعطاء المال ولم تطب نفسه به فماله محظور على كل احد وروي عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما قبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول وروى سليمان بن كثير قال ثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل في عميا او رميا يكون بينهم بحجر او سوط او بعصا فعليه عقل خطا ومن قتل عمدا فقود يده فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم في هذين الحديثين ان الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار في اخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لانه غير جائز ان يكون له اخذ

سمن على وجه التخيير فقصر النبي صلى الله عليه وسلم ما لبس الانسان على احدهما دون الآخر لان ذلك
يوجب نفي التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بطل ان يكون متى اختار احدهما لم يكن له الآخر فان قال قائل قد روى ابن عيينة هذا الحديث
الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفا عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبي صلى الله عليه
وسلم قيل له قد كان ابن عيينة مرة حدث به هكذا غير مرفوع وحدث به مرة اخرى كما حدث سليمن
ابن كثير وقد كان ابن عيينة سيئ الحفظ كثير الخطا ومع ذلك فجائز ان يكون طاوس رواه مرة عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ومرة افتى به واخبر عن اعتقاده فليس اذا في ذلك ما يوهن الحديث
وقد تنازع اهل العلم معنى قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فقال
قائلون العفو ما سهل وتيسر قال الله تعالى خذ العفو يعني والله اعلم ما سهل من الاخلاق وقال
النبي صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسهيل الله وتيسيره على عباده
فقال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء يعني الولي اذا اعطي شيئا من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف
وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى اخذ المال اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه
تخفيف منه ورحمة قال عيسى[1] القصاص من شعر المايدة فمن تصدق به فهو كفارة له فندبه الى
العفو والصدقة كذلك ندبه بما في هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الجاني لانه بدأ بذكر
عفو الجاني باعطاء الدية ثم امر الولي بالاتباع وامر الجاني بالاداء باحسان وقال بعضهم المعنى فيه ما
روي عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا بشر بن موسى قال ثنا الحميدي قال ثنا سفيان
قال ثنا عمرو بن دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بني اسرائيل ولم
يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الامة يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الى قوله فمن عفي
له من اخيه شيء قال ابن عباس العفو ان يقبل الدية في العمد واتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك
تخفيف من ربكم ورحمة فيما كان كتب على من قبلكم فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم قال بعد قبول
الدية فاخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بني اسرائيل من حظر قبول الدية واباحت للولي
قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفا من الله تعالى علينا ورحمة بنا ولو كان الامر على ما ادعاه مخالفنا
من ايجاب التخيير لما قال فالعفو ان يقبل الدية لان القبول لا يطلق الا فيما بذله له غيره ولو لم يكن ارادة
ذلك له لقال اذا اختار الولي فثبت بذلك ان المعنى كان عنده جواز تراضيهما على اخذ الدية وقد

روى عن قتادة ما يدل على ان الحكم الذي كان في بني اسرائيل من اتباع قبول الدية ناسخ على من قتل بعد
اخذ الدية وهو ما حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال ثنا الحسين بن ابي الربيع الجرجاني قال
ثنا عبد الرزاق قال انا معمر عن قتادة في قوله فمن اعتدى بعد ذلك قال يقول من قتل بعد اخذ الدية
فعليه القتل لا يقبل منه الدية وقد روي فيه معنى آخر وهو ما روى سفيان حسين[2] عن ابن اشوع عن
الشعبي قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال احد الحيين لا نرضى حتى يقتل
بالرجل المراة وبالرجل الرجلين فارتفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
القتل بواء اي سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو قوله كتب عليكم القصاص الى
قوله فمن عفي له من اخيه شيء قال سفيان فمن عفي له من اخيه شيء يعني فمن فضل له على اخيه شيء فليؤده بالمعروف
فاخبر الشعبي عن السبب في نزول الآية وذكر سفيان ان معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ
قال الله تعالى حتى عفوا يعني كثروا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعفوا اللحى فيكون تقدير الآية على ذلك فمن
فضل له على اخيه شيء من الديات التي وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد
اليه باحسان وقد ذكر فيه معنى آخر وهو انهم قالوا هو في الدم بين جماعة اذا عفى بعضهم تحول
نصيب الآخرين مالا وقد روي عن عمر وعلي وعبد الله ذلك وان لم يذكروا انه تاويل الآية وهذا
تاويل يوافقه لفظ الآية لانه قال فمن عفي له من اخيه شيء هذا يقتضي وقوع الآية العفو عن شيء
من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليهم اداؤه
اليهم باحسان وتاوله بعضهم على ان لولي الدم اخذ المال بغير رضا القاتل وهذا تاويل يدفعه ظاهر
الآية لان العفو لا يكون مع اخذ الدية الا ترى ان النبي عليه السلام قال العمد قود الا ان يعفوا
الاولياء فاثبت له اخذ شيئين قتل او عفو ولم يثبت له مالا بحال فان قال قائل اذا عفى عن الدم ليأخذ
المال كان عافيا وتناوله لفظ الآية قيل له ان كان الواجب احد شيئين فجائز ايضا ان يكون عافيا
بتركه المال واخذ القود فعلى هذا القول لا يخلو الولي من عفو قتل او اخذ المال وهذا فاسد لا
نطلقه احد ومن جهة اخرى ينفيه ظاهر الآية وهي انه ان كان الولي هو العافي بتركه القود واخذ
المال فانه لا يقال له عفا اذا عفا عن الدم وانما يقال عفا عنه فيعسف[3] في اقامة اللام مقام عن او
حمله على انه عفا له عن الدم فيضمر حرفا غير مذكور ونحن متى استغنينا بالمذكور عن المحذوف فلم يجز لنا

ابان الحرف وعلى ان ما ويلنا هو شايع مستعمل على ظاهره من غير اثبات ضمير فيه وهو ان يسهل له على
معنى التسهيل من جهة القاتل باعطائه المال ومن وجه اخر يخالف ظاهرها وهو ان قوله من اخيه شي
فقوله من يقتضي التبعيض لان ذلك حقيقتها وما بها الا ان تقوم الدلالة على غيره فموجب هذا ان يكون
العفو عن بعض دم اخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه الى الدية وفيه اسقاط حكم من
ومن وجه اخر وهو ان قوله شي وهذا ايضا يوجب العفو عن القسم شي من الدم لا عن جميعه فحمله على
الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه لانه يجعله بمنزلة ما لو قال فمن عفي له عن الدم وطولب
بالدية فاسقط حكم قوله من وقوله شي وغير جائز لاحد تاويل الاية على وجه يودي الى الغا شي من لفظها
ما امكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقا لظاهر الاية من غير اسقاط شي منه
لانه ان كان التاويل ما ذكره الشعبي من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من
الديات فهو موافق للفظ الاية لانه عفا له من اخيه بمعنى انه فضل له شي من المال فيه التقاصي وذلك
بعض من جملة وشي منها فساوله اللفظ على حقيقته وان كان التاويل انه ان سهل له باعطا شي من المال
فالولي مندوب الى قبوله موعود بالثواب عليه فذلك قد بينا واما ايضا البعض بان يبذل بعض الدية
وذلك البعض كما ما المقد وان كان التاويل الاخبار بنسخ ما كان على بني اسرايل من ايجاب حكم القود
ومنع اخذ البدل فتاويلنا ايضا على هذه الوجه اشد ملا وسد لمعنى الاية لانا نقول ان الاية اقتضت
جواز الصلح منهما على ما يقع الاصطلاح عليه من قليل او كثير فذكر البعض وافادته حكم الكل ايضا
كقوله تعالى ولا تقل لهما اف نص على هذا القول بعينه واراد به ما فوقه في نظاير لذلك في القران
وان كان التاويل عفو بعض الاولياء عن نصيبه فهو ايضا يواطي ظاهر الاية لوقوع العفو عن البعض
دون الجميع فعلى اي وجه تصرف تاويل المتاولين ممن قدمنا قوله فتاويله موافق لظاهر الاية لانه غير
تاويل من تاوله على ان للولي العفو عن الجميع واخذ المال وليس يمتنع ان يكون جميع المعاني التي قدمنا
ذكرها عن متاوليها مراده بالاية فيكون نزولها على سبب فسخ بها ما كان على بني اسرايل واباح لنا بها
اخذ قليل المال وكثيره ويكون الولي مندوبا الى القبول اذا سهل له القاتل باعطا المال وموعودا
بالثواب عليه ويكون السبب الذي نزلت عليه الاية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات وامروا
به بالاتباع بالمعروف وامر القاتل بالادا اليهم باحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم

اذا عفا عنه بعض الاولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف فيها سائغ معانيها تحتملها الاية وهي مراده
بها من غير اسقاط شي من لفظها فان قال قايل وما تاوله المخالفون في ايجاب الدية للولي باختياره من
غير رضا القاتل تحتمله الاية فيجب ان يكون مرادا اذ ليس فيه نفي لتاويلات الاخرين ويكون قوله فمن
عفي له معناه انه ترك له من قولهم عفت المنازل اذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب
ترك العقوبة عليها فمعنى ذلك ترك القود الى الدية قيل له ان كان كذلك فينبغي ان يكون لو ترك
الدية واخذ القود ان يكون عافيا لانه تارك لاخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفوا قال
الله عز وجل فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فاطلق اسم العفو على الابرا
من المال ومعلوم عند الجميع امتناع اطلاق العفو على من اثر اخذ القود وترك اخذ الدية فكذلك
العادل عن القود الى اخذ الدية لا يستحق اسم العافي اذ كان انما اختار احد شيين قد كان مخيرا في اختيار
ايهما شا لان من كان مخيرا بين احد شيين فاختار احدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد
تعين عليه حكمه عند فعله كانه لم يكن غيره الا ترى ان من اختار التكفير بالعتق في كفارة اليمين كان العتق
هو كفارته كانه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه ان يكون من فرضه كذلك هذا الولي لو كان مخيرا
في احد شيين من قود او مال ثم اختار احدهما لم يستحق اسم العافي لتركه احدهما الى الاخر فلما كان
اسم العفو منتفيا عمن ذكرنا حاله لم يجز تاويل الاية عليه وكانت المعاني التي قدمنا ذكرها اولى بتاويلها
ثم ليس يخلو الواجب للولي بنفس القتل ان يكون القود والدية جميعا او القود دون الدية او احدهما على وجه
التخيير ولا جايز ان يكون الواجب احدهما على حسب تخيير الولي كالخيار في كفارة اليمين ونحوها لما بينا
من ان الذي اوجبه الله تعالى في الكتاب هو القصاص وفي اثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة في النص
ونفي لايجاب القصاص ومثلها عندنا يوجب النسخ فاذا هو القود لا غير ولا جايز له اخذ المال عنه الا برضا
القاتل لان كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاوه منه لم يجز له نقله منه الى بدل غيره الا برضا من عليه
الحق وعلى ان قايل هذا القول مخطي في العبارة حين قال الواجب هو القود وله ان ياخذ الدية لانه لم يخرجه
من ان يكون مخيرا فيه اذ قد جعل له ان يستوفي القود ان شا وان شا المال فلو قال قايل الواجب هو
المال وله نقله الى القود بدلا منه كان مساويا له فلما فسد قول هذا القايل بان الواجب هو المال وله
نقله الى القود لايجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله الى المال اذ لم ينفك

في الجانبين من ايجاب التخيير بنفس القتل والله تعالى انما كتب على القاتل القصاص بقوله تعالى كتب عليكم القصاص
في القتلى ولم يقل كتب عليكم المال في القتلى ولا كتب عليكم المال والقصاص في القتلى والقائل بان الواجب هو القود
وله نقله الى المال انما عبر عن التخيير الذي اوجبه له بغير اسمه واخطى في العبارة عنه فان قال قايل هذا كما يقول
ان الواجب هو القصاص ولهما جميعا نقله الى المال بتراضيهما ولم يكن في جواز تراضيهما على نقله الى المال
اسقاط لموجب حكم الاية من القصاص قيل له من قبل انا قد اثبتنا بها القصاص حقا للولي على القاتل من
غير اثبات تخيير له بين القود وبين المال وتراضيهما على نقله الى البدل لا يخرجه من ان يكون هو الحق الواجب
دون غيره لان ما تعلق حكم تراضيهما لا يوثر في الاصل الذي كان واجبا من غير خيار الا ترى ان الرجل قد
يملك الدار والعبد ولغيره ان يشتريه منه برضاه وليس في جواز ذلك نفي لملك الاصل لمالكه الاول
ولا موجبا لان يكون ملكه كان موقوفا على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امراته ويملك الخلع واخذ
البدل عن الطلاق وليس في ذلك اثبات ملك الطلاق له بدلا على انه مخير في نقله الى المال من غير
رضا المراة وانه لو كان له ان يطلق او ياخذ المال بدلا من غير رضاها لكان ذلك موجبا لكونه مالكا
لاحد شيئين من طلاق او مال ويدل على ان الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث انس الذي قدمنا
اسناده في قصة الربيع حين كسرت سن جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص
فاخبر ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لاحد اثبات شي معه ولا نقله الى غيره الا بمثل ما
يجوز به نسخ الكتاب ولو سلمنا لهم احتمال الاية لما ادعوه من تاويلها في جواز اخذ المال من غير رضا
القاتل في قوله فمن عفي له من اخيه شي مع احتماله للوجوه التي ذكرنا كان اكثر احواله ان يكون اللفظ مشتركا
محتملا للمعاني فيوجب ذلك ان يكون متشابها ومعلوم ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى محكم
ظاهر المعنى بين المراد لا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تاويله وحكم المتشابه ان يحمل على معنى المحكم
ويرد اليه بقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وابتغاء تاويله فامر تعالى
برد المتشابه الى المحكم لان وصفه للمحكم بانه ام الكتاب يقتضي ان يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا
عليه اذ كان ام الشي ما منه ابتداوه واليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تاويله
من غير رده الى المحكم وحمله على موافقة معناه وحكم عليه بالزيغ في قلوبهم بقوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واذا ثبت ان قوله كتب عليكم القصاص محكم وقوله

و

فمن عفي له من اخيه شي متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولا ازالة لشي من حكمه وهو ان
يكون على احد الوجوه التي ذكرنا مما لا ينفي موجب لفظ الاية من القصاص من غير معنى اخر يضم اليه ولا عدول
عنه الى غيره وكذلك قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اذ كان النفس مستحقة
لولي الولي وهو القود فاذا كان المثل هو القود واتلاف نفسه كما انه كان بمنزلة متلف المال
الذي له مثل ولا يعدل عنه الى غيره الا بالتراضي بقوله تعالى بمثل ما اعتدى عليكم وبدلالة الاصول
عليه واحتج من اوجب للولي الخيار بين القود وبين اخذ المال من غير رضا القاتل باخبار منها حديث يحيى
ابن ابي كثير عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة من قتل له قتيل فهو بخير
النظرين اما ان يقتل واما ان يودي وحديث يحيى بن سعيد عن ابن ابي ذيب قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت
ابا شريح الكعبي يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا
القتيل من هذيل واني عاقله فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فاهله بين خيرتين بين ان ياخذوا العقل وبين
ان يقتلوا ورواه محمد بن اسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان بن ابي العوجاء عن ابي شريح الخزاعي قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اصيب بدم او بخبل يعني بخبل الجراح فوليه بالخيار بين احدى ثلث بين العفو او يقتص
او ياخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما ذكروا لاحتمالها ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل
كما قال تعالى فاما منا بعد واما فداء والمعنى فداء برضى الاسير واكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين
عند ذكر المال بانه لا يجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او ياخذ الدية وقوله او يودي وكما
يقول القائل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك دراهم وان شئت دنانير وكما قال النبي عليه السلم
لبلال حين اتاه بتمر فقال اكل تمر خيبر هكذا فقال لا ولكنا ناخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين
بالثلثة فقال النبي عليه السلام لا تفعلوا ولكن بع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد
ان ياخذ التمر بالعرض بغير رضا الاخر ويكون ذكره للدية ابانة عما نسخه الله تعالى مما كان على بني اسرايل
من امتناع اخذ الدية برضا القاتل وبغير رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ما روي عن ابن عباس ان القصاص
كان في بني اسرايل ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفف الله تعالى عن هذه الامة ويدل على ما وصفنا من
ان المراد اخذ الدية برضى القاتل ان الاوزاعي قد روى حديث ابي هريرة عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة
عنه عن النبي عليه السلم وقال فيه ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يفادي والمفاداه

انما تكون من اثنين كالمعامله والمضاربه والمساقاه ونحو ذلك فدل على ان مراده في سائر الاخبار اخذ الديه
برضا القاتل وهذه الاخبار تبطل قول من يقول ان الواجب على القاتل هو القود وللولي نقله الى الديه لان في
جميعها اثبات التخيير للولي بنفس القتل بين القود وبين الديه ولو كان الواجب هو القود لا غير وانما للولي
نقله بعد ثبوته الى الديه كما ينقل الدين الى العرض والعرض الى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار
موجب بنفس القتل بل الواجب شي واحد وهو القود والقائل بايجاب القود دون غيره الى ان ينقله
الولي الى الديه مخالف لهذه الاثار وقد روى الانصاري عن حميد الطويل عن انس بن مالك في قصة الربيع
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاص وذلك ينافي كون المراد بالكتاب المال والقصاص وقد
روى علقمة بن وايل عن ابيه وثابت البناني عن انس ان رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى ولي المقتول ثم قال اتعفوا قال لا قال افتاخذ الديه قال لا قال اما انك ان قتلته كنت مثله فمضى
الرجل فلحقه الناس فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انك ان قتلته كنت مثله فعفى عنه واحتج
الموجبون الخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لا دلاله فيه على ما ذكروا وذلك لانه يحتمل
ان يريد ان ياخذ الديه برضا القاتل كما قال عليه السلام لامراه ثابت بن قيس حين جات تشكوه اتردين عليه
حديقته قالت نعم ومعلوم ان رضا ثابت قد كان شرطا فيه وان لم يكن مذكورا في الخبر لان النبي عليه السلم
لم يكن يلزم ثابتا الطلاق ولا يملكه الخلع بغير رضاه وجايز ان يكون النبي عليه السلم قصد الى ان يعقد
عقدا على مال فيكون موقوفا على رضا القاتل او فسخه وجاز ان يكون اراد ان يودي الديه من عنده
كما فعل في قتيل الخزاعي بمكه وكما تحمل عن اليهود ديه عبد الله بن سهل الذي وجد قتيلا بخيبر وقوله عليه
السلام ان قتلته كنت مثله يحتمل معنيين احدهما انك قاتل كما هو قاتل لانك مثله في المأثم والاخر انك اذا
استوفيت القصاص فقد استوفيت حقك منه فلا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى الى الافضال بالعفو
بقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له فان قال قايل لما كان عليه احيا نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا
اختار الولي اخذ المال قيل له وعلى كل احد ان يحيي غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انسانا قد
قصده رجل بالقتل او خاف عليه الغرق وهو يمكنه تخليصه او كان معه طعام او خاف عليه الموت من الجوع
فعليه احياوه باطعامه وان كثرت قيمته فان كان على القاتل اعطا المال لاحيا نفسه فعلى الولي ايضا
احياوه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القصه اجبار الولي على اخذ المال اذا بذله القاتل وهذا

يودي

يودي الى بطلان القصاص اصلا لانه اذا كان على واحد منهما احيا نفس القاتل فعليهما التراضي على اخذ
المال واسقاط القود وايضا فينبغي اذا طلب الولي داره او عبده او دابة كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف
فيما يلزمه احيا نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطا اكثر من الديه عند القايلين بهذه المقاله فان
بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده واحتج المزني للشافعي في هذه المسله بانه لو صالح من حد القذف
على مال او من كفاله بنفس بطل الحد والكفاله ولم يستحق شيا ولو صالح من دم عمد على مال لزم باتفاق الجميع
مثل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال في الاصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفاله
قال ابو بكر فقد انتظم هذا الاحتجاج الخطا والمناقضه فاما الخطا فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل
بالصلح ويبطل المال والكفاله بالنفس فيها روايتان احدهما انها لا تبطل ايضا والاخرى ايضا تبطل
على المناقضه فهي اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق في الاصل
ليس بمال وانه ليس للزوج ان يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعي قد قال فيما حكاه
المزني عنه ان عفو المحجور عليه من الدم جايز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال
لا يملك في العمد الا باختيار المجني عليه ولو كان الدم مالا في الاصل لتعلق به حق الغرما والاصحاب
الوصايا وهذا يدل على ان موجب القتل عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له اخيارا بين القتل وبين
الديه فان قال قايل قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فوجب للولي الخيار بين
اخذ القود والمال اذ كان اسم السلطان يقع عليهما والدليل عليه ان بعض المقتولين ظلما تجب فيه الديه
نحو قتيل شبه العمد والاب اذا قتل ابنه وبعضهم تجب فيه القود وذلك يقتضي ان يكون جميع ذلك
مرادا بالايه لاحتمال اللفظ لهما وقد تاوله الضحاك بن مزاحم على ذلك وقال في معنى قوله تعالى فقد
جعلنا لوليه سلطانا ما وصفنا وجب اثبات سلطانه في اخذ المال كهو في اخذ القود لوقوع الاسم عليهما
ولانه قد ثبت باتفاق الجميع ان كل واحد منهما مراد الله تعالى في حال حينئذ يكون تقدير الايه من قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا في القود والديه ولما حصل الاتفاق على انهما لا يجبان مجتمعين وجب
ان يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم في ايجاب القود بقوله فقد جعلنا لوليه سلطانا بالاتفاق
الجميع على ان القود مراد وصار كالمنصوص عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فلزمكم مثله في اثبات
المال لوجودنا مقتولين ظلما يكون سلطان الولي هو المال فلم يكن حمله على القود اولى من حمله على الديه

معناه على احمد ارايتنا الاحمد الستر واراتيا اقتلوا السلطان

وذلك لانه لما كان السلطان لفظا مشتركا محتملا للمعاني كان متشابها يجب رده الى المحكم وحمله على
معناه ومعنى اية محكمة في ايجاب القصاص وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فوجب ان يكون من
حيث ثبت ان القود مراد بالسلطان المذكور في هذه الاية ان يكون معطوفا على ما في الاية المحكمة من
ذكر ايجاب القصاص وليس معك اية محكمة في ايجاب المال على قاتل عمد فيكون معنى المتشابه محمولا عليه
فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون غيره لموافقته لمعنى المحكم الذي لا اشتراك فيه
ومن حمله على تخيير في اخذ الدية او القود ولم يجد اصلا له من المحكم يحمله عليه فلذلك لم يصح اثبات
التخيير مع احتمال اللفظ له وفي فحوى الاية ما يدل على ان المراد القود دون ما سواه لانه قال
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصورا يعني والله اعلم السرف
في القصاص بان يقتل غير قاتله وان يمثل بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفي ذلك دليل
على ان المراد بقوله سلطانا القود وايضا لما ثبت ان القود مراد بالاية امتنع ارادة المال لانه لو
كان مرادا مع القود لكان الواجب هما جميعا في حالة واحدة لا على وجه التخيير اذ ليس في الاية ذكر
التخيير فلما امتنع ارادتهما جميعا وكان القود لا محالة مرادا علمنا انه لم يرد المال وان ايجابنا الدية
في بعض المتولين طلب الشرع غير هذه الاية ٥

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان وقد قدمنا تاويل من
تاوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الارش للباقين واحتمال اللفظ لذلك وفيه
الدلالة على ان الواجب على القاتل الذي لم يعف في ماله وكذلك كل عمد فيه القود فهو في مال
الجاني كالاب اذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس لا يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد
من نصف الساعد والمنقلة والجائفة والعامد والمخطئ اذا قتلا ان على العامد نصف الدية في ماله
وعلى المخطئ على عاقلته وهو قول اصحابنا وعثمان البتي والثوري والشافعي وقال ابن وهب وابن القسم عن
مالك هي على العاقلة وهو اخر قول مالك قال ابن القسم وقال لو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت
دية اليد في ماله ولا تحملها العاقلة وقال الاوزاعي هو في مال الجاني فان لم يبلغ ذلك ماله حمل على
عاقلته وكذلك اذا قتلت امراة زوجها متعمدة ولها منه اولاد فعقله في مالها خاصة فان لم يبلغ

ذلك

ذلك ما لها حمل على عاقلتها قال ابو بكر دلالة الاية ظاهرة على ان الصلح من دم العمد وسقوط القود
بعفو بعض الاولياء توجب الدية في مال الجاني لانه قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف
وهو يعني القاتل اذا كان المعنى عفو بعض الاولياء ثم قال فاتباع بالمعروف يعني اتباع الولي للقاتل ثم قال
واداء اليه باحسان يعني اداء القاتل فاقتضى ذلك وجوبه في مال القاتل وكذلك تاويل من تاوله
على التراضي عن الصلح على مال فيه وجوب الاداء على القاتل دون غيره اذ ليس للعاقلة ذكر في الاية
وانما فيها ذكر الولي والقاتل وروى ابن ابي الزناد عن ابيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس
قال لا تعقل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن الفضل
الخطيب قال حدثنا اسمعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر عن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا يعقلوا عبدا
ولا عمدا ولا صلحا ولا اعترافا وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده في قصة قتادة بن عبد الله المدلجي الذي
قتل ابنه ان عمر جعل عليه مائة من الابل واعطاها اخوته ولم يورثه منها شيئا فجعل ذلك في ماله لما
كان عمدا ولما ثبت ذلك في النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم ما دونها وسقط
القصاص وروى هشام بن عروة عن ابيه قال ليس على العاقلة عقل في عمد وانما عليهم عقل الخطا وقال
عروة ايضا ما كان من صلح فلا تعقله العشيرة الا ان تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو في مال
الجاني قال ابو حنيفة عن حماد عن ابرهيم لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا اعترافا قوله تعالى ولكم في
القصاص حياة يا اولي الالباب فيه اخبار من الله عز وجل في ايجابه القصاص حياة الناس وسببا
لبقائهم لان من قصد قتل انسان زجره عن ذلك علمه بانه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموما بين
الحر والعبد والرجل والمراة والمسلم والذمي اذ كان الله تعالى مريد لتبقية الجميع فالعلة الموجبة
للقصاص بين الحرين المسلمين موجودة في هؤلاء فوجب ان يستووا في الحكم في جميعهم وتخصيصه لاولي
الالباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم في الحكم اذ كان المعنى الذي حكم من اجله في ذوي الالباب
موجودا في غيرهم وانما وجه تخصيصه لهم ان ذوي الالباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون
الى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهذا كقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وهو منذر
لجميع المكلفين الا ترى الى قوله تعالى ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد ونحو قوله هدى للمتقين
وهو هدى للجميع وخص المتقين لانتفاعهم به الا ترى الى قوله في اية اخرى شهر رمضان الذي انزل فيه

القرآن هدى للناس فعم الجميع به وكقوله تعالى قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا لان التقي هو
الذي يعيذ من استعاذ بالله تعالى وقد ذكر عن بعض الحكما انه قال قتل البعض احيا للجميع وعن غيره
القتل اقل للقتل واكثروا القتل ليقل القتل وهو كلام سائر على السنة العقلا واهل المعرفة
وانما قصدوا المعنى الذي في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ثم اذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما
تفاوتا بعيدا في جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر لك عند التأمل من وجوه احدها ان قوله في القصاص
حياة هو نظير قولهم قتل البعض احيا للجميع والقتل اقل للقتل وهو مع قلة عدد ونقصانها عن
ما حكي عن الحكما قد افاد من المعنى الذي يحتاج اليه ولا يستغنى عنه الكلام ما ليس في قولهم لانه ذكر
القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذي اليه اجرى بايجاب القصاص وهو الحياة
وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احيا للجميع والقتل انفى للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه
ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الفساد والظلم فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة
هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج الى قرينة وبيان في ان اي قتل هو احيا للجميع فهذا كلام ناقص البيان
مختل المعنى غير مكتف بنفسه في افادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله ولكم في القصاص حياة مكتف
بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه الا ترى ان قوله تعالى في القصاص حياة اقل
حروفا من قولهم قتل البعض احيا للجميع والقتل اقل للقتل وانفى للقتل ومن جهة اخرى تظهر فضل بيان
قوله في القصاص حياة على قولهم القتل اقل للقتل وانفى للقتل ان قولهم تكرار للفظ وتكرار المعنى بلفظ
غيره احسن في حد البلاغة الا ترى انه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين في خطاب واحد ولا يصح
مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى وغرابيب سود ونحو قول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا كرر
المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سايغا ولا يصح في مثله تكرار اللفظ وكذلك قوله ولكم في القصاص حياة
لا تكرار فيه مع افادته العدل من قبل القاتل ومن قبل الولي اذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك الا ترى انه
لا يكون قصاصا الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفي قولهم ذكر للقتل وتكرار في اللفظ وذلك نقصان
في البلاغة فهذا واشباهه مما يظهر به لمتأمل امثال القرآن في جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر
اذ ليس يوجد في كلام الفصحا من جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ اليسيرة مثل ما يوجد في كلام الله تعالى

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقال في اية اخرى والجروح قصاص وقال فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فاوجب بهذه الاي
استيفا المثل ولم يجعل لاحد ممن وجب له قصاص حيا به عليه او على وليه ان يفعل بالجاني اكثر مما
فعل واختلف الفقها في كيفية القصاص فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد على اي وجه قتله
لم يقتل الا بالسيف وقال ابن القسم عن مالك ان قتله بعصا او بحجر او بالنار او بالتغريق قتل بمثله فان
لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله حتى يموت وان زاد على فعل القاتل الاول وقال
ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه اكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف
يجزي من ذلك كله فان غمسه في الماء فاني لا ازال اغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعي ان ضربه بحجر فلم
يقلع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يمت في
مثل تلك المدة قتل بالسيف قال ابو بكر لما كان في مفهوم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله
والجروح قصاص استيفا المثل من غير زيادة عليه كان محظورا على الولي استيفا زيادة على فعل الجاني
ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا قوله في التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس ادى ذلك
الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف او زاد على جنس فعله
وذلك هو الاعتدا الذي زجر الله عنه بقوله فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم لان الاعتدا
هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل فعله سوا ان امكن وان تعذر فان يقتله باوحى
وجوه القتل فيكون مقتصا من جهة اتلاف نفسه غير متعد فاعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك
الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعي انه يفعل به
مثل ما فعل فقد استوفى بقتله تعد ومجاوزة لحد القصاص وقال الله تعالى ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه وان كان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذي
نقوله فلا يسلك موجب القصاص على الوجه الذي ذهب اليه مخالفونا من مخالفة الاية ومجاوزة حد
القصاص لان ما عدا ذلك داخل في حد الاعتدا الذي وعد الله عليه وكذلك قوله فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يمنع ان يجرح اكثر
من جراحته او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد ان يفعل به مثل ما فعل لا زايدا عليه اتفاق

ذلك تعدي

الجميع على ان من قطع يد رجل من نصف الساعد انه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاقتصار على مقدار جنايته
وان كان قد يغلب في الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين في موضعه من المجني عليه ولم يكن للاجتهاد
في ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه نعلم يقينا انه مستوف لاكثر من حقه وجان عليه باكثر من
جنايته وايضا لا خلاف للولي ان يقتله ولا يحرقه ولا يغرقه وهذا يدل على ان ذلك مرادا بالايه
واذا كان القتل بالسيف مرادا ثبت ان القصاص هو الاتلاف بنفسه بايسر وجوه القتل واذا ثبت ان
ذلك مرادا انتفت اراده التغريق والتحريق والرضخ وما يجري مجراه لان وجوب الاقتصار على قتله
بالسيف ينفي وقوع غيره فان قال قايل اسم المثل في القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به
مثل فعله وله ان لو شا ان يقتله بالسيف وله ان يقتص بدنا على قتله بالسيف فيكون تاركا لبعض
حقه وله   قيل له غير جايز ان يكون التحريق والرضخ مستحقا مع قتله بالسيف لان ذلك
ينافي القصاص وفعل المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جايز حمله على معنى ينافي
مضمون اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتغريق والتحريق والرمي لا يمكن استيفا القصاص به لان
القصاص اذا كان هو استيفا المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم انه في مقدار ما جرح القاتل للمقتول
وكذلك الرمي والتحريق لا يجوز ان يكون ذلك مرادا بذكر القصاص فوجب ان يكون المراد الاتلاف بنفسه
بارخى الوجوه ويدل على هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفي القصاص في المنقلة والجايفة
لتعذر استيفايه على مقدار اجزا الجنايه فكذلك القصاص بالرمي والرضخ غير ممكن استيفاوه على
قدر الجنايه في معنى الايلام والاتلاف لاجزا التي اتلفها فان قيل لما كان المثل شطر معتبر وكذلك القصاص
احدهما الاتلاف بنفسه كما اتلف فيكون القصاص والمثل في هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والاخر ان يفعل
به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ في الامرين لان عمومه يقتضيهما فقلنا يفعل به مثل ما فعل فان مات
والا استوفى المثل من جهة اتلاف النفس قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل وبالقصاص جمع الامرين
بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وانما كان يجوز ان يكون المراد كل واحد من المعنيين على الانفراد
غير مجموع الى الاخر لان الاسم يتناوله وهو غير منافي لحكم الايه فاما اذا جمعهما فغير جايز ان
يكون مرادا على وجه الجمع لان ذلك يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زايدا عليه وغير جايز تاول
الايه على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع اراده القتل بالسيف بعد التغريق والرضخ والحبس والاجاعه

وقد

وقد روي شبيب الموري عن جابر عن ابي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود
الا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معنيين احدهما مراد بيان الايه في ذكر القصاص والمثل والاخر انه
ابتدا عموم يحتج به في نفي القود بغيره ويدل عليه ايضا ما روى يحيى بن ابي انيسه عن ابي الزبير عن جابر ان
النبي صلى الله عليه وسلم اتى في جراح فامرهم ان يستانوا بها سنه وروى عبد الله بن المبارك عن عنبسه
ابن سعيد عن الشعبي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يستقاد من الجراح حتى تبرا وهذا ينفي قول
المخالف لنا وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجاني كما فعل لم يكن للاستينا به وجه فلما ثبت الاستينا
دل على ان حكم الجراحه معتبر بما يوول اليه حالها فان قال قايل حديث ابن ابي انيسه لا يحتج به لان يحيى قيل له هذا
قول جاهل لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم وليس هذا طريقه الفقها في قبول الاخبار وعلى ان علي بن
المديني قد ذكر عن يحيى بن سعيد انه قال يحيى بن ابي انيسه احب الي في حديث الزهري من محمد بن اسحق ويدل
عليه ايضا ما روي خالد الحذا عن ابي قلابه عن ابي الاشعث عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شي فاذا قتلتم فاحسنوا القتله واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح
فاوجب عموم لفظه ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفي
تعذيبه والمثله به ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يتخذ شي من الحيوان غرضا ويمنع
ذلك ان يقتل القاتل رميا بالسهام وحكي ان الهيثم بن معن حضر مع شريك عند الله عند بعض السلاطين
فقال له الهيثم ما تقول فيمن رمى رجلا بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فان لم يمت بالرميه الاولى قال
يرمى ثانيا قال افتتخذه غرضا وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ شي من الحيوان غرضا قال شريك
لم تمو فقال الهيثم يا ابا عبد الله هذا ميدان ان شيت ناقضتك فيه سبقتك يعني المدا وقام ويدل عليه ايضا
ما روي عن عمران بن حصين وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المثله وقال سمره بن جندب ما خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا امرنا فيها بالصدقه ونهانا عن المثله وهذا خبر ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم قد تلقاه
الفقها بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثله بالقاتل وقول المخالف يبيح المثله به وهو ينفي عن مراد الايه
في ايجاب القصاص واستيفا المثل فوجب ان يكون القصاص مقصورا على وجه لا يوجب المثله ويستعمل
الايه على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثل بالعرنيين فقطع ايديهم وارجلهم وسمل
اعينهم وتركهم في الحره حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهيه عن المثله فوجب على هذا ان يكون معنى ايه القصاص

محمولا على ما لا مثلة فيه واحتج مخالفونا في ذلك بحديث همام عن قتادة عن انس ان يهوديا رضخ راس
صبي بين حجرين فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راسه بين حجرين وهذا الحديث لو ثبت ما ذكروا كان
منسوخا بنسخ المثلة وذلك لان النهي عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى
ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران واتفق الناس على استعمال احدهما واختلفوا في استعمال الاخر
كان المتفق عليه منهما قاضيا على المختلف فيه خاصا كان او عاما ومع ذلك فجائز ان يكون قتل اليهودي على
وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس قال عدا يهودي على جارية فاخذ اوضاحا كانت عليها
ورضخ راسها فاتى بها اهلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في اخر رمق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قتلك فلان فاشارت براسها اي لا ثم قال فلان يعني اليهودي فقالت نعم فامر به رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرضخ راسه بين حجرين فجائز ان يكون قتله حدا لما اخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائزا على
وجه المثلة كما سمل العرنيين ثم نسخ بالنهي عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن ايوب عن ابي قلابة
عن انس ان رجلا من اليهود رضخ راس جارية على حلي لها فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يرجم حتى قتل
فذكر في هذا الحديث الرجم وليس بقصاص عند الجميع وجائز ان يكون اليهودي نقض العهد ولحق بدار
الحرب لان بعض اليهود كانت حينئذ من المدينة فاخذ بعد ذلك فقتله على انه حربي ناقض
العهد منهم بقتل الصبي لانه غير جائز ان يكون قتله بما الصبية واشارتها انه قتلها لان ذلك لا يوجب
قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب اخر استحق به القتل لم ينقله
الراوي على جهته ويدل على صحة ما ذكرنا من ان المراد بالقصاص اتلاف نفسه بايسر الوجوه
وهو السيف اتفاق الجميع على انه لو اوجره خمرا حتى مات لم يجز ان يوجره خمرا وقتل بالسيف
فان قيل لان شرب الخمر معصية قيل له وكذلك المثلة معصية ○

باب القود في وجوب الوصية

قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
حقا على المتقين قال ابو بكر لم يختلف السلف ممن روي عنه معنى قوله خيرا انه اراد به مالا واختلفوا
في المقدار المراد بالمال الذي اوجب الله تعالى الوصية فيه حين كانت الوصية فرضا لان قوله
كتب عليكم معناه فرض عليكم كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين

كتابا موقوتا يعني فرضا موقتا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في مرضه وله سبعمائة درهم
او ستمائة درهم فقال الا اوصي فقال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وروي
عن علي ايضا انه قال اربعة الاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمانمائة
درهم وقالت عائشة رضي الله عنها في امراة ارادت الوصية فمنعها اهلها وقالوا لها ولد
ومالها يسير فقالت كم ولدها قالوا اربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة الاف وكانها عذرتهم
فقالت ما في هذا فضل وقال ابراهيم الف درهم الى خمسمائة درهم وروى همام عن قتادة ان ترك خيرا
قال كان يقال خير المال الف درهم فصاعدا وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل
او كثير وكل هؤلاء القائلين فانما تاولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب
للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما يلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في
العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيرا فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق
التقدير فيها الاجتهاد وغالب الراي مع العلم بان القدر اليسير لا يلحقه هذه التسمية وان الكثير
يلحقه وكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الراي مع ما كان توقيفا من سنة النبي صلى الله عليه
وسلم وقوله الثلث والثلث كثير وان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الاية هل كانت واجبة ام لا فقال قائلون انها لم
تكن واجبة وانما كانت ندبا وارشادا وقال اخرون قد كانت فرضا ثم نسخت على الاختلاف منهم
في المنسوخ منها واحتج من قال انها لم تكن واجبة بان في سياق الاية وفحواها دلالة على نفي
وجوبها وهو قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فلما قيل فيها بالمعروف وانها
على المتقين دل على انها غير واجبة من ثلاثة اوجه احدها قوله بالمعروف لا يقتضي الايجاب والاخر
قوله على المتقين وليس يحكم على احد ان يكون من المتقين الثالث تخصيصه المتقين بها والواجبات لا
يختلف فيها المتقون وغيرهم قال ابو بكر ولا دلالة فيما ذكره هذا القائل على نفي وجوبها لان
ايجابها بالمعروف لا ينفي وجوبها لان المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير
كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا خلاف في وجوب هذا الرزق
والكسوة وقوله وعاشروهن بالمعروف بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى وامر بالمعروف

وانهى عن المنكر وقال يأمرون بالمعروف فذكر المعروف فيما اوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها
بل هو يؤكد وجوبها اذ كان جميع اوامر الله عز وجل معروفا ونواهيه منكرا ومعلوم ايضا ان ضد المعروف هو
المنكر وان ما ليس بمعروف فهو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فاذا المعروف واجب واما قوله
حقا على المتقين ففيه تأكيد لايجابها لان على الناس ان يكونوا متقين قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله ولا خلاف بين المسلمين ان تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط
التقوى فقد ابان عن ايجابها واما تخصيصه المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها وذلك لان
اقل ما فيه اقتضاء الاية وجوبها على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما انه ليس في قوله هدى
للمتقين نفي ان يكون هدى لغيرهم واذا وجبت على المتقين بمقتضى الاية وجبت على غيرهم وفائدة
تخصيصه المتقين بالذكر ان فعل ذلك من تقوى الله تعالى وعلى الناس كلهم ان يكونوا متقين فاذا
عليهم فعل ذلك ودلالة الاية ظاهرة في ايجابها وتأكيد فرضها لان قوله كتب عليكم معناه فرض
عليكم على ما بينا فيما سلف ثم اكده بقوله بالمعروف حقا على المتقين ولا شيء في الفاظ الوجوب
اكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد كما بيناه آنفا مع اتفاق
اهل العلم من السلف انها كانت واجبة بهذه الاية وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل
على انها قد كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا [illegible] بن الفضل [illegible] قال ثنا
عبد الله بن ايوب قال ثنا عبد الوهاب عن عون عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يحل لمؤمن يبيت ثلاثا الا ووصيته عنده وحدثنا عبد الباقي قال ثنا بشر بن موسى قال ثنا الحميدي قال ثنا سفيان
قال ثنا ايوب قال سمعت نافعا عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال
يوصي فيه تمر عليه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد رواه هشام بن الغاز عن نافع عن ابن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال ما ينبغي لمسلم ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وهذا يدل على ان الوصية قد
كانت واجبة ثم اختلف القائلون بوجوبها فقالت منهم طائفة جميع ما في هذه الاية من ايجاب الوصية
منسوخ منهم ابن عباس حدثنا ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال ثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان
المؤدب قال ثنا ابو عبيد القسم بن سلام قال ثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن
عباس في هذه الاية ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال نسختها هذه الاية للرجال نصيب
مما

مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى ان ترك خيرا قال نسخ من ذلك من يرث
ولم ينسخ الذين لا يرثون فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في احديهما ان الجميع منسوخ وفي الاخرى
انه منسوخ من الاقربين دون من لا يرث وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد قال ثنا ابو الفضل المؤدب قال
ثنا ابو عبيد قال ثنا ابن مهدي عن عبد الله بن المبارك عن عمارة ابي عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول في
هذه الاية ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد
كان الميراث للولد والوصية للوالدين والاقربين فهي منسوخة وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية
واجبة للوالدين والاقربين فنسخت عمن يرث وجعلت للوالدين والاقربين الذين لا يرثون رواه يونس
واشعث عن الحسن وروي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القرابة
وله ذو قرابة ممن لا يرثه ان يعطي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وقال طاوس يرد كله
الى ذي القرابة وقال الضحاك لا وصية الا لذي قرابة الا ان لا يكون له ذو قرابة وقالت طائفة اخرى قد
كانت الوصية في الجملة واجبة لذوي القرابة ولم يكن على الموصي ان يوصي بها لجميعهم بل كان جائزا له الاقتصار
على الاقربين منهم ولم يكن واجبا للابعدين ثم نسخت الوصية للاقربين فبقي الابعدون على ما كانوا عليه
من جواز الوصية لهم او تركها ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روينا عن ابن عباس وعكرمة
ان اية المواريث نسختها وذكر ابن عباس قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقال
اخرون نسخها ما ثبت عن النبي عليه السلام قال لا وصية لوارث رواه شهر بن حوشب عن عبد
الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وصية لوارث وروى عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عن النبي عليه السلام قال لا يجوز لوارث وصية واسمعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال
سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع الا ان الله قد
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وحجاج عن ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لوارث وصية الا ان يجيزها الورثة وروي ذلك عن جماعة من
الصحابة رواه حجاج عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال لا وصية لوارث وعبد الله بن بدر عن ابن عمر قال
لا يجوز لوارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وروده من الجهات

التي وصفنا هو عندنا في خبر التواتر لاستفاضته وشهرته في الامه وتلقي الفقها اياه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القران بمثله اذ كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الايات واما ايجاب الله تعالى الميراث للورثه فغير موجب نسخ الوصيه لجواز اجتماع الميراث والوصيه معا الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اجازها للوارث اذا اجازها الورثه فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصيه لواحد لو لم يكن الا ايه المواريث على ان الله تعالى انما جعل الميراث بعد الوصيه فما الذي كان يمنع ان يعطي قسطه من الوصيه ثم يعطى الميراث بعدها وقال الشافعي في كتاب الرساله يحتمل ان يكون المواريث ناسخه للوصيه ويحتمل ان يكون ثابته معها فلما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع انه قال لا وصيه لوارث استدللنا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك على ان المواريث ناسخه للوصيه للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع قال ابو بكر قد اعطى القول باحتمال اجتماع الوصيه والميراث فاذا ليس في نزول ايه المواريث ما يوجب نسخ الوصيه للوارث فان لم يكن الوصيه منسوخه بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت لانه ورد عنده من طريق منقطع وهو لا يقبل المرسل ولو ورد من جهه الاتصال والتواتر لما قضي به على حكم الايه اذ غير جائز عنده نسخ القران بالسنه فواجب ان يكون الوصيه للوالدين والاقربين ثابته الحكم غير منسوخه اذ لم يرد ما يوجب نسخها قال الشافعي وحكم النبي صلى الله عليه وسلم في سته مملوكين اعتقهم رجل لا مال له غيرهم فجزاهم النبي عليه السلم بثلثه اجزا فاعتق اثنين وارق اربعه والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب انما تملك من لا قرابه بينه وبينه من العجم فاجاز لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الوصيه فدل ذلك على ان الوصيه لو كانت تبطل لغير قرابه بطلت للعبيد المعتقين لانهم ليسوا بقرابه للميت وبطلت وصيه الوالدين قال ابو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال مستعص على اصله فاما اختلاله فقوله ان العرب انما تملك من لا قرابه بينه وبينه من العجم وهذا خطا من قبل انه جائز ان يكون امه اعجميه فيكون اقرباوه من قبل امه عجما فيكون العتق الذي اوقعه المريض وصيه لاقربايه ومن جهه اخرى انه لو ثبت ان ايه المواريث نسخت الوصيه للوالدين والاقربين فانما نسختها لمن كان منهم وارثا فاما من لا يرث منهم فليس في اثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته واما استعصاه على اصله فايجابه نسخ الوصيه للاقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن اصله ان السنه لا تنسخ القران وقد روي عن جماعه من

الصدر

الصدر الاول والتابعين تجويز الوصيه للاجانب وانها تنفذ على ما اوصى بها فروي ان عمر اوصى لامهات اولاده لكل امراه منهن باربعه الاف وعن عايشه وابرهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وعمرو بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقها بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والاقربين والذي اوجب عندنا نسخ الوصيه للوالدين والاقربين قوله تعالى في سياق ايه المواريث من بعد وصيه يوصي بها او دين فاجازها مطلقه ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفي ذلك ايجاب نسخها للوالدين والاقربين لان الوصيه لهم قد كانت فرضا وفي هذه اجازه تركها لهم والوصيه بها لغيرهم وجعل ما يبقى ميراثا للورثه على سهام مواريثهم وليس يجوز ذلك الا وقد نسخ تلك الوصيه فان قال قايل بل يحتمل ان يريد بهذه الوصيه المذكوره في ايه المواريث وايجاب المواريث بعدها الوصيه الواجبه للوالدين والاقربين فيكون حكمها ثابتا لمن لا يرث منهم قيل له هذا غلط من قبل انه اطلق الوصيه في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضي شيوعها في الجنس اذ كان ذلك حكم النكرات والوصيه المذكوره للوالدين والاقربين لفظها لفظ المعرفه وغير جائز صرفها اليها اذ لو ارادها لقال من بعد الوصيه حتى يرجع الكلام الى المعرف المعهود من الوصيه التي قد علمت كما قال تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثم قال في ايه اخرى لما اراد الشهدا المذكورين في الايه الاخرى فان لم ياتوا بالشهدا فعرفهم بالالف واللام اذ كان المراد اوليك الشهدا فلما اطلق الوصيه في ايه المواريث بلفظ منكور ثبت انه لم يرد بها الوصيه المذكوره للوالدين والاقربين وانها مطلقه جايزه لساير الناس الا ما خصته السنه او الاجماع من الوصيه للوارث او للقاتل ونحوهم وفي ثبوت ذلك نسخ الوصيه للوالدين والاقربين قال ابو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الاقربا بقوله تعالى الوصيه للوالدين والاقربين ولانهم لا يدلون بغيرهم وحرمهم بانفسهم وساير الارحام سوا هما انما يدلون بغيرهم والاقربون من يتقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقربين ايضا لانه بنفسه يدلي برحمه لا بواسطه بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقربين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقربين ولذلك قال فيمن اوصى لاقرابتي فلان انه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والاخوه ومن جرى مجراهم لان

كلا منهم يدلي اليه بواسطة غيره يدل بنفسه وفي معنى الاقربا خلاف ه

باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة

قال ابو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية
لوارث الا ان يجيزها الورثة وفيه بيان ان الاخبار الواردة بان لا وصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة
هي محمولة على ان الورثة لم يجيزوها ويدل ايضا على ان اجازة الورثة معتبرة بعد الموت لانهم في حال
حياته غير ورثة وانما يحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى اجاز وليس بوارث فاجازته
باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل ايضا على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة
مستانفة من جهتهم فيحمل على احكام الهبات في شرط القبض والتسليم ونفي الشيوع فيما تقسم والرجوع فيها
بل يكون محمولة على احكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزها من الورثة ودل ايضا على جواز
العقود الموقوفة التي لها مجيز لان الميت عقد الوصية على مال هو للوارث في حال وقوع الوصية
وجعلها النبي صلى الله عليه وسلم موقوفة على اجازة مالكيه فصار ذلك اصلا في عقد عقد بيع او عتق او
هبة او رهن او اجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكه اذ كان عقدا له مالك يملك ابتداءه
وايقاعه وقد دل ايضا على انه اذا اوصى باكثر من الثلث كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبي
صلى الله عليه وسلم على اجازتهم اذا اوصى بها لوارث فهذه المعاني كلها في ضمن قوله عليه السلام لا وصية
لوارث الا ان يجيزها الورثة وقد اختلف الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث او اوصى لوارث فاجازت
الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن والشافعي
اذا اجازوه في حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروي نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح
وابراهيم وقال ابن ابي ليلى وعثمان البتي ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهي جائزة عليهم وقال ابن
القاسم عن مالك اذا استاذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن ابيه والاخ وابن
العم الذين ليسوا في عياله فانه ليس لهم ان يرجعوا واما امراته وبناته اللاتي لم يبن منه وكل من في عياله
وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم ان لم يجزه ضره منه في قطع
النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك في المريض يستاذن ورثته في الوصية لبعض ورثته
فاذنوا له فليس لهم ان يرجعوا في شيء من ذلك ولو كان استاذنهم في الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاؤوا

وانما

وانما يجوز اذنهم في حال المرض لانه يحجب عن ماله لحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث في ذلك كقول مالك
ولا خلاف بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروي عن طاوس وعطا انهم
اذا اجازوه في الحياة جاز عليهم قال ابو بكر عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ينفي جواز
الوصية له في كل حال فلما خص ذلك بقوله الا ان يجيزها الورثة وانما يكونون ورثة على الحقيقة بعد
الموت وقبل الموت ليسوا ورثة فالمخصوص من الجملة اجازتهم بعد الموت وما عدا ذلك فهو محمول
على عموم نفيه الوصية والنظر يدل على ذلك اذ كانوا غير مالكين للمال في حال الحياة فلا تعمل اجازتهم
فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وان حدث الموت بعده فالاجازة ابعد من ذلك ولما كان الموصى له
انما تقع له الوصية بعد الموت وكذلك الاجازة حكمها ان يكون في حال وقوع الوصية وان لا تعمل
الاجازة قبل وقوعها وايضا لما كان للميت ابطال الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة
احرى لجواز الرجوع عما اجازوه واذا جاز لهم الرجوع فقد علمت ان الاجازة لا تصح فان قال قائل
لما كان حق الورثة ثابتا في ماله بالمرض ومن اجله منع في المرض عن التصرف فيه باكثر من الثلث كما منع
بعد الموت وجب ان يكون حال المرض حال الموت في باب لزومهم حكم الاجازة اذا اجازوا قيل له
تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف ووجوهه
وانما تفسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت واما قبل ذلك فلا اعتبار
بقول الوارث فيه الا ترى ان الوارث ليس له ان يفسخ عقوده قبل الموت وانما يثبت ذلك له بعد
الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك اجازته قبل موته كلا اجازة كما لا يعمل فسخه في عقوده واما ما
فرق به مالك بين من يخشى من ضرر من جهته في ترك الاجازة وبين من لا يخشى ذلك فلا معنى له من قبل
ان خشية الضرر من جهته لا تمنع صحة قوله وعقوده اذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره الا ترى انه
لو باع منه شيئا طلبه منه وقد خشيت ان يقطع عنه جرايته ونفقته متى لم يكن ذلك عذرا في ابطال
البيع وكذلك لو استوهبته المريض شيئا فوهبه لم يكن ما يخافه من ترك اجازته موثرا في هبته وكان
ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضررا فان الاعتبار بخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في ايجاب العتق
بين من هو في عياله او ليس في عياله

باب تبديل الوصية

قال الله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه قيل ان الهاء التي في قوله فمن بدله

عايد على الوصية وجاز فيها التذكير لان الوصية والايصاء واحد واما الها في قوله اثمه فانما هي عايدة
على التبديل المدلول عليه بقوله فمن بدله وقوله فمن بدله بعد ما سمعه يحتمل ان يريد به الشاهد على الوصية
فيكون معنى زجره على التبديل على نحو قوله تعالى ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها ويحتمل ان يريد
الوصي لانه هو المتولي لامضايها والمالك لتنفيذها فمن اجل ذلك قد امكنه تغييرها ويبعد ان يكون
ذلك عموما في ساير الناس اذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه وهو عندنا على المعنيين الاولين
من الشاهد والوصي لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مامور باداء ما سمع على وجهه
من غير تبديل ولا تغيير والوصي مامور بتنفيذه على حسب ما سمعه مما يجوز الوصية وروي عن عطا
ومجاهد قالا هي الوصية يبدلها الولي والشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها فانما
اثمه على من بدلها قال ابو بكر وجائز ان يكون الحاكم مرادا بذلك لان فيه ولاية وتصرفا اذا رفع
اليه فيكون مامورا بامضايها اذا جازت في الحكم منهيا عن تبديلها وفيها الامر بامضايها وتنفيذها
على الحق والصدق وقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه قد اقتضى جواز تنفيذ الوصي ما سمعه من وصية الموصي
كان عليها شهود او لم يكن وهو اصل في كل من سمع شيا فجايز له امضاؤه عند الامكان على مقتضاه وموجبه
من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود وقد دل على ان الميت متى اقر بدين لرجل بعينه عند الوصي فجايز له
ان يقضيه من غير علم وارث له ولا حاكم ولا غيره لان في تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصيته
وقوله تعالى فانما اثمه على الذين يبدلونه قد حوى معاني احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية
المعروفة كانت للوالدين والاقربين وهي لا محالة مضمرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله
تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه مستقل بنفسه في ايجاب الفايدة لما انتظم
من الكناية والضمير الذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس في الاية مظهر غير ما تقدم ذكره في اولها واذا
كان كذلك فقد افادت الاية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية وانه لا يلحقه بعد ذلك من
ماثم التبديل شي بعد موته وفيه دلالة على بطلان قول من اجاز تعذيب الاطفال بذنوب ابايهم
وهو نظير قوله ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقد دلت الاية ايضا
على ان من كان عليه دين فاوصى بقضايه انه قد برئ من تبعته في الاخرة وان ترك الورثة قضاه بعد موته
لا يلحقه تبعة ولا اثم وان اثمه على من بدله دون من اوصى به وفيه الدلالة على ان من كان عليه زكاة

مال

مال فمات ولم يوص به انه قد صار مفرطا مانعا مستحقا لحكم مانعي الزكاة لانها لو كانت قد حولت
في المال حسب حلول الديون كان بمنزلة من اوصى بها عند الموت فينجو من ماثمها ويكون حينئذ المبدل
لها مستحقا لماثمها ولذلك حكى الله تعالى عن مانعي الزكاة عند الموت سوال الرجعة في قوله تعالى
وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق
واكون من الصالحين فاخبر بحصول التفريط وفوات الاداء اذ لو كان الاداء لازما على الوارث او
الوصي من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف في تركه وكان الميت خارجا عن حكم
التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب اداء زكاته من ميراثه من غير وصية
منه به فان قال قايل فما حكم هذا الموصي عند الله تعالى في حال تنفيذ وصيته او تبديلها
وهل يكون ما يستحقه من الميراث في الحالين سوا قيل له ان وصية الموصي قد تضمنت شيين احدهما
استحقاقه الثواب على الله تعالى بوصيته والاخر وصول ذلك الى الموصى له فيستوجب منه
الشكر لله تعالى والدعاء للموصي وذلك لا يكون ثوابا للموصي ولكن الموصي يصل اليه من الموصى له
وشكره لله تعالى حر الدعا للموصي فينتفع الموصي بذلك من وجه اذا انفذت الوصية ومتى لم تنفذ
الوصية كان نفعه مقصورا على الثواب الذي استحقه بوصيته دون غيرها فان قيل فمن كان عليه دين
فلم يوص بقضايه وقضاه الورثة هل يبرى الميت من تبعته قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن
شيين احدهما حق الله تعالى والاخر حق الادمي فاذا استوفى الادمي حقه فقد برئ من تبعة
دينه وبقي من حق الادمي عليه ما ادخل عليه من الظلم والضرر بتاخيره فاذا لم يتب منه كان مواخذا
به في الاخرة وبقي حق الله تعالى وهو الظلم الواقع منه في حيوته لم تكن منه توبة فيه فهو مواخذ
به فيما بينه وبين الله تعالى الا ترى ان من غصب من رجل مالا واصر على منعه كان مكتسبا بذلك
الماثم من وجهين احدهما حق الله تعالى بارتكاب نهيه والاخر حق الادمي بظلمه له واضراره به
فلو ان الادمي اخذ حقه منه من غير ارادة الغاصب لذلك لكان قد برئ من حقه وبقي حق الله
تعالى يحتاج الى التوبة منه فاذا مات غير تايب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به وقوله تعالى
فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه انما هو فيمن بدل ذلك اذا وقع على وجه الصحة
والجواز والعدل فاما اذا كانت الوصية جورا فالواجب تبديلها وردها الى العدل قال الله تعالى

غير مضار وصية من الله فانما تنفذ الوصية اذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك في الاية التي
يليها

باب ٤٦ الشاهد والوصي اذا علم الجور في الوصية

قال الله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه قال ابو بكر حدثنا عبد الله بن محمد
ابن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال انا معمر عن قتادة في قوله تعالى فمن خاف
من موص جنفا او اثما قال هو الرجل يوصي فيحيف في وصيته فيردها الولي الى الحق والعدل وروى ابو
جعفر الرازي عن الربيع بن انس قال الجنف الخطا والاثم العمد وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد وابن
طاوس عن ابيه فمن خاف من موص جنفا او اثما قال هو الموصي لابن ابنه يريد ابنه وروى المعتمر بن سليمن
عن ابيه عن الحسن في الرجل يوصي للاباعد ويترك الاقارب قال تجعل وصيته ثلثة اثلاث للاقارب الثلثين
وللاباعد الثلث وروى عن طاوس في الرجل يوصي للاباعد قال ينتزع منهم فيدفع الى الاقارب الا
ان يكون فيهم فقير قال ابو بكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن انس انه قال الجنف
الخطا ويجوز ان يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطا والاثم ميله عنه على وجه العمد وهو تاويل
مستقيم وتاويل الحسن على الوصية للاجنبي ولهم اقربا ان ذلك جنف وميل عن الحق لان الوصية
كانت عندهم واجبة للاقارب الذين لا يرثون وتاويل طاوس على معنى اجيزها الوصية للاباعد ورد
الى الاقارب والاخر ان يوصي لابن ابنه يريد ابنه وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين فمن خاف
من موص جنفا او اثما غير موجب ان يكون هذا الحكم مقصورا على الوصية المذكورة قبلها لانه كلام
مستقل بنفسه يصح ابتدا الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر الوصايا اذا عدل بها عن جهة
العدل الى الجور منتظم للوصية التي كانت واجبة للوالدين والاقربين في حال بقا وجوبها وسائر
الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا الى الجور فالواجب عليه
ارشاده الى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لان
ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قال قايل فما معنى قوله فمن خاف من موص جنفا او
اثما فاصلح بينهم والخوف انما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل واما الماضي فلا يكون فيه خوف
قيل له يجوز ان يكون قد ظهر له من احوال الموصي ما يغلب معه في ظنه انه يريد الجور وصرف الميراث
عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده الى العدل وخوفه بما فيه الجور او يدخل بين

الموصا له وبين الورثة على وجه الصلاح وقد قيل ان معنى قوله فمن خاف انه علم ان فيها جورا فيردها الى
العدل وانما قال تعالى فلا اثم عليه ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق
الثواب لان اكثر احوال الداخلين بين الخصوم على وجه الاصلاح ان يسئلوا كل واحد منهما ترك بعض
حقه فيسبق مع هذه الحال الظن المصلح ان ذلك غير سايغ له ولانه انما يعمل في كثير منه على غالب الظن
دون الحقيقة فرخص الله تعالى في الاصلاح بينهم وان ظن الظان لا امتناع جواز ذلك وكذلك
قال فلا اثم عليه في هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال لا خير في كثير من نجواهم الا
من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغا مرضات الله فسوف
نوتيه اجرا عظيما وروى في تغليظ الجنف في الوصية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسين
قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من
الكبائر ثم قرا تلك حدود الله فلا تعتدوها وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا القسم بن زكريا ومحمد بن الليث
قالا حدثنا حميد بن زنجويه قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابي هند عن عكرمة
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكباير وحدثنا
عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن اسحق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال انا معمر عن
اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل
اهل الجنة سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل
اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود
قال حدثنا عبدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن علي الحداني قال حدثني الاشعث بن
جابر قال حدثني شهر بن حوشب ان ابا هريرة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل والمراة
ليعمل بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار ثم قرا علي ابو
هريرة من هاهنا من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار حتى بلغ ذلك الفوز العظيم فهذه الاخبار
مع ما قدمنا توجب على من علم جنفا في وصيته من موص ان يرده الى العدل اذا امكنه ذلك فان
قال قايل علي ماذا يعود الضمير الذي في قوله بينهم قيل له لما ذكر الله تعالى الموصي افاد بفحوى
الخطاب ان هناك موصى له ووارثا تنازعوا فعاد الضمير اليهم بدلالة فحوى الخطاب في

الاصلاح بينهم واشد الفرا وما ادرى اذا يممت وجها اريد الخير ايهما يليني
آلخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي لا يأتليني فكنى في البيت الاول عن الشر بعد ذكر الخير
وجعله في فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره وقد قيل ان الضمير عايد على المذكورين
في ابتدا الخطاب وهم الوالدان والاقربون وقد افادت هذه الاية على ان على الوصي والحاكم والوارث
وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطا او العمد ردها الى العدل ودل على ان قوله تعالى فمن
بدله بعد ما سمعه خاص في الوصية العادلة دون الجائرة وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الراي
والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف وفيها رخصة في الدخول بينهم
على وجه الاصلاح مع ما فيه من زيادة او نقصان عن الحق بعد ان يكون ذلك بتراضيهم

باب فرض الصيام قال الله تعالى

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون فاوجب الله تعالى علينا فرض
الصيام بهذه الاية لان قوله كتب عليكم معناه فرض عليكم كقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وقوله
ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا يعني فرضا موقتا والصيام في اللغة هو الامساك قال الله تعالى
اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا يعني صمتا فسمى الامساك عن الكلام صوما ويقولون
خيل صيام اذا كانت ممسكة عن القتال وصامت الشمس نصف النهار لانها ممسك عن السير والحركة
فهذا حكم هذا اللفظ في اللغة وهو في الشرع اسم للكف عن الاكل والشرب وما في معناه وعن
الجماع في نهار الصوم مع نية القربة او الفرض وهو لفظ مجمل مفتقر الى البيان عند وروده لانه اسم
شرعي موضوع لمعاني لم يكن معقولة منه في اللغة الا انه بعد ثبوت الفرض واستقرار امر الشريعة
قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم الامة عليها وقوله تعالى كما كتب
على الذين من قبلكم يعتوره معاني ثلثة كل واحد منها قد روي عن اهل التفسير قال الحسن والشعبي
وقتادة انه كتب على الذين من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان او مقدار من عدد الايام وانما
حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع وابن انس والسدي كان الصوم من العتمة الى العتمة
ولا يحل بعد النوم ماكل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال اخرون معناه انه كتب علينا صيام
ايام كما كتب عليهم صيام ايام ولا دلالة فيه على مساواته في المقدار بل جايز فيه الزيادة والنقصان

وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم اهل الكتاب وروى عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال
احيل الصيام ثلثة احوال فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلثة ايام ويوم عاشورا
ثم ان الله تعالى فرض الصيام فقال كتب عليكم الصيام وذكر نحو قول ابن عباس الذي قدمنا قال ابو بكر
لما لم يكن في قوله كما كتب على الذين من قبلكم دلالة على المراد في العدد او في صفة الصيام او في الوقت كان اللفظ
مجملا ولو تقدم علمنا بوقت صيام من قبلنا وعدده كان جايزا ان يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصايم
فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل الى استعمال ظاهر اللفظ في احد الصوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله
اياما معدودات وذلك جائز وقوعه على قليل الايام وكثيرها فلما قال تعالى في نسق التلاوة شهر
رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه
بين بذلك عدد الايام المعدودات ووقتها وامر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن ابي ليلى وروي
عن ابن عباس وعطا ان المراد بقوله تعالى اياما معدودات صوم ثلثة ايام من كل شهر قبل ان نزل
رمضان ثم نسخ برمضان قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر قال ابو بكر
ظاهره يقتضي جواز الافطار لمن لحقه الاسم سوا كان الصوم يضره او لا يضره الا انا لا نعلم خلافا ان
المريض الذي لا يضره الصوم غير مرخص له في الافطار وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد اذا خاف
ان يزداد عينه وجعا او يزداد حماه شدة افطر وقال مالك في الموطا من اجهده الصوم افطر وقضى
ولا كفارة عليه والذي سمعته ان المريض اذا اصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ ذلك منه فله
ان يفطر ويقضي قال مالك واهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام القضا ويرون ذلك
مرضا من الامراض وقال الاوزاعي اي مرض اذا مرض الرجل حل له الفطر فان لم يطق افطر فاما اذا
اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعي اذا ازداد مرض المريض زيادة بينة افطر وان كانت
زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقها ان الرخصة للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه ما لم
يخش الضرر فعليه ان يصوم ويدل على ان الرخصة في الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ما روي
انس بن مالك القشيري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم
وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على انفسهما او على ولدهما فدل
ذلك على ان جواز الافطار في مثله متعلق بخوف الضرر اذ الحامل والمرضع صحيحان لا مرض بهما وابيح

لها الافطار لاجل الضرر واباح الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حد معلوم في اللغة يفصل بين
اقله وما هو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على ان السفر المبيح للافطار مقدار امعلوما
في الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا اقله مسيرة ثلثة ايام ولياليها وقال اخرون مسيرة يومين
وقال اخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة في ذلك حظ اذ ليس فيها حصر اقله بوقت لا يجوز النقصان عنه
لانه اسم ماخوذ من العادة وكل ما كان حكمه ماخوذا عن العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل
ان السفر مشتق من السفر الذي هو الكشف من قولهم سفرت المراة عن وجهها واسفر الصبح اذا اضا
وسفرت الريح السحاب اذا قشعته والمسفرة المكنسة لانها تسفر عن الارض بكنسها واسفر وجهه اذا
اضاء واشرق ومنه قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة يعني مشرقة مضيئة فسمي الخروج الى الموضع البعيد
سفرا لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ما وصفنا ان ذلك لا
يتبين في الوقت اليسير واليوم واليومين لانه قد يتصنع في الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه ما
يكشفه البعيد من اخلاقه فان اعتبرنا العادة علمنا ان المسافة القريبة لا تسمى سفرا والبعيدة تسمى الا
انهم قد اتفقوا ان الثلث سفر صحيح فيما يتعلق به احكام الشرع فسمينا الثلث سفرا وما دونها لم يثبت لعدم
مع الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق بتحديده وايضا فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار
تقتضي اعتبار الثلث في كونها سفرا في احكام الشرع منها حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
نهى ان تسافر المراة ثلثة ايام الا مع ذي محرم واختلفت الرواية عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه
وسلم فقال بعضهم ثلثة ايام وقال بعضهم يومين هذه الالفاظ المختلفة قد رويت في حديث ابي سعيد عن
النبي صلى الله عليه وسلم واختلف ايضا عن ابي هريرة فروى سهيل عن عجلان عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تسافر امراة فوق ثلثة ايام الا ومعها ذو محرم وروى كثير بن زيد
عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء المؤمنات لا تخرج
امراة من مسيرة ليلة الا مع ذي محرم وكل واحد من اخبار ابي سعيد وابي هريرة انما هو خبر واحد اختلفت
الرواية في لفظه ولم يثبت ان ذلك النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في احوال فالواجب ان يكون خبر
الزايد اولى وهو الثلث لانه متفق على استعماله وما دونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه
واخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهي ثابتة وفيها ذكر الثلث ولو ثبتت اخبار ابي سعيد وابي هريرة

على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تتضاد وتسقط كانها لم ترد ويبقى لنا اخبار ابن عمر في اعتبار
الثلث من غير معارض فان قيل اخبار ابي سعيد وابي هريرة متعارضة لانا نثبت جميع ما روي فيها
من التوقيت فنقول لا تسافر يوما ولا يومين ولا ثلثة قيل له متى ما استعملت ما دون الثلث فقد الغيت
الثلث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فانت غير مستعمل لخبر الثلث مع استعمالك خبر ما دونها
واذا لم يمكن الا استعمال بعضها والغاء البعض فاستعمال خبر الثلث اولى لما فيه من ذكر الزيادة وايضا
قد يمكن استعمال الثلث مع اثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهو انها متى ارادت سفر الثلث لم تخرج
اليوم ولا اليومين من الثلث الا مع ذي محرم وقد كان جائزا ان يظن ظان انه لما حد الثلث فمباح
لها الخروج يوما او يومين مع غير ذي محرم وان ارادت سفر الثلث فابان عليه السلام حظر ما دونها
اذا ارادتها واذا ثبت تقدير الثلث في حظر الخروج الا مع ذي محرم ثبت ذلك تقديرا في اباحة
الافطار في رمضان من وجهين احدهما ان كل من اعتبر في خروج المراة الثلث اعتبر مثلها في اباحة
الافطار وكل من قدره بيوم او يومين كذلك قدره في الافطار والوجه الاخر ان الثلث قد تعلق بها
حكم وما دونها لم يتعلق به حكم في الشرع فوجب تقديرها في اباحة الافطار لانه حكم متعلق بالوقت
المقدر وليس فيما دون الثلث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار وايضا ثبت عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه رخص في المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ومعلوم ان ذلك ورد
مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لان ما ورد مورد البيان فحكمه ان يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان
من التقدير فما من مسافر الا وهو الذي يكون سفره ثلثا ولو كان ما دون الثلث سفرا في الشرع
لكان قد بقي مسافر لم يبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوفيا لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرجه عن حكم
البيان ومن جهة اخرى ان المسافر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فما من مسافر الا وقد
انتظمه هذا الحكم فثبت ان من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك اوضح الدلالة
على ان السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلث وان ما دونه لا حكم له في الافطار ولا القصر ومن جهة
اخرى ان هذا الضرب من المقادير لا يوصل اليه من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق او التوقيف
فلما عدمنا فيما دون الثلث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلث لوجود الاتفاق
فيه انه سفر يبيح الافطار وايضا لما كان الاصل لزوم فرض الصوم واختلفوا في سقوطه

رخصة الافطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع وهو الثلث لان الفروض
يحتاط بها ولا يحتاط عليها وقد روي عن عبد الله بن مسعود وعمار وابن عمر انه لا يفطر في اقل من
الثلث قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اختلف السلف في تاويله فروي
المسعودي عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلثة احوال
ثم انزل الله تعالى كتب عليكم الصيام الى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وكان
من شا صام ومن شا اطعم مسكينا واجزى عنه ثم انزل الله تعالى الاية الاخرى شهر رمضان
الذي انزل فيه القران الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فاثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح
ورخص فيه للمسافر والمريض وثبت الاطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام وعن عبد الله بن مسعود
وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهري وعكرمة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين قال كان من شا صام ومن شا افطر وافتدى واطعم كل يوم مسكينا حتى نزل
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروي فيه وجه اخر وهو ما روى عبيد الله بن موسى عن اسرائيل عن
ابي اسحق عن الحرث عن علي رضي الله عنه قال من اتى عليه رمضان وهو مريض او مسافر فليفطر
وليطعم كل يوم مسكينا صاعا فذلك قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ووجه اخر وهو
ما روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقراها وعلى الذين يطوقونه طعام مسكين قال
الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع ان يصوم ضعفا
ولا يقدر ان يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت
عايشة تقرا وعلى الذين يطوقونه وروى خالد الحذا عن عكرمة انه كان يقرا وعلى الذين يطوقونه وقال انها
ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابي اسحق عن الحرث عن علي وعلى الذين يطيقونه الاية قال الشيخ والشيخة
قال ابو بكر فقالت الفرقة الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثرون عددا ان فرض الصوم بديا
نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وانه نسخ عن المطيق بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان
وعليهما الفدية مع القضا وكان ابن عباس وعايشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرونها وعلى الذين
يطوقونه فاحتمل هذا اللفظ معاني منها ما بينه ابن عباس انه اراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبروا

فعجزوا

فعجزوا عن الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الاخر انهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطيقونه لصعوبته
فعليهم الاطعام ومعنى اخر وهو ان حكم التكليف يتعلق عليهم وان لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم
لهم الفدية مقام ما يلحقهم من حكم تكليف الصوم الا ترى ان حكم تكليف الطهارة بالما قايم على المتيمم
وان لم يقدر عليه حتى اقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف
الصلاة قايم على النايم والناسي في باب وجوب القضا لا على وجه لزومه بالترك فلما اوجب تعالى
عليه الفدية في حال العجز والاياس عن القضا اطلق فيه اسم التكليف بقوله وعلى الذين يطيقونه
اذ كانت الفدية هي ما قام مقام غيره فالقراتان على هذا الوجه مستعملتان الا ان الاولى وهي
قوله وعلى الذين يطيقونه لا محالة منسوخة لما ذكرنا من روايتنا عنه من الصحابة واخبارهم عن
كيفية الفرض وصفته بديا وان المطيق للصوم منهم كان مخيرا بين الصيام وبين الافطار والفدية
وليس هذا من طريق الراي لانه حكاية حال شاهدوها وعلموا بها توقيف من الرسول عليه السلم
اياهم عليها وفي مضمون الخطاب من اوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معنا رواية عن السلف
في معناه لكان كافيا في الابانة عن مراده وهو قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر فابان الله تعالى بيان حكم المريض والمسافر واوجب عليهما القضا اذا افطرا ثم عقبه
بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فغير جايز ان يكون هولاء هم المرضى والمسافرين
اذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جايز ان يعطف عليهما بكناية عنهما
مع تقدم ذكرهما منصوصا معينا ومعلوم ان ما عطف عليه فهو غيره لان الشي لا يعطف على
نفسه وانما يعطف على غيره ويدل على ان المراد المقيمون المطيقون للصوم ان المريض المذكور
في الاية هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه باطاقة الصوم وهو فانما رخص له لفقد
الاطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى وان تصوموا
خير لكم وليس الصوم خيرا للمريض الخايف على نفسه بل هو في هذه الحال منهي عن الصوم ويدل على
ان المريض والمسافر لم يرادا بالفدية وانه لا فدية عليهما ان الفدية ما قام مقام الشي وقد نص الله
تعالى على ايجاب القضا على المريض والمسافر والقضا قايم مقام الفرض فلا يكون الاطعام حينيذ
فدية ومن ذلك دلالة على انه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

طعام مسكين منسوخ بما قدمنا وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يدل على ان اصل
الفرض كان الصوم وانه جعل له العدول عنه الى الفدية على وجه البدل عن الصوم لان الفدية
ما يقوم مقام الشي ولو كان الاطعام مفروضا في نفسه كالصوم على وجه التخيير كان المكفر
عن يمينه بما سامر الثلثة الاشيا لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وقد حمل معناه على
قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج الى ضمير وهو وعلى الذين يطيقونه
ثم عجزوا اما بالكبر مع الناس عن القضا وغير جايز اثبات ذلك الا بتوقيف واتفاق ومع ذلك فيه
ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى ان في حمله على ذلك اسقاط فايدة
قوله وعلى الذين يطيقونه لان الذين كانوا يطيقونه بعد لزوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم
وهم عاجزون عنه بالكبر سوا في حكمه ويحصل معناه على الشيخ الكبير العاجز عن الصوم المايوس
من القضا عليه الفدية فيسقط فايدة قوله وعلى الذين يطيقونه اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة حكم
ولا معنى وقراه من قرا وعلى الذين يطوقونه يحتمل الشيخ المايوس من صومه في ايجاب الفدية عليه
لان قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم
الفدية قايمة مقام الصوم فهذه القراه اذا كان معناها ما وصفنا فهي غير منسوخة بل هي
ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المايوس من القضا العاجز عن الصوم ۞

ذكر اختلاف الفقها في الشيخ الكبير

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر في الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم عنه كل يوم نصف
صاع من حنطة ولا شي عليه غير ذلك وقال الثوري يطعم ولم يذكر مقداره وقال المزني عن
الشافعي يطعم مدا من حنطة عن كل يوم وقال ربيعة ومالك لا ارى عليه اطعام وان فعل فحسن
قال ابو بكر قد ذكرنا في تاويل الاية ما روي عن ابن عباس في قراءته وعلى الذين يطوقونه وانه الشيخ
الكبير فلولا ان الاية تحتمله لذلك لما تاولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال
حكمها من ايجاب الفدية في الشيخ الكبير وقد روي عن علي ايضا انه تاول قوله وعلى الذين يطيقونه
على الشيخ الكبير وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صوم فليطعم عنه مكان كل
يوم مسكين واذا ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام فالشيخ اولى بذلك من الميت لعجز

الجميع

الجميع عن الصوم فان قال قايل هلا كان الشيخ كالمريض الذي يفطر في رمضان ثم لا يبرى حتى يموت
ولا يلزمه القضا قيل له لان المريض مخاطب بقضايه في ايام اخر وانما تعلق الفرض عليه في ايام القضا
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شي كمن لم يلحقه رمضان واما الشيخ فلا
يرجى له القضا في ايام اخر فانما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب الفدية في الحال فاختلفا من اجل
ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وايجاب الفدية عليه في الحال من غير خلاف من احد
من نظرايهم فصار ذلك اجماعا لا يسع خلافه واما الوجه في ايجاب الفدية نصف صاع من بر
فهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو حطاب قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سعيد المسلمي قال
حدثنا اسحق الازرق عن شريك عن ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من مات وعليه رمضان فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذا ثبت
ذلك في المفطر في رمضان اذا مات ثبت في الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم في الشيخ
الكبير وغيره لان الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفنا فجاز بعد موته ان
يقال انه قد مات وعليه صيام رمضان فقد شمله عموم اللفظ ومن جهة اخرى انه قد ثبت
ان المراد بالفدية المذكورة في الاية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير فوجب ان يكون
ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضا رمضان
وجب ان يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لان احدا ممن اوجب الفدية على الشيخ الكبير
لم يفرق بينهما وقد روي عن ابن عباس وقيس بن السايب الذي كان شريك النبي عليه السلم في
الجاهلية وعايشة وابي هريرة وسعيد بن المسيب في الشيخ الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع
بر واوجب النبي عليه السلم على كعب بن عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا
يدل على ان تقدير فدية الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخيير في الاصل قد تعلق بين
الصوم والفدية في كل واحد منهما وقد روي عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والاول
اولى لما رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولما عضده من قول الاكثر من عددا من الصحابة والتابعين
وما دل عليه من النظر وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قد اختلف في ضميره كاسه فقال قايلون
هو عايد على الصوم وقال اخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم والفدية لم يجر

لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر مقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مونثة والضمير في الاية للمذكر في قوله يطيقونه وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القايلين بان الله تعالى يكلف عباده ما لا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لان الله تعالى قد نص على انه مطيق له قبل ان يفعله بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه الى الفدية ودلالة اللفظ قايمة على ذلك ايضا اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطيقا لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله عز وجل شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس يدل على بطلان مذهب المجبرة في قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر في هذه الاية ان القران هدى لجميع المكلفين كما قال في اية اخرى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله عز وجل فمن تطوع خيرا فهو خير له يجوز ان يكون ابتدا كلام غير متعلق بما قبله لانه قايم بنفسه في ايجاب الفايدة فيصح ابتدا الخطاب به فيكون حثا على التطوع بالطاعات وجايز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روي هذا المعنى عن قيس بن السايب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا عني ثلثا وغير جايز ان يكون المراد احد ما وقع عليه التخيير فيه من الصيام او الاطعام لان كل واحد منهما اذا فعله منفردا فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز ان يكون واحد منهما مراد الاية وجايز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرض احدهما والاخر تطوع واما قوله عز وجل وان تصوموا خير لكم فانه يدل على ان اول الاية فيمن يطيق الصوم من الاصحا المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذي يباح له الافطار هو الذي يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كانت هذه حاله منهم عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا يخلوان من ان يضر بهما الصوم او يضر بولديهما وايهما كان فالافطار خير لهما والصوم محظور عليهما وان كان لا يضر بهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جايز لهما الافطار فعلمنا بانهما غير داخلين في قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقوله وان تصوموا خير لكم عايد الى من تقدم ذكره في اول الخطاب وجايز ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم عايدا الى المسافرين ايضا مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خيرا للجميع اذ كان اكثر المسافرين قد

يمكنهم

يمكنهم الصوم في العادة من غير ضرر وان كان الاغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على ان الصوم في السفر افضل من الافطار وفيه الدلالة على ان صوم يوم تطوعا افضل من صدقة نصف صاع لانه في الفرض كذلك الا ترى انه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم افضل منهما فكذلك يجب ان يكون حكمهما في التطوع ٥

باب الحامل والمرضع

٣٦

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن حي اذا خافتا على ولديهما او على انفسهما فانهما يفطران ويقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في المرضع اذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فانها تفطر وتقضي وتطعم عن كل يوم مدا مسكينا والحامل اذا افطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد قال مالك وان خافتا على انفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعي اذا خافتا على ولديهما افطرتا وعليهما القضا والكفارة وان لم تقدر على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضا بلا كفارة وروى عنه في البويطي ان الحامل لا اطعام عليها واختلف السلف في ذلك على ثلثة اوجه فقال علي عليه السلام عليهما القضا اذا افطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابرهيم والحسن وعطا وقال ابن عباس عليهما الفدية ولا قضا عليهما وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضا والحجة لقول اصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال ثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال ثنا ابو عبيد القسم بن سلام قال ثنا اسمعيل بن ابرهيم عن ايوب قال حدثني ابو قلابة هذا الحديث ثم قال لي هل لك في صاحب الحديث الذي حدثني قال فدلني عليه فلقيته فقال حدثني قريب لي يقال له انس بن مالك قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل كانت لي اخذت فوافقته وهو ياكل فدعاني الى طعامه فقلت اني صايم قال اذا اخبرك عن ذلك ان الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاه وعن الحامل والمرضع قال فكان بعد ذلك يتلهف يقول الا اكون اكلت من طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعاني قال ابو بكر شطر الصلاه مخصوص به المسافر اذ لا خلاف ان الحمل والرضاع لا يبيحان قصر الصلاه ووجه دلالته على ما ذكرنا اخباره عليه السلام بان وضع الصوم عن الحبلى والمرضع هو كوضعه عن المسافر الا ترى ان وضع الصوم

الذي جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم الحامل والمرضع لانه عطفهما عليه من غير استيناف
ذكر شيء غيره فثبت بذلك ان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو في حكم وضعه عن المسافر لا فرق
بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر انما هو على جهة ايجاب قضايه بالافطار من غير فديه
فوجب ان يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلاله على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا خافتا على
ولديهما او على انفسهما اذ لم يفصل النبي عليه السلام بينهما وايضا لما كان الحامل والمرضع ترجى لهما القضا
وانما ابيح لهما الافطار للخوف على النفس اما عليهما وعلى الصبي مع امكان القضا وجب ان يكونا كالمريض
والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضا والفديه بظاهر قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فديه
طعام مسكين لم يصح لهم وجه الدلاله منه على ما ادعوا وذلك لما ثبت عن جماعه من الصحابه الذين
قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم الصحيح وانه كان مخيرا بين الاطعام والفديه وبينا ان ما يجري
مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الراي وانما يكون توقيفا فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر
فيما حكوا فوجب ان يكون تاويلها محمولا على ما ذكروا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ومن جهه اخرى لا يصح لهم الاحتجاج به وهو قوله تعالى في نسق الخطاب وان تصوموا
خير لكم ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الايه وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لانهما ان
خافتا الضرر لم يكن الصيام خيرا لهما بل محظور عليهما فعله وان لم يخافا ضررا على انفسهما ولا على
ولديهما فغير جائز لهما الافطار وفي ذلك دليل واضح على انهما لم يرادا بالايه ويدل على بطلان
قول من تاول الايه على الحامل والمرضع من القائلين بايجاب الفديه والقضا ان الله تعالى سمى هذا الاطعام
فديه والفديه ما قام مقام الشي واجزا عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضا والفديه
لان القضا اذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الاطعام فديه وان كان الاطعام فديه صحيحه فلا
قضا لان الفديه قد اجزات عنه وقامت مقامه فان قال قائل ما الذي يمنع ان يكون القضا والاطعام
قائمين مقام المتروك قيل له لو كانا بمجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام
بعض الفديه ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى الاطعام فديه وذلك يودي الى خلاف مقتضى الايه
وايضا فاذا كان الاصل المبيح للحامل والمرضع الافطار والموجب عليهما الفديه هو قوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فديه طعام مسكين وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين

حكم

من

من فديه او صيام لا على وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع
ومن جهه اخرى انه معلوم ان في قوله وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين حذف الافطار كانه قال
وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فديه طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر
الفديه فغير جائز ايجاب غيرها معها لما فيه من الزياده في النص وغير جائز الزياده في النصوص الا بنص مثله
وليستا كالشيخ الكبير الذي لا يرجى له الصوم لانه مايوس من صومه فلا قضا عليه والاطعام الذي
يلزمه فديه له اذ هو بنفسه قايم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضا فهما كالمريض
والمسافر وانما يسوغ الاحتجاج بظاهر الايه لابن عباس لاقتصاره على ايجاب الفديه دون القضا مع
ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما يطيقان الصوم فتنتظمهما
ظاهر قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر
قال نا ابو داود قال نا موسى بن اسمعيل قال نا ابان قال نا قتاده ان عكرمه حدثه ان ابن عباس حدثه في
قوله وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين قال اثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال نا
ابو داود قال نا ابن المثنى قال نا ابن ابي عدي عن سعيد عن قتاده عن عزره عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين قال كانت رخصه للشيخ الكبير والمراه وهما يطيقان الصيام
ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع اذا خافتا على اولادهما افطرتا واطعمتا
فاحتج ابن عباس بظاهر الايه واوجب الفديه والقضا عند خوفهما على ولديهما اذ هما يطيقان
الصوم فشملهما حكم الايه قال ابو بكر ومن ابى ذلك من الفقها ذهب الى ان ابن عباس وغيره قد
ذكروا ان ذلك كان حكم ساير المطيقين للصوم في ايجاب التخيير بين الصوم والفديه وهو لا محاله قد
تناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير مخيرين لانهما اما ان
تخافا فعليهما الافطار بلا تخيير او لا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز ان تتناول الايه فريقين بحكم
يقتضي ظاهرها ايجاب الفديه ويكون المراد في احد الفريقين التخيير بين الاطعام والصيام وفي الفريق
الاخر اما الصيام على وجه الايجاب بلا تخيير او الفديه بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الايه على وجه
واحد فثبت بذلك ان الايه لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه قوله تعالى في نسق التلاوه وان
تصوموا خير لكم وليس ذلك حكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لا يكون

خيرا لهما ويدل عليه ايضا ما قدمنا من حديث ابن ملك القشيري في تسويه النبي صلى الله عليه وسلم
بين المسافر وبين الحامل والمرضع وحكم الصوم قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى
للناس الايه قال ابو بكر قد بينا فيما سلف قول من قال ان الفرض الاول كان صوم ثلثة ايام
من كل شهر بقوله كتب عليكم الصيام وقوله اياما معدودات وانه نسخ بقوله شهر رمضان الذي انزل
فيه القران وقول من قال ان شهر رمضان بيان للموجب بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم وقوله اياما معدودات فيصير تقديره اياما معدودات هي شهر رمضان وان كان صوم الايام
المعدودات منسوخا بقوله شهر رمضان الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فقد انتظم قوله شهر
رمضان نسخ حكمين من الايه الاخرى احدهما الايام المعدودات التي هي غير شهر رمضان والاخر
التخيير بين الصيام والافطار في قوله وعلى الذين يطيقونه فديه طعام مسكين على نحو ما قدمنا ذكره
عن السلف وان كان قوله شهر رمضان بيانا لقوله اياما معدودات فقد كان لا محاله بعد
نزول فرض رمضان التخيير ثابتا بين الصوم وبين الفديه في اول الحال الجائه فكان هذا الحكم مستقرا
ثابتا ثم ورد عليه النسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل
والتمكين منه والصحيح هو القول الثاني لاستفاضه الروايه عن السلف بان التخيير بين الصوم
والفديه كان في شهر رمضان وانه نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان قال قائل في فحوى
الايه دلالة على ان المراد بقوله اياما معدودات غير شهر رمضان لانه لو لم يرد الا مقرونا
بذكر التخيير بينه وبين الفديه ولو كان قوله اياما معدودات فرضا مجملا موقوف الحكم على البيان
لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل له لا يمتنع ورود فرض مجمل متضمنا لحكم مفهوم المعنى
موقوف على البيان فمتى ورد البيان بما اريد منه كان الحكم المضمن به ثابتا معه فيكون تقديره اياما
معدودات حكمها اذا بين لكم مقدارها ووقتها ان يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم
وبين الفديه كما قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فاسم الاموال عموم يصح اعتبار
فيما علق به من الحكم والصدقه مجمله مفتقره الى البيان فاذا ورد بيان الصدقه كان اعتبار
عموم اسم الاموال شايعا فيها ولذلك نظاير كثيره ايضا ويحتمل ان يكون قوله وعلى الذين
يطيقونه متاخرا في التنزيل وان كان مقدما في التلاوه فيكون تقدير الايات وترتيب معانيها

اياما

ايام معدودات هي شهر رمضان ومن كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر وعلى الذين
يطيقونه فديه طعام مسكين فيكون هذا حكما ثابتا مستقرا مده من الزمان ثم نزل قوله فمن
شهد منكم الشهر فليصمه ونسخ به التخيير بين الفديه والصيام على نحو ما ذكرنا في قوله عز وجل واذ قال
موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقره موخرا في اللفظ وكان ذلك يعتوره معنيان احدهما
انه وان كان موخرا في التلاوه فهو مقدم في التنزيل والثاني انه معطوف عليه بالواو وهي لا توجب
الترتيب فكان الكل مذكورا معا فكذلك قوله اياما معدودات الى قوله شهر رمضان يحتمل ما احتمله
قصه البقره واما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه عده احكام منها ايجاب الصيام
على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان على قوله كتب عليكم الصيام الى قوله شهر رمضان الذي
انزل فيه القران لاقتضى ذلك لزوم الصوم ساير الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه بين ان لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد
الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يعتوره معاني منها من كان
شاهدا يعني مقيما غير مسافر كما يقال للشاهد والغايب والمقيم والمسافر فكان لزوم الصوم
مخصوصا به المقيمين دون المسافرين اذ لم يذكروا فلا شي عليهم من صوم ولا قضا فلما قال تعالى
ومن كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر بين حكم المريض والمسافر في ايجاب القضا عليهم
اذا افطروا وهذا اذا كان التاويل في قوله فمن شهد منكم الشهر الاقامه في الحضر ويحتمل قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ان يكون بمعنى شاهد الشهر اي علمه ويحتمل قوله فمن شهد منكم
الشهر فمن شهده بالتكليف لان المجنون ومن ليس من اهل التكليف في حكم من ليس بموجود
في اسقاط لزوم الفرض عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم واراد به التكليف كما قال تعالى
صم بكم عمي لما كانوا في عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزله الاصم الذي لا يسمع سماهم بكما عميا
وكذلك قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعني عقلا لان من لم ينتفع بعقله فكانه
لا قلب له اذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز ان يكون جعل شهود الشهر عباره عن كونه
من اهل التكليف اذ كان من ليس من اهل التكليف بمنزله من ليس بموجود في باب سقوط
حكمه عنه ومن الاحكام المستفاده بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه غير ما قدمنا

ذكره بعد دخول فرض رمضان وان المراد بشهود الشهر كونه فيه من اهل التكليف غير لازم له صوم الشهر

ذكر اختلاف الفقها فيمن جن شهر رمضان كله او بعضه

قال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والثوري اذا كان مجنونا في رمضان كله فلا قضا عليه وان افاق في شي منه قضاه كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق فمكث سنين ثم افاق فانه يقضي صيام تلك السنين ولا يقضي الصلاه وقال عبيد الله ابن الجبشي في المعتوه يفيق وقد ترك الصلاه والصوم وليس عليه قضا ذلك وقال في المجنون الذي يجن ثم يفيق او الذي يصيبه المم ثم يفيق اري على هذا ان يقضي وقال الشافعي في البويطي ومن جن في رمضان فلا قضا عليه وان صح في يوم من رمضان قبل ان تغيب الشمس كذلك لا قضا عليه قال ابو بكر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يمنع وجوب القضا على المجنون الذي لم يفق في شي من الشهر اذ لم يكن شاهدا للشهر وشهوده الشهر كونه مكلفا فيه وليس المجنون من اهل التكليف لقول النبي عليه السلام رفع القلم عن ثلثه عن النايم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق فان قال قايل اذا احتمل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه شهوده بالاقامه وترك السفر دون ما ذكرت من شهوده بالتكليف فما الذي اوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الاقامه قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين وهما غير منافيين بل جايز ارادتهما معا فكونهما شرطا في لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لا يكون مكلفا للصوم غير مرخص له في تركه الا ان يكون مقيما من اهل التكليف ولا خلاف ان كونه من اهل التكليف شرط في صحه الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من اهل التكليف في الشهر لم توجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضا ويدل عليه ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثه عن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه ايضا ان الجنون معنى يستحق به الولايه عليه اذا دام به فكان بمنزله الصغير اذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم ويفارق الاغما هذا المعنى بعينه لانه لا يستحق عليه الولايه بالاغما وان طال وفارق المغمى عليه الصغير والمجنون واشبه الاغما النوم في باب

نفي الولايه عليه من اجله فان قال قايل لا يصح خطاب المغمى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زايل عنهما جميعا فوجب ان لا يلزمه القضا بالاغما قيل له الاغما وان منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فان له وجها اخر اصلا في ايجاب القضا وهو قوله ومن كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر واطلاق اسم المريض على المغمى عليه شايع جايز فوجب اعتبار عمومه في ايجاب القضا عليه وان لم يكن مخاطبا به حال الاغما واما المجنون فلا يسمى ولا اسم المريض على الاطلاق ولم يدخل فيمن اوجب الله تعالى عليه القضا واما من افاق من جنونه في شي من الشهر فانما الزمه القضا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر اذ كان من اهل التكليف في جزء منه اذ لا يخلو قوله فمن شهد منكم الشهر ان يكون المراد به شهود جميع الشهر او شهود جزء منه وغير جايز ان يكون شرط لزوم صوم الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لا يكون شاهدا لجميع الشهر الا بعد مضيه ويستحيل ان يكون مضيه شرطا للزوم صومه كله لان الماضي من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلمنا انه لم يرد شهود جميعه والوجه الاخر انه لا خلاف ان من طرى عليه شهر رمضان وهو من اهل التكليف ان عليه الصوم في اول يوم منه لشهوده جزءا من الشهر فثبت بذلك ان شرط تكليف صوم الشهر كونه من اهل التكليف في شي منه فان قال قايل فواجب اذا كان ذلك على ما وصفت من المراد ادراك جزء من الشهر ان لا يلزمه الا صوم الجزء الذي ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد شهود بعض الشهر فليصم ذلك البعض قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل انه لولا قيام الدلاله على ان شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر فكان الذي يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله في شرط اللزوم فلما قامت الدلاله على ان المراد البعض دون الجميع في شرط اللزوم حملنا عليه وبقي حكم اللفظ في ايجاب الكل اذ كان الشهر اسما لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيا من الشهر فليصم جميعه فان قال قايل فاذا افاق وقد بقيت ايام من الشهر يلزمك ان لا يوجب عليه قضا ما مضى لاستحاله تكليفه صوم الماضي من الايام وينبغي ان يكون الوجوب منصرفا الى ما بقي من الشهر قيل له انما يلزمه قضا الايام الماضيه لا صومها بعينها وجايز لزوم

القضا مع امتناع خطابه بالصوم فيما امر بقضايه الا ترى ان الناسي والمغمى عليه والنايم
كل واحد من هولا يستحيل خطابه بفعل الصوم في هذه الاحوال ولم يكن استحالة
تكليفهم فعله فيها مانعة من لزوم القضا وكذلك ناسي الصلاة والنايم عنها فان الخطاب بفعل
الصوم يتوجه اليه على معنيين احدهما فعله في وقت التكليف والاخر قضاوه في وقت غيره
وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله في حال الاغما والنسيان ٥

باب الغلام يبلغ او الكافر يسلم في بعض رمضان

قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا ان المراد شهود بعضه واختلف الفقها
في الصبي يبلغ في بعض رمضان او الكافر يسلم فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد ومالك بن
انس في الموطا وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعي يصومان ما بقي وليس عليهما قضا ما
مضى ولا قضا اليوم الذي كان فيه البلوغ او الاسلام وقال ابن وهب عن مالك احب
الي ان يقضيه وقال الاوزاعي في الغلام يحتلم في النصف من رمضان انه يقضي ما مضى منه فانه
كان يطيق الصوم وقال في الكافر اذا اسلم لا قضا عليه فيما مضى وقال اصحابنا يستحب لهما
الامساك عما يمسك عنه الصايم في اليوم الذي كان فيه الاحتلام او الاسلام قال
ابو بكر قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا معناه وان كونه من اهل التكليف
شرط في لزومه والصبي لم يكن من اهل التكليف قبل البلوغ فغير جايز الزامه حكمه وايضا
الصغر ينافي صحة الصوم لان الصغير لا يصح صومه وانما يومر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن
عليه الا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضا الصلاة المتروكة ولا قضا الصيام المتروك في حال
الصغر فدل ذلك على انه غير جايز الزامه قضا الصوم العام الماضي اذا كان مطيقا له فلما
اتفق المسلمون على سقوط القضا للسنة الماضية مع اطاقته للصوم وجب ان يكون ذلك
حكمه في الشهر الذي ادرك في بعضه واما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة
تكليفه للصوم الا على شرط تقديم الايمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم فاشبه الصبي وليس
كالمجنون الذي يفيق في بعض الشهر في الزامه القضا لما مضى من الشهر لان الجنون لا ينافي صحة
الصوم بدلالة ان من جن في صيامه لم يبطل صومه وفي هذا دليل على ان الجنون لا ينافي صحة

صومه

صومه وان الكفر ينافيها فاشبه الصغير من هذا الوجه وان اختلفا في باب استحقاق الكافر
العقاب على تركه والصغير لا يستحقه ويدل على سقوط القضا الماضي عن المسلم في بعض رمضان
قول الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان
الاسلام يجب ما قبله والاسلام يهدم ما قبله وانما قال اصحابنا يمسك المسلم في بعض رمضان
والصبي بقية يومهما عن الاكل والشرب من قبل انه قد طرى عليهما وهما مفطران حال لو كانت موجودة
في اول النهار كانا مامورين بالصيام فواجب ان يكونا مامورين بالامساك في مثله اذا كانا مفطرين
والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشورا فقال من
اكل فليمسك بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وروي انه امر الاكلين بالقضا وامرهم بالامساك
مع كونهم مفطرين لانهم لو لم يكونوا قد اكلوا لامروا بالصيام فاعتبر بذلك كل حال
تطرا عليه في بعض النهار وهو مفطر بها لو كانت موجودة في اوله كيف كان يكون حكمه فان
كانت مما يلزمه الصوم امر بالامساك وان كان مما لا يلزمه لم يومر به ومن اجل ذلك قالوا
في الحايض اذا طهرت في بعض النهار والمسافر اذا قدم وقد افطر في سفره انهما مامورين بالامساك
اذ لو كانت حال الطهر والاقامة موجودة في اول النهار كانا مامورين بالصيام وقالوا لو
حاضت في بعض النهار لم تومر بالامساك اذ الحيض لو كان موجودا في اول النهار لم تومر
بالصيام فان قيل فهلا ايجاب لمن كان مقيما في اول النهار ثم سافر ان يفطر لان حال السفر
لو كان موجودا في اول النهار كان مبيحا للافطار قيل له لم نجعل ما قدمنا علة للافطار
ولا للصوم وانما جعلناه علة للامساك المفطر فاما اباحة الافطار وحظره فله شرط
اخر غير ما ذكرنا وقد حوى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه احكاما اخر غير ما ذكرنا
منها دلالته على ان من استبان له بعدما اصبح انه من رمضان فعليه ان يبتدي صومه
لان الاية لم تفرق بين من علمه من الليل او في بعض النهار وهي عامة في الحالين جميعا فاقتضى
ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون اذا افاقا
في بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يبتديا الصيام في
ذلك الوقت لانهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله تعالى شهود الشهر شرطا للزوم الصوم

وفي الاية حكم اخر يدل ايضا على ان من نوى بصيامه في شهر رمضان تطوعا او عن فرض اخر انه مجزي عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرطية الفرض فعلى اي وجه صام فقد قضى عهدة الاية وليس عليه غيره وفيها حكم اخر يدل ايضا على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن راى وحده دون غيره وانه غير جايز له الافطار مع كون اليوم محكوما عند ساير الناس انه من شعبان وقد روى روح بن عباده عن هشام واشعث عن الحسن فيمن راى الهلال وحده انه لا يصوم الا مع الامام وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطا بن ابي رباح في رجل راى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم قبل ولا يفطر قبلهم اخشى ان يكون شبه له فاما الحسن فانه اطلق الجواز في انه لا يصوم وهذا يدل على انه وان تيقن الروية من غير شك ولا شبهة انه لا يصوم واما عطا فانه سبيله ان يكون ابيح له الافطار اذ جوز على نفسه الشبهة في الروية وانه لم يكن راى حقيقة وانما تخيل له ما ظنه هلالا وظاهر الاية توجب الصوم على من راه اذ لم يفرق بين من راه وحده ومن راه مع الناس وفيها حكم اخر ومن الناس من يقول انه اذا لم يكن عالما بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال فانما الزم الفرض على من علم به لان قوله من شهد بمعنى من شاهد وعلم ومن لم يعلم فهو غير مود لفرضه وذلك نحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الى اليقين والاشتباه كالاسير في دار الحرب اذا صام شهرا فاذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزي من كان هذا وصفه وحكى هذا القول عن جماعة من السلف وعن ملك والشافعي فيه قولان احدهما انه يجزي والاخر انه لا يجزي وقال الاوزاعي في الاسير اذا اصاب عين رمضان اجزاه وكذلك اذا اصاب شهرا بعد واصحابنا يجيزون صومه بعد ان يصادف عين الشهر او بعده ولا نعلم خلافا بين الفقهاء انه اذا تحرى شهرا وغلب في ظنه انه رمضان ثم صار الى اليقين والاشتباه انه رمضان انه يجزيه وكذلك اذا تحرى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن الوقت انه يجزيه وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وان لم يعلم به من قبل ان ذلك انما هو شرط في لزومه وتنع تاخيره فاما نفي الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الامر

على

على ما قال من منع جوازه لوجب الا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب فلم يعلم برمضان القضا لانه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضا من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على انه ليس شرط جواز صومه العلم به كما لم يكن شرط وجوب قضايه العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهدا له في باب لزومه قضاه اذا لم يصم وجب ان يكون شاهدا له في باب جواز صومه متى صادف عينه وايضا اذا احتمل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ان يعني به كونه من اهل التكليف في الشهر على ما تقدم بيانه فواجب ان يجزيه على اي حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من اهل التكليف فاقتضى ظاهر الاية جوازه وان لم يكن عالما بدخوله واحتج ايضا من ابى جوازه عند فقد العلم به بقول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرويته وافطروا لرويته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلثين قالوا فاذا كان مامورا بفعل الصوم لروية متقدمة وانه متى لم يره ان يحكم به من شعبان فغير جايز له صومه مع الحكم به من شعبان اذ كان صوم شعبان غير مجزي عن رمضان وهذا ايضا غير مانع جوازه كما لا يمنع وجوب القضا اذا علم بعد ذلك انه من رمضان وانما كان محكوما بانه من شعبان على شرط فقد العلم فاذا علم بعد ذلك انه من رمضان فمتى علم انه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كا حكمنا به بديا من انه من شعبان وكان حكمنا بذلك مشروطا بامرا غما فكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فان استبان انه من رمضان اجزاه وان لم يستبن فهو تطوع فان قال قايل وجوب قضايه اذا افطر فيه غير دال على جوازه اذا صامه لان الحايض يلزمها القضا ولم يدل وجوب القضا على الجواز قيل له اذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب ان يكون هذا المعنى بعينه مانعا من لزوم قضايه اذا افطر فيه كالمجنون والصبي لانك زعمت ان المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضا عليه اذ كان حكم الوجوب مقصورا على من شهده دون من لم يشهده فلا يختلف على هذا الحد حكم الجواز اذا صام وحكم القضا اذا افطر واما الحايض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها الشهر وعلمها به لانها مع علمها به لا يجزيها صومها ولم يتعلق مع ذلك

وجوب القضا فافطارها اذ ليس لها فعل في الافطار فلذلك لم يجب سقوط القضا عنها
من حيث لم يجز لها صومها وفيها وجه اخر من الحكم وهو ان من الناس من يقول اذا طوى
عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الافطار وروي ذلك عن علي ابي طالب
وعبيدة وابي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وابرهيم والشعبي لمن شا
افطر اذا سافر وهو قول فقها الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا
معناه عند الاخرين الزام فرض الصوم في حال كونه مقيما لانه قد بين حكم المسافر
عقيب ذلك بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولم يفرق بين من
كان مقيما في اول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافرا في ابتدائه فدل ذلك على ان قوله فمن
شهد منكم الشهر فليصمه مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر بعدها وايضا لو
كان المعنى فيه ما ذكروا لوجب ان لا يجوز لمن كان مسافرا في اول الشهر ثم اقام ان يفطر
لقوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقد كان هذا مسافرا
وكذلك من كان مريضا في اوله ثم برا فوجب ان يجوز له الافطار بعضه هذا الظاهر اذ قد
حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر مانعا من لزوم صومه اذا اقام او برا في بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصورا
على حال بقا السفر والمرض كذلك قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقصورا
على حال بقا الاقامة وقد نقل اهل السير وغيرهم انشا النبي عليه السلام السفر في رمضان
في عام الفتح وصومه في ذلك السفر وافطاره ايضا بعد صومه وامره الناس بالافطار
مع اخبار مستفيضة فيها امر النبي صلى الله عليه وسلم الناس بالافطار وهي مشهورة غير محتاجة
الى ذكر الاسانيد وهذا يدل على ان مراد الله تعالى في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
مقصورا على حال بقا الاقامة في الزام الصوم وترك الافطار قوله عز وجل فليصمه قال
ابو بكر قد تكلمنا في معنى قوله جل وعلا فمن شهد منكم الشهر وما تضمنه من الاحكام
وحواه من المعاني بما حضر ونتكلم الان بمشية الله وعونه في معنى قوله فليصمه وما حواه

من

من الاحكام واستنبطه من المعاني فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوي وصوم شرعي فاما
الصوم اللغوي فاصله الامساك ولا يختص بالامساك عن الاكل والشرب دون غيرهما
بل كل امساك فهو مسمى في اللغة صوما قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما والمراد
الامساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيبه فلن اكلم اليوم انسيا وقال الشاعر
وخيل صيام يلكن اللجم وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صايمة تحت العجاج
وخيل تعلك اللجما وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام
الظهيرة لانها كالممسكة عن الحركة وقال امرؤ القيس
فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا فهذا معنى اللفظ في
اللغة وهو في الشرع يتناول ضربا من الامساك على شرايط معلومة لم يكن الاسم
يتناولها في اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعي هو الامساك عن كل
شي لاستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلو الانسان من المتضادات
حتى لا يكون ساكنا ولا متحركا ولا اكلا ولا تاركا ولا قايما ولا قاعدا ولا مضطجعا وهذا
محال لا يجوز ورود العبادة به فعلمنا ان صوم الشرع ينبغي ان يكون مخصوصا بضرب
من الامساك دون جميع ضروبه فالضرب الذي حصل عليه اتفاق المسلمين هو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقها الامصار مع ذلك الامساك عن الحقنة
وعن السعوط والاستقا عمدا اذا ملا الفم ومن الناس من لا يوجب في السعوط والحقنة
قضا وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الاستقا وروي عن ابن عباس انه قال
الافطار مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقها الامصار على خلافه لانهم
يوجبون على من استقا عمدا القضا واختلفوا فيما وصل الى الجوف من جراحة جايفة او امة
فقال ابو حنيفة والشافعي عليه القضا وقال ابو يوسف ومحمد لا قضا عليه وهو قول الحسن بن
صالح وقد اختلف في ذلك هل هو من الصوم فقالت عامة فقها الامصار الحجامة لا تفطر
وقال الاوزاعي تفطر واختلف ايضا في بلع الحصاة فقال اصحابنا ومالك والشافعي تفطر
وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا في الصايم يكون بين اسنانه شي فاكله متعمدا فقال

اصحابنا ومالك والشافعي لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر انه قال اذا كان بين اسنانه
شيء من لحم او سويق او خبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة
قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثوري استحب له ان يقضي وقال
الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف
بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم واختلفوا في الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لا قضاء
عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حي استحب له ان يقضي ذلك اليوم وكان يقول
يصوم متطوعا وان اصبح جنبا وقال في الحائض اذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى اصبحت فعليها
قضاء ذلك اليوم فهذه امور منها متفق عليه في ان الامساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على
سبيل ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في المأكول والمشروب
الاصل فيه قول الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
ثم اتموا الصيام الى الليل فاباح الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم من اولها الى طلوع
الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما اباحه بالليل مما
تقدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء
الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة فيه على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم
بل هو موقوف على دلالة وقد ثبت بالسنة واتفاق الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء
من الصوم الشرعي على ما سنبينه ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعي
ان لم يكن هو بنفسه امساكا ولا صوما الاسلام والبلوغ اذ لا خلاف ان الصغير غير مخاطب
بالصوم في احكام الدنيا وانه لا يجب عليه قضاء المتروك منه في حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض
من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء في الثاني
والعقل مختلف فيه على ما بينا من اقاويل اهل العلم في المجنون في رمضان والنية من شرائط
صحة سائر ضروب الصوم وهو على ثلاثة انحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه
وصوم التطوع وصوم في الذمة فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من

الليل

الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان في الذمة فغير جائز الا بتقديم النية من الليل وقال
زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفي للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلع الحصاة ونحوها
يوجب الافطار وان لم يكن مأكولا في العادة وانه ليس بغذاء ولا دواء من قبل ان قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل قد انطوى تحته الاكل فهو عموم في جميع ما اكل ولا خلاف انه لا يجوز له بلع الحصاة مع
اختلافهم في ايجاب الافطار واتفاقهم على النهي عن بلع الحصاة صدر عن الآية فيوجب ذلك ان
يكون مرادا بها فاقتضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول اكل الحصاة فيه
كسائر المأكولات من حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات فهي دالة ايضا
على وجوبه في اكل الحصاة ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب
ناسيا فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما ياكله لا يختلف في وجوب القضاء اذا اكله
عمدا واما السعوط والحقنة والدواء الواصل بالجائفة او الآمة فالاصل فيه حديث لقيط بن
صبرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما فامره بالمبالغة في الاستنشاق
ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ما وصل بالاستنشاق الى الحلق او الى الدماغ فانه
يفطر لولا ذلك ما كان لنهيه عنها لاجل الصوم معنى مع امره بها في غير الصوم وصار ذلك
اصلا عند ابي حنيفة في ايجاب القضاء في كل ما وصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع
منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية
الانسان او في غيرها لان المعنى في الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان
الامتناع منه في العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه لان جميع
ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن الانسان التحفظ منه باطباق الفم فان قال
قائل فان ابا حنيفة لا يوجب القضاء بالاقطار في الاحليل قيل له انما لم يوجب لانه كان عنده
انه لا يصل الى المثانة وقد روي عنه ذلك منصوصا وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة
فطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبرا وصوله الى الجوف من مخارق البدن التي هي خلقة
في بنية الانسان واما وجه ايجاب القضاء على من استقاء عمدا لان الافطار دون من ذرعه
القيء فان القياس ان لا يفطره الاستقاء عمدا لان الافطار في الاصل هو من الاكل وما جرى

مجراه ومن الجماع كما قال ابن عباس ان لا سعوطه الا استقا عامدا لان الافطار مما يدخل وليس مما
يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشيا الخارجة من البدن لا توجب الافطار
بالاتفاق فكان خروج القي مشابها وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للاثر الثابت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا حظ للنظر مع الاثر والاثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
حدثنا عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من ذرعه القي وهو صايم فلا قضا عليه ومن استقا عمدا فعليه القضا فان قال قايل خبر
هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق في الاكل ناسيا قيل
له قد روى عيسى بن يونس الحسن بن معاذ عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس وهو الثقة المامون
المتفق على ثبته وصدقه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال وروى ايضا حفص بن غياث
عن هشام مثله وروى الاوزاعي عن يعيش بن الوليد ان معدان بن ابي طلحة حدثه ان ابا الدردا حدثه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قا فافطر قال فلقيت ثوبان فذكرت ذلك له فقال صدق انا صببت
له وضوءه وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابي قال سمعت يحيى بن ايوب يحدث عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي
مرزوق عن حنش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب فقلت
يا رسول الله الم تك صايما قال بلى ولكني قيت وانما تركوا القياس في الاستقا لهذه الاثار
فان قال قايل قد روي ان القي لا يفطر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن
كثير قال حدثنا سفين عن زيد بن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يفطر من قا ولا من احتلم ولا من احتجم قيل له قد روي هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد
بن اسلم عن ابي عبد الله الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح صايما فذرعه
القي لم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم لم يفطر فبين في هذا الحديث القي الذي لا يوجب
الافطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمله على معناه وان لا يسقط احد الخبرين
بالاخر وذلك لانه متى روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران متضادان وامكن استعمالهما على
غير وجه التضاد استعملناهما جميعا ولم نلغ احدهما وانما قالوا انه اذا استقا اقل من مل فيه
لم يفطر من قبل انه لا يتناوله اسم القي الا ترى ان من ظهر على لسانه شي بالجشا لا يقال انه قد

قيا وانما يتناوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول
في تقديره مل الفم هو الذي لا يمكنه امساكه في الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيا واما الحجامة فانما
قالوا انها لا تفطر الصايم لان الاصل ان الخارج من البدن لا يوجب الافطار كالبول والغايط
والعرق واللبن وكذلك لو جرح انسان او افتصد لم يفطره ذلك فكانت الحجامة قياس ذلك
ولانه لما ثبت ان الامساك عن كل شي ليس من الصوم الشرعي لم يجز لنا ان نلحق به الا ما ورد
به التوقيف او اتفقت الامة عليه وقد وردت اباحة الحجامة للصايم اثار عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد الله بن شريك البزار قال حدثنا
ابو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن عطا بن يسار عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ثلث لا يفطرن الصايم القي والاحتلام والحجامة وحدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن ابي زياد عن مقسم عن ابن عباس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم صايما محرما وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحق
قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن ابي بدر محمد اليماني عن المثنى بن عبد الله عن
انس بن مالك قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة ثمان عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال
افطر الحاجم والمحجوم ثم اتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال اذا تبيغ
باحدكم الدم فليحتجم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب ابو حصين الكوفي
قال حدثنا ابرهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا ابو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صايم فغشي عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن بكر
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا سليمن يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال انس ما كنا
ندع الحجامة للصايم الا كراهية الجهد فان قال قايل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وروى ابو قلابة عن ابي الاشعث عن شداد بن اوس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو اخذ بيدي لثمان عشرة خلت
من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح
على مذهب اهل النقل لان بعضهم رواه عن ابي قلابة عن ابي اسما عن ثوبان وبعضهم رواه عن

أبي قلابة عن شداد بن أوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه وأما حديث مكحول فإن
أصله عن شيخ من الحي مجهول عن ثوبان وعلى أنه ليس في قوله أفطر الحاجم والمحجوم إذا أشار به
إلى عين دلالة على وقوع الإفطار بالحجامة لأن ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك أفطر
القائم والقاعد وأفطر زيد إذا أشرت به إلى عين فلا دلالة فيه على أن القيام يفطر وعلى أن
كونه زيدا يفطر كذلك قوله أفطر الحاجم والمحجوم ولما أشار به إلى رجلين بأعينهما فلا دلالة
فيه على وقوع الإفطار بالحجامة وجائز أن يكون شاهدهما على حال يوجب الإفطار من أكل أو
غيره فأخبر بالإفطار من غير ذكر علته وجائز أن يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال
إنهما أفطرا كما روى يزيد بن أبان عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر الصائم وليس
المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وإنما المراد منه إبطال ثوابه فاحتمل أن يكون ذكر إفطار الحاجم
والمحجوم لهذا المعنى وعلى أن الأخبار التي رويناها ذكرنا فيها الرخصة بعد النهي وجائز أيضا
أن يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلا
قد ظلل عليه وأما وجه قولهم في أن من بلع شيئا بين أسنانه لم يفطر فهو أن ذلك بمنزلة أجزاء
الماء الباقية في فمه بعد غسله فهي بمنزلة ما وصفنا ألا ترى أن من أكل بالليل سويقا أنه لا يخلو
إذا أصبح من بقاء شيء من أجزائه بين أسنانه ولم يأمر أحد بتقصي إخراجها بالأخلة والمضمضة فدل
ذلك على أن تلك الأجزاء لا حكم لها وأما الذباب الواصل إلى جوفه من غير إرادته فإنما يفطره
من قبل أن ذلك في العادة غير متحفظ منه ألا ترى أنه لا يؤمر بإطباق الفم وترك الكلام خوفا
من وصوله إلى جوفه فشابه الغبار والدخان يدخل حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من أوجر
ماء وهو صائم مكرها فيفطره من قبل أنه ليس للعادة في هذا تأثير وإنما بينا حكم وصول الذباب
إلى جوفه مغلوبا على العادة في فتح الفم بالكلام وما كان مبنيا على العادة مما يشق الامتناع
منه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وأما الجنابة
فإنها غير مانعة من صحة الصوم لقول الله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل
الآية ومعلوم أن من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر أنه يصبح جنبا

ومن

وقد حكم الله تعالى بصحة صيامه بقوله ثم أتموا الصيام إلى الليل وروت عائشة وأم سلمة أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى أبو سعيد عن النبي
صلى الله عليه وسلم ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام والاحتلام يوجب الجنابة
وحكم النبي عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم وقد روى أبو
هريرة خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنبا فلا يصوم من يومه ذلك إلا أنه لما
أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا علم لي بهذا أخبرني به الفضل
ابن العباس وهذا مما يوهن خبره لأنه قال بديا ما أنا قلت ورب الكعبة من أصبح جنبا فقد
أفطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وأفتى السائل عن ذلك بالإفطار فلما أخبر برواية عائشة
وأم سلمة تبرأ من عهدته وقال لا علم لي بهذا إنما أخبرني به الفضل وقد روي عن أبي هريرة الرجوع
عن فتياه بذلك حدثنا عبد الباقي قال ثنا إسماعيل الفضل قال ثنا ابن سماعة قال ثنا
عمرو بن الهيثم قال ثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رجع عن الذي كان
يفتي من أصبح جنبا فلا يصوم وعلى أنه لو ثبت خبر أبي هريرة احتمل أن لا يكون معارضا لرواية
عائشة وأم سلمة بأن يريد من أصبح على موجب الجنابة وهو أن يصبح مخالطا لامرأته ومتى أمكنا
تصحيح الخبرين واستعمالهما معا استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض فإن قيل جائز أن يكون
رواية أم سلمة وعائشة مستعملة فيما وردت بأن يكون النبي عليه السلام مخصوصا بذلك دون
أمته لأنهما أضافتا ذلك إلى فعله وخبر أبي هريرة مستعمل في سائر الناس قيل له قد عقل أبو
هريرة من روايته مساواة النبي صلى الله عليه وسلم لغيره في هذا الحكم لأنه قال حين سمع رواية
عائشة لا علم لي بهذا وإنما أخبرني به الفضل بن العباس ولم يقل إن رواية هاتين المرأتين غير
معارضة لروايتي إذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي عليه السلام وروايتي إنما هي في غيره
من الناس فهذا يبطل تأويلك وأيضا فإن النبي عليه السلام مساو للأمة في سائر الأحكام إلا
ما خصه الله تعالى به وأفرده من الجملة بتوقيف للأمة عليه بقوله تعالى فاتبعوه وقوله لقد
كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فهذه الأمور التي ذكرنا مما يعتد بها في الإمساك
عنه في نهار شهر رمضان هي من الصوم المراد به في قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل

وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فهي اذا من الصوم اللغوي والشرعي جميعا واما ما ليس
بامساك مما وصفنا فانما هو من شرايطه ولا يكون الامساك على الوجه الذى ذكرنا صوما
شرعيا الا بوجود هذه الشرايط وذلك الاسلام والبلوغ والعقل وان تكون المراة غير
حايض فمتى عدم شي من هذه الشرايط خرج من ان يكون صوما شرعيا واما الاقامة والصحة
فانما شرط صحة لزومه ووجود السفر والمرض لا ينافيان صحة الصوم وانما ينافيان لزوم
الصوم على جهة الوجوب ولو صاما لصح صومهما وانما قلنا البلوغ شرط في صحة لزومه لقول
النبي عليه السلام رفع القلم عن ثلثه عن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي
حتى يحتلم ولا خلاف انه لا يلزمه ساير العبادات فكذلك الصوم وعلى يؤمر به المراهق على
وجه التعليم لاعتياده ويمرن عليه لقول الله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا قيل في التفسير
ادبوهم وعلموهم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم
عليها لعشر وليس ذلك على وجه التكليف وانما هو على وجه التعليم والتاديب واما الاسلام
فانما كان شرطا في صحة فعله لقول الله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يصح له قربة الا
على شريطة كونه مومنا واما العقل فان فقدت معه النية والارادة فانما ينفي صحة الصوم لعدم
النية فان وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وانما قلنا ان النية
شرط في صحة الصوم من قبل انه لا يكون صوما شرعيا الا بان يكون فاعله متقربا به الى الله عز
وجل ولا تصح القربة الا بالنية والقصد لها قال الله عز وجل لن ينال الله لحومها ولا دماوها
ولكن يناله التقوى فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحري موافقة امره ولما كان شرط كونه
متقيا فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الا بالنية لان التقوى لا تحصل الا بتحري
موافقة امر الله والقصد اليه وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه عاريا من ان يريد به غيره فهذه اصول في
تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين في ان من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات
ايجاد النية لها لانها فروض مقصوده لاعيانها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها
فان قال قايل جميع ما استدللت به على كون النية شرطا في الصوم وفي ساير الفروض يلزمك

شرط النية في الطهارة اذ كانت فرضا من الفروض قيل له ليس ذلك على ما ظننت لان الطهارة ليست
فرضا مقصودا لعينه وانما الفرض غيرها وهي شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا الا بطهارة كما قيل لا تصلوا
الا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا الا بستر العورة فليست هذه الاشيا مفروضة لانفسها فلم يلزم
من ايجاد النية لها الا ترى ان النية نفسها لما كانت شرطا لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير
نية توجد لها فافصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لاعيانها وحكم ما جعل منها شرطا لغيره وليس هو
بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالما شرطا لغيرها وليست ببدل ايضا عن سواها لم يلزم فيها النية
ولا يلزم على هذا ايجابنا النية في التيمم لانه بدل عن غيره ولا يكون طهورا الا بانضمام النية اليه اذ ليس
هو طهورا في نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة في ان كل صوم في الذمة فشرط صحته ايجاد
النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطا لصحته وشبه زفر صوم رمضان
بالطهارة في اسقاط النية لما من قبل ان الطهارة مفروضة في اعضا باعيانها فكان الصوم مشبها
لها في كونه مفروضا في وقت مستحق العزله وهذا عند ساير الفقها ليس كذلك لان العلة
التي ذكرها للطهارة غير موجوده في الصوم اذ جعل علة الطهارة انها مفروضة في موضع بعينه وهذا
المعنى غير موجود في الصوم لانه غير موضوع في موضع بعينه وانما هو موضوع في وقت معين لا في موضع
معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف
غريم له يوم النحر حول البيت لم يكن طايفا طواف الزيارة وكذلك لو كان يمشي الناس هناك
او بين الصفا والمروة لم يجزه ذلك من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معلولها
من الطواف والسعي وان لا يوجب حكمها فيما ليست موجوده فيه اولى وعلى ان الطهارة مخالفة
للصوم لما بينا من انها غير مفروضة لنفسها وانما هي شرط لغيرها لا على وجه البدل فلم يجب ان
يكون النية شرطا فيها كانه قيل له لا تصل الا وانت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا تصل الا مستور
العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالما واما الصوم فانه
فرض مقصود لعينه كساير الفروض التي ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى
اخر وهو انا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللغوي ومنه الصوم الشرعي وان احدهما
انما ينفصل من الاخر بالنية مع ما قدمنا من شرايطه ومتى لم توجد له النية كان صوما لغويا

لاحظ للشرع فيه فلذلك وجب اعتبار النيه في صوم رمضان الا ترى ان من امسك في يوم من
غير رمضان عما يمسك عنه الصيام ولم يكن له نية الصوم ان صوم ذلك لا يكون صوم شرع
وصوم التطوع مشبه لصوم رمضان في جواز ترك النيه له من الليل فلما لم يكن صايما متطوعا
بالامساك دون النيه وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر ان يجعل المغمى عليه اياما
في رمضان اذا لم ياكل ولم يشرب صايما لوجود الامساك وهذا ان التزمه انسان كان قايلا
قولا مستشنعا وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النيه لكل يوم اما من الليل او قبل الزوال من قبل
انا قد بينا ان صوم رمضان لا يصح الا بنيه ومن حيث افتقر الى نيه في اول الشهر وجب ان يكون
اليوم الثاني مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومن خرج من الصوم احتاج في دخوله فيه الى نيه
وقال مالك ما لم يكن وجوبه معينا من الصيام لم يصح الا بنيه من الليل وما كان وجوبه في وقت بعينه
كان بعلمه ذلك الوقت صايما واستغنى بذلك عن نية الصيام قال فاذا قال لله تعالى علي ان
اصوم شهرا اجزاه بعد ما صام اول يوم يجزيه ما في الايام بغير نيه وهو قول الليث بن سعد وقال
الثوري في صوم التطوع اذا نواه في اخر النهار اجزاه قال وقال ابرهيم النخعي له اخر ما يستقبل
وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثوري في صوم رمضان يحتاج الى نيته من الليل وقال الاوزاعي
تجزيه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعي لا يجزي كل صوم واجب رمضان وغيره
الا بنيه من الليل ويجزي صوم التطوع بنيه قبل الزوال فاما الدلاله على بطلان قول من اكتفى
بنيه واحده للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثاني الى الدخول فيه والدخول
في الصوم لا يصح الا بنيه فوجب ان يكون شرط اليوم الثاني ايجاد النيه كاليوم الاول فان
قال قايل يكتفي بالنيه الاولى وهي نية لجميع الشهر كما يجتزي في الصلوه بنيه واحده في اولها ولا
يحتاج الى تجديد النيه لكل ركعه والمعنى الجامع بينهما ان الصلاه الواحده لا يتخلل ركعاتها صلاه
اخرى غيرها كما لا يتخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره قيل له لو جاز ان يكتفي بنيه واحده
للشهر لجاز ان يكتفي بها العمر كله فلما بطل هذا واحتاج الى نيه لاول يوم لم يجز ان تكون تلك النيه
لساير ايام الشهر كما لا يجوز ان يكتفى لساير عمره واما تشبيهه بالصلاه فلا معنى له لان الصلاه
انما اكتفى فيه بنيه واحده لان الجميع مفعول بتحريمه واحده الا ترى انه لا يصح بعضها دون

بعض

بعض وكانت الركعات كلها مبنيه على تلك التحريمه الا ترى انه متى ترك ركعه حتى خرج منها بطلت
صلوته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان وافطر فيه لم يبطل عليه صيام ساير الشهر ومن
جهه اخرى انه لا يخرج من الصلاه بفعل الركعه الاولى فلم يحتج الى نيه اخرى اذ النيه انما يحتاج
اليها للدخول فيها واما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي صلى الله عليه
وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وغابت الشمس فقد افطر الصايم فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم
الاول الى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك الا بنيه مجدده وانما اجاز اصحابنا ترك النيه
من الليل في كل يوم صوم مستحق العين اذا نواه قبل الزوال لقوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهذا قد شهد الشهر فواجب ان يكون مامورا بصومه وواجب ان يجزيه اذا فعل ما امر
به ومن جهه السنه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشورا فقال
من اكل فليمسك ومن لم ياكل فليصم بقيه يومه وقد روي انه امر الاكلين بالقضاء حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال ثنا احمد بن علي بن مسلم قال ثنا محمد بن منهال قال ثنا يزيد بن زريع قال ثنا شعبه
عن قتاده عن عبد الرحمن بن مسلمه عن عمه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم عاشورا فقال اصمتم
هذا قالوا لا قال فاتموا يومكم هذا واقضوا فدل ذلك على معنيين احدهما ان صوم عاشورا كان
فرضا ولذلك امرنا بالقضاء من اكل والثاني انه فرق بين الاكلين ومن لم ياكل فامر الاكلين بالامساك
والقضاء والذين لم ياكلوا بالصوم فدل ذلك على ان ما كان من الصوم مفروضا في وقت بعينه يجوز
ترك النيه من الليل لانه لو كان شرط صحته ايجاد النيه له من الليل لما امرهم بالصيام وكانوا
حينئذ بمنزلة الذين اكلوا في باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما وصفنا انه
ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النيه له من الليل وانه جايز له ان يبتدي النيه له في
بعض النهار فان قال قايل انما جاز ترك النيه له من الليل لان الفرض لم يكن قد تقدم قبل ذلك
الوقت وانما هو فرض مبتدا لزمهم في بعض النهار ولذلك اجزاهم ترك النيه له من الليل واما
بعد ثبوت فرض الصوم فغير جايز له الا ان يوجد له نيه من الليل قيل له لو كان ايجاب النيه من
الليل من شرايط صحته لوجب ان يكون عدمها مانعا صحته كما انه لو ترك الاكل من شرايط صحة
الصوم كان وجوده مانعا منه وان لا يختلف في ذلك حكم الفرض المبتدا في بعض النهار وحكم ما

تعلم فرضه فلما امر النبي صلى الله عليه وسلم الآكلين بالامساك وامرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك
الاكل من شرائط صحته ولم يأمرنا بترك النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صيامهم اذا ابتدأوه في
بعض النهار ثبت بذلك ان ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار
ذلك اصلا في نظائره مما يوجبه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه انه يصح بنية يحدثها
بالنهار قبل الزوال فان قال قائل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف تستدل بالمنسوخ
على صوم ثابت الحكم مفروض قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته على ما دلت عليه من نظائره
الا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك
قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام الصلاة ولم يمنع نسخها من الاستدلال بقوله تعالى فاقرؤوا
ما تيسر من القرآن في اثبات التخيير في ايجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك نزل في شان صلاة الليل
وايضا فلو انه يجري ان ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روي في بعض الاخبار ان النبي صلى الله عليه
وسلم بعث الى اهل العوالي فقال من تغدى منكم فليمسك ومن لم يتغد فليصم والغداء على ما قبل
الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداة قبل الزوال او يبين ان جواز
النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداء والا كان يقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداء
لو كان الحكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب ان يكسوا هذا اللفظ فائدة لئلا نخلو كلام النبي عليه
السلام عن فائدة وجب ان يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده سواء وانما اجازوا ترك النية من
الليل في صوم التطوع لما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسمعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم
بن عبد الرحمن السلمي البلخي قال حدثنا عمر بن هرون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصبح ولم يجمع الصوم فيبدو له فيصوم وقالت عائشة كان النبي عليه السلام يأتينا فيقول
هل عندكم من طعام فان كان والا قال فاني اذا صائم فان قال قائل اذا لم يعزم النية من الليل
حتى اصبح فقد وجد جزء غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الاكل فلا يصح له صوم يومه قيل له قد ثبت
عن النبي صلى الله عليه وسلم ابتدأ صيام تطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا ما مضى
من النهار عاريا من نية متقدمة له مانعا من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل في اول النهار
في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه

ولا

ولا يكون عدم النية في اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وايضا فلو نوى
الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعا من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه
استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية في اول النهار لبعض الصوم على حسب قيام الدلالة عليه
ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل في اول النهار ثم اكل في آخره كان ذلك مبطلا لصومه
ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل في الابتداء والبقاء واختلف ذلك
في حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع ان يكون عزوبها والصوم في اوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون
ما مضى من اليوم محكوما له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية فان قال قائل لما لم يصح
له الدخول في الصلاة الا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم قيل له هذا غلط لانه لا خلاف
بين المسلمين في جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح نائما وان صومه تام صحيح من غير مقارنة
نية الصوم لحال الدخول ولو نوى صلاة ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم يصح له الا بنية يحدثها
عند ارادته الدخول فيها فلما لم يكن شرط الدخول في الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان
شرط الدخول في الصلاة مقارنة النية له لم يجز ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول
في ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة في حكم النية وايضا قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يبتدئ صيام التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقي هذا الخبر بالقبول واستعمالهم
له واتفقوا ايضا انه لا يصح له الدخول في صلاة التطوع الا بنية تقارنها فعلمنا ان نية الصوم
غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذي ذكرت واما ما كان من الصيام الواجب في الذمة غير
مفروض في وقت معين فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل وكان عموم ذلك يقتضي ايجاد النية
من الليل لسائر ضروب الصيام الا انه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع
سلمناه للدلالة وخصصناه من الجملة وبقي حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين
متتابعين وقضاء رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين واي وقت ابتداه فيه فهو
وقت فرضه فكان كسائر الصيام الواجب في الذمة والاحكام المستفادة من قوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه الزام صوم الشهر من كان منهم شاهدا له وشهود الشهر ينقسم الى انحاء ثلثة

العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا والاقامة في الحضر من قولك مقيم ومسافر وشاهد
وغايب وان يكون من اهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ ايام معدودات على قول من قال ان صوم
الايام المعدودات كان فرضا غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضا التخيير بين الفدية والصيام
للمقيم الصحيح وافاد على ان من راى الهلال وحده فعليه صومه وحكم اخر وهو ان من علم بالشهر بعد
ما اصبح او كان مريضا فبرا او لم ياكل او مسافرا فقدم فعليهم صومه اذ هم شاهدون للشهر وافاد
ان فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وان من ليس من اهل التكليف او ليس
بمقيم او لم يعلم به فغير لازم له وافاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا تاخيره عنه
لمن شهده وافاد ان مراده بعض الشهر لا جميعه في شرط لزوم الصوم وان الكافر اذا اسلم في بعضه
والصبي اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان نوى بصيامه تطوعا اجزاه لوروده الامر مطلقا
بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد بشرط فاقتضى جوازه على اي وجه صامه ويحتج به من يقول
انه اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يجزه ويحتج به ايضا من يقول اذا طرا عليه شهر رمضان وهو
مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فهذا الذي حضرنا من ذكر فوايد قوله
فمن شهد منكم الشهر ولا ندفع ان يكون فيها غيره فوايد غيرها لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها في وقت
غيره او يستنبطها غيرنا واما ما تضمنه قوله فليصمه فهو ما قدمنا ذكره من الامور التي امرنا
بالامساك عنها في حال الصوم منها متفق عليه ومنها مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرايطه
وان لم يكن صوما في نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر ○

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن
نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون ولا تصوموا حتى
تروه ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعا
وعشرين نظر له فان راى فذاك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحاب او قتر اصبح مفطرا وان
حال دون منظره سحاب او قتر اصبح صايما قال وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا ياخذ بهذا

الحساب

اهله

بالحساب قال ابو بكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقول الله تعالى
يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس واتفق المسلمون على معنى الاية والخبر في اعتبار رؤية
الهلال في ايجاب صوم رمضان فدل ذلك على ان رؤية الهلال هي شهود الشهر وقد دل قوله
تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس على ان الليلة التي يرى فيها الهلال من الشهر
المستقبل دون الماضي وقد اختلف في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا
له فقال قايلون اراد به اعتبار منازل القمر فان كان القمر في موضع لو لم يحل دونه سحاب
او قتر رئي حكم له بحكم الرؤية في الصوم والافطار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية
وقال اخرون يعد شعبان ثلثين يوما فاما التاويل الاول فساقط الاعتبار لا محالة لايجابه
الرجوع الى قول المنجمين ومن يتعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى يسالونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس فعلق الحكم برؤية الاهلة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة
لم يجز ان يكون الحكم فيه معلقا بما لا يعرفه الا الخواص من الناس ممن عسى ان لا يسكن الى قولهم
والتاويل الثاني هو الصحيح وهو قول الفقهاء عامة وابن عمر راوي الخبر وقد ذكر عنه في الحديث
انه لم يكن ياخذ بهذا الحساب وقد بين في حديث اخر معنى قوله فاقدروا له بنص لا مساغ للتاويل
فيه وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن العباس المودب قال حدثنا سريج بن النعمن
قال حدثنا فليح بن سليمن عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر عنده شهر
رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلثين فاوضح هذا الخبر
معنى قوله فاقدروا وابطل ما اشتغل به متاولين ويدل على بطلان تاويلهم ايضا ما رواه حماد
ابن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سحاب او قتر فعدوا ثلثين فامر عليه السلام
بعد ثلثين مع جواز الرؤية لو لم يحل بيننا وبينه سحاب او قتر ولم يوجب الرجوع الى قول من
يقول لو لم يحل بيننا وبينه حايل من سحاب وغيره لرايناه وقد روي في ذلك ايضا ما هو اوضح
من هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابو داود
الطيالسي قال حدثنا ابو عوانة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال صوموا رمضان لرويته فان حال بينكم وبينه غمامه او ضبابه فاكملوا شهر شعبان ثلثين يوما ولا
تستقبلوا رمضان بصوم يوم من شعبان قال وجب عد شعبان ثلثين عند حدوث الحايل بيننا وبين
رويته من سحاب او نحوه فالقايل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعه
وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد لدلالة الكتاب ونص السنه واجماع الفقها بخلافه
وقوله عليه السلام صوموا لرويته وافطروا لرويته فان غم عليكم فعدوا ثلثين هو اصل في اعتبار
الشهر ثلثين الا ان يرى الهلال قبل ذلك فان كل شهر غم علينا هلاله فعلينا ان نعده ثلثين
هذا في ساير الشهور التي يتعلق بها الاحكام وانما يصير الى اول من ثلثين برويه الهلال ولذلك
قال اصحابنا من اجر داره عشره اشهر وهو في بعض الشهر انه يكون تسعه اشهر بالاهله وشهر
ثلثين يوما يكمل الشهر الاول من اخر شهر بمقدار نقصانه لان الشهر الاول ابتداوه بغير هلال
فاستوفي له ثلثين يوما وساير الشهور بالاهله فلم يعتبر عددها وقالوا الواجب في اول شهر لو كانت
كلها بالاهله وقد اختلف في الشهاده على رويه الهلال فقال اصحابنا جميعا تقبل في رويه هلال
رمضان شهاده رجل عدل اذا كان في السما عله وان لم يكن في السما عله لم تقبل الا شهاده الجماعه
الكثيره التي يوجب خبرها العلم وقد حكي عن ابي يوسف انه حد في ذلك خمسين رجلا وكذلك هلال
شوال وذي الحجه اذا لم يكن بالسما عله فان كانت بالسما عله لم تقبل فيها الا شهاده عدلين تقبل
شهادتهما في الحقوق وقال مالك والثوري والاوزاعي والليث والحسن بن حي وعبيد الله بن الحسن
لا تقبل في هلال رمضان وشوال الا شهاده عدلين وقال المزني عن الشافعي ان شهد على رويه
هلال رمضان عدل واحد رايت ان اقبله للاثر فيه والاحتياط والقياس في ذلك ان لا تقبل
الا شاهدان ولا اقبل على رويه هلال الفطر الا عدلين قال ابو بكر انما اعتبر اصحابنا اذا لم
يكن بالسما عله شهاده الجمع الكثير الذين يوجب خبرهم العلم لان ذلك فرض قد عمت الحاجه اليه والناس
مامورون بطلب الهلال فغير جايز ان يطلبه الجمع الكثير ولا عله بالسما مع توافي هممهم وحرصهم
على رويته ثم يراه النفر اليسير منهم ولا يراه الباقون مع صحه ابصارهم وارتفاع الموانع عنهم
فاذا اخبر بذلك النفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا انهم غالطون غير مصيبين فاما ان يكونوا
راوا خيالا فظنوه هلالا او تعمدوا الكذب اذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع وهذا اصل صحيح

سمى

سمى العقول صحته وعليه مبنى امر الشريعه والحطا فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال
الشبهه على الاغمار والحشو وعلى من لم يتفقه ماذكرنا من الاصل ولذلك قال اصحابنا ان ما كان من امر
الشريعه بالناس حاجه عامه الى معرفته فسبيل ثبوته نقل الاستفاضه والخبر الموجب للعلم وغير
جايز اثبات مثله باخبار الاحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس المراه والوضوء مما مست
النار والوضوء مع عدم تسميه الله عليه فقالوا لما كانت البلوى عامه من كافه الناس بهذه
الامور ونظايرها فغير جايز ان يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله
عليه وسلم ذلك ووقف الكافه عليه واذا عرفته الكافه فغير جايز عليها ترك النقل والاقتصار
على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مامورون بنقله وهم الحجه على المنقول ذلك اليهم
وغير جايز عليها تضييع موضع الحجه فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف في هذه
الامور ونظايرها وجايز ان يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله الناقلون الافراد على الوجه
الذي ظنوه دون الوجه الاخر نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلم
اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يديه ثلثا قبل ان يدخلهما الانا فانه لا يدري اين باتت يده
وقد بينا اصل ذلك في اصول الفقه وبتضييع هذا الاصل دخلت الشبهه على قوم في ابطالهم القول
بان النبي عليه السلم نص على رجل بعينه واستخلفه على الامه وان الامه كتمت ذلك واخفته فضلوا
واضلوا وزادوا معظم شرايع الاسلام وادعوا فيه اشيا ليست لها حقيقه ولا ثابت لا من جهه
نقل الجماعات ولا من قبل نقل الاحاد وطرقوا للملحدين ان يدعوا في الشريعه ما ليس فيها وسهلوا
للاسماعيليه والزنادقه السبيل الى استدعا الضعفه والاغمار الى امر مكتوم زعموا حين
اجابوهم الى نحو من كتمان الامامه مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب لتحين سمحت نفوسهم
بالاجابه الى ذلك وضعوا لهم شرايع زعموا انها من المكتوم وتاولوا لهم تاويلات زعموا ان
ذلك تاويل الامام فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم في مذهب الخرميه في حال والصابيه في
اخرى على حسب ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحه انفسهم بالتسليم لهم ما ادعوه وقد
علمنا ان من يجوز كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوه النبي عليه السلام ولا تصحيح معجزاته وكذلك ساير الانبيا
لان مثلهم مع كثره عددهم واختلاف هممهم وتباعد اوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامامه فجايز

عليهم ايضا التواطي على الكذب اذ كان مما يجوز منه التواطي على الكتمان فجائز فيه ايضا التواطي
على وضع خبر لا اصل له فيوجب ذلك ان لا نامن ان يكون الخبر عن معجزات النبي عليه السلام
كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كما تواطوا على كتمان النص على الامام ومن جهة اخرى ان
الناقلين لمعجزات النبي عليه السلام هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة انها كفرت وارتدت بعد
النبي عليه السلام بكتمانها امر الامام وان الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة او ستة وخبر هذا القدر
من العدد لا يوجب العلم ولا يثبت به معجزة وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم
لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصارت صحة النقل مقصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات
النبي عليه السلام وابطال نبوته فان قال قائل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع
وتكبيرات العيدين وايام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه وكل من روى عن النبي
عليه السلام فيه شيئا فانما رويه من طريق الاحاد فلا يخلوا حينئذ ذلك من احد وجهين اما
ان يكون حكمه لم يكن من النبي عليه السلام توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفي هذا ما يبطل اصلك
الذي بنيت عليه في ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلا بد ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف
للامة عليه او ان يكون قد كان من النبي عليه السلام توقيف للكافة على شيء بعينه فلم ينقله حين ورد
الينا من طريق الاحاد وفي ذلك هدم ما عولت ايضا في اعتبار نقل الكافة فيما عمت البلوى به
قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذي بنينا عليه الكلام في المسئلة وذلك انا قلنا ذلك فيما يلزم
الكافة ويكونوا متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الامامة والفروض
التي يلزم العامة واما ما ليس بفرض وهم مخيرون في ان يفعلوا ما شاؤوا منه فانما الخلاف بين
الفقهاء فيه في الافضل منه وليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيفهم على الافضل مما خيرهم فيه وهذا
سبيل ما ذكرت من امر الاذان والاقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الامور التي هم
مخيرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء في الافضل منها فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فيه من
طريق الاحاد ويحمل الامر على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان منه جميع ذلك فعلها منه لبيان وجه
التخيير وليس في ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه الى غيره مع عموم بلواهم
به والذي ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال اذا لم يكن بالسماء علة من الاصل الذي قدمنا ان ما عمت

البلوى

البلوى به فسبيل وروده اخبار التواتر الموجبة للعلم واما اذا كان بالسماء علة فان مثله يجوز
خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم الا الواحد والاثنان من خلل السحاب اذا انجاب عنه ثم يستره
قبل ان يتبينه الاخرون فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم فيه وانما
قبل اصحابنا خبر الواحد في هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا موسى بن اسمعيل
قال ثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس انهم شكوا في هلال رمضان مرة فارادوا
ان لا يقوموا ولا يصوموا فجاء اعرابي من الحرة يشهد انه راى الهلال فاتي به النبي عليه السلام فقال
اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله قال نعم وشهد انه راى الهلال فامر بلالا فنادى في الناس
ان يقوموا وان يصوموا قال ابو داود وان يقوموا كلمة لم يقلها الا حماد بن سلمة وحدثنا محمد
ابن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي وانا لحديثه اتقن
قالا ثنا مروان بن محمد عن عبد الله بن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن ابي بكر بن نافع عن ابيه عن ابن عمر
قال تراءى الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رايته فصام وامر الناس بصيامه
وايضا فان صوم رمضان فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب
قبول اخبار الاحاد كاخبار الاحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في احكام الشرع التي
ليس من شرطها الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المراة والعبد والمحدود في القذف اذا كان عدلا
كما يقبل في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما عاضد القياس من الاثار المروية فيه
واما هلال شوال وذي الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الا شهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم في الاحكام
لما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد بن عبد الرحيم ابو يحيى البزار قال ثنا سعيد بن
سليمان قال ثنا عباد عن ابي مالك الاشجعي قال ثنا حسين بن الحرث الجدلي جديلة قيس ان امير مكة
خطب ثم قال عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ننسك لرؤية الهلال انما هو على صلاه
فان لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسالت الحسين بن الحرث من امير مكة فقال
لا ادري ثم لقيني بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب اخو محمد بن حاطب ثم قال الامير ان فيكم من
هو اعلم بالله ورسوله مني وشهد هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم واومى بيده الى رجل قال
الحسين فقلت لشيخ الى جنبي من هذا الذي اومى اليه الامير قال عبد الله بن عمر وصدق كان اعلم بالله

منه فقال بذلك امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله امرنا ان ننسك لرؤية الهلال انما هو على
صلاة العيد والذبح الاضحى يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لان الصوم لا يتناوله
هذا الاسم مطلقا وقد يتناول الصلاة والذبح الا ترى الى قوله عز وجل ففدية من صيام او صدقة او نسك
فجعل النسك غير الصيام والدليل على ان اسم النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال يوم النحر ان اول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا
وقد سمى الله تعالى الذبح نسكا في قوله تعالى ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله وفي قوله او صدقة او
نسك فثبت بذلك ان قوله عهد الينا رسول الله ان ننسك بشهادة شاهدي عدل قد انتظم صلاة
عيد الفطر والذبح يوم النحر فوجب ان لا يقبل فيه اقل من شاهدين ومن جهة اخرى ان الاستظهار
بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاسقط هو والفطر بشهادة رجلين لانه لا يمسك فما
لا صوم فيه خير من الاكل في يوم الصوم فان قال قائل في هذا ترك الاستظهار لانه جائز ان يكون
يوم الفطر وقد شهد به شاهد فاذا لم يقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلسنا نأمن ان
يكون صائما يوم الفطر وفيه مواقعة المحظور وذلك ضد الاحتياط قيل له انما حظر علينا الصوم
فيه اذا علمنا انه يوم الفطر فاما اذا لم يثبت عندنا انه يوم الفطر فالصيام فيه غير محظور فاذا لم
يثبت يوم الفطر وتقضايا فعل الصوم وتركه كان فعله احوط من تركه لما بينا حتى يثبت انه يوم الفطر
بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته وقوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على النهي عن صيام يوم
الشك من رمضان لان الشاك غير شاهد للشهر اذ هو غير عالم به فغير جائز له ان يصومه عن رمضان
ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلثين
فحكم لليوم الذي غم علينا هلاله بانه من شعبان وغير جائز ان يصام شعبان عن رمضان مستقبل
ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال ثنا محمد بن ناصح قال ثنا بقية
عن علي القرشي قال اخبرني محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن صوم يوم الداداة وهو اليوم الذي يشك فيه لا يدري من شعبان هو ام من رمضان وحدثنا
محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال ثنا ابو خالد الاحمر عن عمرو بن قيس عن ابي اسحق
عن صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام

هذا

هذا اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبد الباقي قال ثنا علي بن محمد
قال ثنا موسى بن اسمعيل قال ثنا حماد عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين الا ان يوافق
ذلك صوما كان يصومه احدكم ومعاني هذه الاثار موافقة لدلالة قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا يرى اصحابنا بأسا بان يصومه تطوعا لان النبي عليه السلام انما حكم بانه من شعبان فقد اباح
صومه تطوعا وقد اختلف في الهلال يرى نهارا فقال ابو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي اذا رأى
الهلال نهارا فهو لليلة المستقبلة ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال او بعده وروي مثله
عن علي بن ابي طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وانس بن مالك وابي وائل وسعيد بن المسيب
وعطاء وجابر بن زيد وروي عن عمر بن الخطاب فيه روايتان انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة
الماضية واذا رأى بعد الزوال لليلة المستقبلة وقال ابو يوسف والثوري اذا رأى قبل الزوال
فهو لليلة الماضية وبعد الزوال لليلة المستقبلة وروى سفيان الثوري عن الركين بن الربيع عن ابيه
قال كنت مع سلمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال ضحى فاخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه امر
الناس ان يفطروا قال ابو بكر قال الله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وقد كان هذا الرجل مخاطبا بفعل الصوم في اخر
رمضان مرادا بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر فواجب ان يكون داخلا في خطاب قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان الله تعالى لم
يخص حالا من حال فهو على سائر الاحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك او لم يره ويدل عليه
اتفاق الجميع على ان رؤيته له بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب باتمام الصوم بل كان داخلا في
حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله في عموم اللفظ ويدل عليه ايضا قول النبي
عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومعلوم ان مراده صوم يستقبل بعد الرؤية
والدلالة على ذلك من وجهين احدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والاخر اتفاق المسلمين
على انه اذا رأى الهلال في اخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الايام فثبت ان قوله
عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهارا قبل الزوال في اخر يوم

صام صح

من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ما مضى لقصور مراد النبي عليه السلام على صوم يفعله بعد
الرويه وايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرويته وافطروا لرويته فان غم عليكم فعدوا ثلثين
فاوجب بذلك اعتبار الثلثين لكل شهر خفي علينا رويه الهلال فيه فلو احتمل ان يكون الهلال الذي
راي نهارا لليله الماضيه واحتمل الليله المستقبله لكان الاحتمال لذلك جاعله في حكم ما خفي علينا
رويته فواجب ان يعد للشهر ثلثين يوما بقضيه قول النبي عليه السلام فان قال قايل لما قال النبي عليه السلام
وافطروا لرويته اقتضى ظاهر الامر بالافطار اي وقت راي الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه من حر
عن الافطار لرويته بعد الزوال خصصناه منه وبقي حكم العموم في رويته قبل الزوال قيل له مراده
عليه السلام رويه لليله لا بد لا له ان رويته بعد الزوال لا توجب له الافطار لانه راه نهارا
فكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وايضا لو كان ذلك محمولا على حقيقته لاقتضى ان يكون ما
بعد الرويه من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بان مراده الافطار لرويه
متقدمه لا لرويه تتاخر عنه لاستحاله امره بالافطار في وقت قد تقدم الرويه فوجب ذلك ان
يكون ما بعد الرويه من هذا اليوم من شوال وما قبلها من رمضان فيكون الشهر تسعه وعشرين يوما
من شوال بعض يوم وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم للشهر باحد عددين من ثلثين او تسعه وعشرين
لقوله عليه السلام الشهر تسعه وعشرون وقوله الشهر ثلثون واتفقت الامه على وجوب اعتقاد
معنى هذا الخبر في ان الشهر لا ينفك من ان يكون على احد العددين الذين ذكر وان الشهور التي
تتعلق بها الاحكام لا تكون الا على احد وجهين دون ان تكون تسعا وعشرين وبعض يوم وانما
النقصان والزياده بالكسور انما تكون في غير الشهور الاسلاميه نحو شهور الروم التي منها ما
هو ثمانيه وعشرون يوما وربع يوم وهو شباط الا في السنه الكبيسه فانه يكون تسعه وعشرين
يوما ومنها ما هو واحد وثلثون يوما ومنها ما هو ثلثون يوما وليس ذلك في الشهور الاسلاميه
كذلك فلما امتنع ان يكون الشهر الا ثلثين يوما او تسعه وعشرين يوما علمنا انه لم يرد بقوله صوموا
لرويته وافطروا لرويته الا ان يري ليلا وانه لا اعتبار برويته نهارا لا يجابه كون بعض يوم من
هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وايضا فان الذي قال صوموا لرويته وافطروا لرويته هو
الذي قال فان غم عليكم فعدوا ثلثين ورويته نهارا في معنى ما قد غم علينا لاشتباه الامر في كونه

لليله

لليله الماضيه او المستقبله وذلك يوجب عده ثلثين وايضا قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
صوموا لرويته وافطروا لرويته فان حال بينكم وبينه سحاب او قتره فعدوا ثلثين رواه ابن عباس
وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبي عليه السلام للهلال الذي قد حال بيننا وبينه حايل من سحاب بحكم
ما لم ير لو لم يكن سحاب مع العلم بانه لو لم يكن بيننا وبينه حايل من سحاب لراي لولا ذلك لم يكن
لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب او قتره فعدوا ثلثين معنى لانه لو كان يستحيل وقوع العلم لنا بان
بيننا وبينه حايلا من سحاب لما قال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلثين فجعل
ذلك شرطا للعد ثلثين مع علمه بالياس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك فقد اقتضى هذا
القول من النبي عليه السلام انا متى علمنا ان بيننا وبين الهلال حايلا من سحاب لو لم يكن لراينا
ان نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرويه فاعتبار عدم الرويه من الليل فيما راينا نهارا اولى
فاوجب ذلك ان يكون حكم هذا اليوم حكم ما قبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم
الرويه من الليل بل هو اضعف امرا مما حال بيننا وبين رويته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم
به وهذا لا يحيط علمنا بانه من الليله الماضيه بل احاط العلم بانا لم نره الليله الماضيه مع عدم
الحايل بيننا وبينه من سحاب او غيره ٥

باب قضاء رمضان

٥٣

قال الله عز وجل ومن كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ولتكملوا العده قال الشيخ ابو بكر قد دل ما تلونا من الايه على جواز قضا رمضان متفرقا من ثلثه
اوجه احدها ان قوله فعده من ايام اخر قد اوجب القضا في ايام منكوره غير معينه وذلك يقتضي
جواز قضايه متفرقا ان شا او متتابعا ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الايه من وجهين احدهما
ايجاب صفه زايده غير مذكوره في اللفظ وغير جايز الزياده في النص الا بنص مثله والاخر انه لما
اطلق الصوم في ثلثه ايام في الحج وسبعه اذا رجع لم يلزمه التتابع اذ هو غير مذكور فيه والاخر
تخصيصه القضا في ايام غير معينه وغير جايز تخصيص العموم الا بدلاله والوجه الثاني قوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكلما كان ايسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي
ايجاب التتابع نفي اليسر واثبات العسر وذلك منتف بظاهر الايه والوجه الثالث قوله تعالى

ولتكملوا العدة يعني والله اعلم قضاء عدد الايام التي افطر فيها وكذلك روي عن الضحاك وعبد الله
ابن زيد بن اسلم فاخبر تعالى ان الذي يريد منا اكمال عدد ما افطر فغير سائغ لاحد ان يشرط فيه
غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة في حكم الاية وقد بينا بطلان ذلك في مواضع وقد اختلف
السلف في ذلك فروي عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وابي عبيدة بن الجراح وانس بن مالك وابي
هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطا قالوا ان شئت فاقضه متفرقا وان شئت
متتابعا وروى شريك عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال اقض رمضان متتابعا فان فرقته
اجزاك وروى الحجاج عن ابي اسحق عن الحرث عن علي في قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز ان
يكون ذلك على وجه الاستحباب وانه ان فرق اجزاه كما رواه شريك وروي عن ابن عمر
في قضاء رمضان صمه كما افطرته وروى الاعمش عن ابرهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان
متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكي قال كنت اطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام
من افطر في رمضان ايتابع قلت لا فضرب مجاهد في صدري فقال انها في قراءة ابي متتابعات
وقال عروة بن الزبير ان شاء تابع وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعي والشافعي
ان شاء تابع وان شاء فرق وقال مالك والثوري والحسن بن صالح يصومه متتابعا احب الينا وان
فرق اجزاه فحصل من اجماع فقهاء الامصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الاية عليه
وقد روى حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هرون بن ام هانئ او ابن ابنة ام هانئ ان النبي
صلى الله عليه وسلم ناولها فضل شرابه فشربت ثم قلت يا رسول الله اني كنت صائمة واني كرهت
ان ارد سؤرك فقال ان كان من قضاء رمضان فصومي يوما مكانه وان كان تطوعا ان شئت
فاقضيه وان شئت فلا تقضيه فامرها بقضاء يوم مكانه ولم يامرها باستئناف صوم ان كان
ذلك اليوم منه فدل ذلك على معنيين احدهما ان التتابع غير واجب والثاني انه ليس بافضل
من التفريق لانه لو كان افضل منه لارشدها النبي عليه السلام اليه وبينه لها ومما يدل على
ذلك من طريق النظر ان صوم رمضان نفسه غير متتابع وانما هو في ايام متجاورة وليس التتابع
من شرط صحته بدلالة انه لو افطر منه يوما لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه
غير متتابع فاذا لم يكن اصله متتابعا فقضاؤه احرى ان لا يكون متتابعا ولو كان صوم رمضان

متتابعا

متتابعا لكان اذا افطر منه يوما لزمه التتابع الا ترى انه اذا افطر يوما من الشهرين المتتابعين لزمه
استئنافهما فان قال قائل قد اطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التتابع
وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم في نص الكتاب قيل له لانه قد ثبت انه كان في حرف عبد الله
متتابعات وروى يزيد بن هرون قال انا ابن عون قال سالت ابرهيم عن الصيام في كفارة
اليمين فقال كما في قراءتنا فصيام ثلثة ايام متتابعات وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن انس
عن ابي العالية قال كان ابي يقرؤها فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى في
اصول الفقه فان قال قائل لما قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وكان الامر عندنا جميعا على
الفور وجب ان يلزمه القضاء في اول احوال الامكان من غير تاخير وذلك يقتضي تعجيل قضائه
يوما بعد يوم وفي وجوب ذلك الزام التتابع قيل له ليس كون الامر على الفور من لزوم
التتابع في شيء الا ترى ان ذلك انما يلزم على الفور على حسب الامكان وانه لو امكنه صوم اول
يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه كون الامر على الفور التتابع ولا استئناف اليوم الذي
افطر فيه فدل ذلك على ان لزوم التتابع غير متعلق بكون الامر بالقضاء على الفور دون المهلة
وان التتابع له صفة اخرى غيره ○

باب في جواز تاخير قضاء رمضان

قال الله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاوجب العدة في ايام غير معينة
في الاية فقال اصحابنا جائز له ان يصوم اي وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية في جواز تاخيرها الى
انقضاء السنة والذي عندي انه لا يجوز له تاخيرها الى ان يدخل رمضان اخر وهو عندي على
مذهبهم وذلك لان الامر عندهم اذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك في اصول
الفقه واذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتا بالسنة لما جاز له التاخير عن ثاني يوم الفطر
اذ غير جائز ان يلحقه التفريط بالتاخير من غير علم منه بلحوق وقت الفرض الذي لا يجوز له تاخيره
عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المامور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل
البيان لا فرق بينهما واذا كان ذلك كذلك وقد علمنا ان مذهبهم جواز تاخير قضاء رمضان عن اول
اوقات امكان قضائه ثبت ان تاخيره موقت بمضي السنة فكان في ذلك بمنزلة وقت الظهر

لما كان اوله واخره معلومين جاز ورود العباده بفعلها من اوله الى اخره وجاز تاخيرها الى
الوقت الذي يخاف فوتها ان تركها لان اخر وقتها الذي يكون مفرطا بتاخيرها معلوم وقد روي
جواز تاخيره في السنه عن جماعه من السلف وروى يحيى بن سعيد عن ابي سلمه بن عبد الرحمن قال
قالت عايشه رضي الله عنها ان كان ليكون علي الصوم من شهر رمضان فما استطيع ان اقضيه حتى ياتي
شعبان وروي عن عمر وابي هريره قالا لا باس بقضا رمضان في العشر وكذلك عن سعيد بن جبير
وقال عطا وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شيت فهولا السلف قد اتفقوا على جواز تاخيره
عن اول اوقات امكان قضايه وقد اختلف الفقها فيمن اخر القضا حتى حضر رمضان اخر فقال اصحابنا
ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضي الاول ولا فديه عليه وقال
ملك والثوري والشافعي والحسن بن صالح ان فرط في قضا الاول اطعم مع القضا عن كل يوم
مسكينا وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال ملك والشافعي مدا
لكل يوم وان لم يفرط لمرض وسفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعي اذا فرط في قضا الاول ومرض
في الاخر حتى انقضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مدا للتضييع ومدا للصيام
ويطعم عن الاخر مدا مدا لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعي انه اذا مرض رمضان
ثم مات قبل ان يصح انه لا يجب ان يطعم عنه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي
قال حدثنا ابرهيم بن اسحق الضبي قال حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن ابيه عن عمر بن الخطاب قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرى باسا بقضا رمضان في ذي الحجه وحدثنا عبد الباقي
قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحق قال حدثنا ابن لهيعه عن الحرث بن يزيد عن ابي تميم الجيشاني
قال جمعنا المجلس باطرابلس ومعنا هبيب بن معقل الغفاري وعمرو بن العاص صاحبا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عمرو واصل رمضان وقال الغفاري لا يفرق بين رمضان فقال عمرو يفرق
بين قضا رمضان انما قال الله تعالى فعده من ايام اخر وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن
عبد ربه العلاني قال حدثنا عيسى بن احمد العسقلاني قال حدثنا بقيه عن سليمن بن ارقم عن الحسن عن ابي
هريره قال قال رجل يا رسول الله علي ايام من رمضان افافرق بينه قال نعم ارايت لو كان عليك
دين فقضيته متفرقا اكان يجزيك قال نعم قال فان الله احق بالتجاوز والعفو فهذه الاخبار كلها

سع

تنبي عن جواز تاخير قضا رمضان عن اول وقت امكان قضايه وقد روي عن جماعه من الصحابه
ايجاب الفديه على من اخر قضا رمضان الى العام القابل منهم ابن عباس وروى يزيد بن هرون
عن عمرو بن ميمون بن مهران عن ابيه قال جا رجل الى ابن عباس فقال مرضت رمضانين فقال
ابن عباس استمر بك مرضك او صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال اكان هذا قال لا
قال فدعه حتى يكون فقام الى الصحابه فاخبرهم فقالوا ارجع فاخبره انه قد كان فرجع هو او غيره
فساله فقال اكان هذا قال نعم قال صم رمضانين واطعم ثلثين مسكينا وقد روى روح بن عباده
عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضا رمضان حتى ادركه رمضان اخر
قال يصوم الذي ادركه ويطعم عن الاول كل يوم مدا من بر ولا قضا عليه وهذا اشبه
مذهبه في الحامل انها تطعم ولا قضا عليها مع ذلك وقد روي عن ابي هريره مثل قول ابن عباس
وقد روي عن ابن عمر في ذلك قول اخر روى حماد بن سلمه عن ايوب وحميد عن ابي يزيد المدني
ان رجلا احتضر فقال ان لله علي دينا وللناس علي دينا فابدا بدين الله فاقضه ثم اقض دين
الناس ان علي رمضانين لم اصمهما فسال ابن عمر فقال بدنتان مقلدتان فسال ابن عباس واخبره
بقول ابن عمر فقال يرحم الله ابا عبد الرحمن ما شان البدن وشان الصوم اطعم عن اخيك ستين
مسكينا قال ايوب وكانوا يرون انه قد صح بينهما وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران قال
يحيى بن اكثم يقول وجدته يعني وجوب الاطعام عن سته من الصحابه ولم اجد لهم من الصحابه
مخالفا وهذا جايز ان يريد به من مات قبل القضا وقوله عز وجل فعده من ايام اخر قد دل
على جواز التفريق وعلى جواز التاخير وعلى ان لا فديه عليه لان في ايجاب الفديه مع القضا زياده
في النص ولا يجوز الزياده في النص الا بنص مثله وقد اتفقوا على ان تاخيره الى اخر السنه لا
يوجب الفديه وان الايه انما اوجبت قضا العده دون غيرها من الفديه ومعلوم ان قضا
العده في السنه الثانيه موجب بالايه فغير جايز ان يكون المراد في بعض ما انتظمته الايه
القضا دون الفديه وفي بعضه القضا والفديه مع دخولهما فيها على وجه واحد الا ترى انه
غير جايز ان يكون على بعض السراق المراد بالايه القطع وعلى بعضهم القطع وزياده غرم وكذلك
لا يجوز ان يكون بعضهم لا يقطع الا في عشره وبعضهم يقطع في ما دونها كذلك لا يجوز ان يكون

بعض المرادين بقوله فعدة من ايام اخر مخصوصا بايجاب القضا دون الفدية وبعضهم مراد
بالقضا والفدية ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف او الاتفاق
وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز اثبات الفدية قياسا وايضا فان الفدية ما قام مقام الشي
واجزا عنه فاما الجمع وجوبهما ممن لا يجب عليه القضا مثل الشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل
ان يقضي واما اجتماع الفدية والقضا فممتنع على ما بيناه في باب الحامل والمرضع فمذهب ابن
عمر في هذا اظهر في ايجابه الفدية دون القضا من مذهب من جمعهما ومن حديث ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قدمنا ذكره دلالة على ان تاخيره لا يوجب الفدية من
وجهين احدهما انه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تاخيره يوجب الفدية لبينه
عليه السلام والثاني تشبيهه اياه بالدين ومعلوم ان تاخير الدين لا يلزمه شيا غير قضائه
فكذلك ما شبهه به من قضا رمضان فان قال قايل لما اتفقنا على انه منهي عن تاخيره الى العام
القابل وجب ان يحصل مفرطا بذلك فلزمه الفدية كما لو مات قبل ان يقضيه لزمته الفدية
بالتفريط قيل له ان التفريط لا يلزمه الفدية وانما الذي يلزمه الفدية فوات القضا بعد الامكان
بالموت والدليل على ذلك انه لو اكل في رمضان متعمدا كان مفرطا واذا قضاه في تلك السنة
لم يلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على ان حصول التفريط منه ليس بعلة لايجاب الفدية وحكى
علي بن موسى القمي ان داود الاصفهاني قال يجب على من افطر يوما من شهر رمضان لعذر ان يصوم الثاني
من شوال فان ترك صيامه فقد اثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا وعن
ظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله ولتكملوا العدة وخالف السنن التي روينا عن النبي صلى الله
عليه وسلم في ذلك قال علي بن موسى وسالته يوما فقلت له لم قلت ذلك قال لانه ان لم يصم الثاني
من شوال فمات فكل اهل العلم يقولون انه اثم مفرط فدل ذلك على ان عليه ان يصوم ذلك
اليوم لانه لو كان موسعا له ان يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط ان مات من ليلته قال
فقلت له ما تقول في رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له ان يتعداها
ويشتري غيرها فقال لا فقلت لم فقال لان الفرض عليه ان يعتق اول رقبة يجدها فاذا وجد رقبة
لزمه الفرض فيها واذا لزمه الفرض في عتق رقبة لم يجزه غيرها اذا كان واجدا لها فقيل له
فان

فان اشترى رقبة غيرها فاعتقها وهو واجد للاولى فقال لا يجزيه ذلك فقلت فان كان عنده رقبة
فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه ان يشتري غيرها قال لا فقلت الان العتق صار عليه فيها دون
غيرها فقال نعم فقلت ما تقول ان ماتت هل يبطل عنه العتق كما من نذر ان يعتق رقبة بعينها
فماتت يبطل نذره فقال لا بل عليه ان يعتق رقبة غيرها فقال عمن تحكي هذا الاجماع فقلت له
وعمن تحكي انت الاجماع الاول فقال الاجماع لا يحكى فقلت والاجماع الثاني ايضا لا يحكى وانقطع
الكلام قال ابو بكر وجميع ما قاله داود من تعيين فرض القضا في اليوم الثاني من شوال وان
من وجبت عليه رقبة فوجدها انه لا يتعداها الى غيرها خلاف اجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على
اهل العلم بانهم يجعلونه مفرطا اذا مات وقد اخره عن اليوم الثاني فليس كما ادعى فان من جعل
له التاخير الى اخر السنة لا يجعله مفرطا بالموت لان السنة كلها الى ان يجي رمضان اخر وقت
القضا موسع له في التاخير كوقت الصلاة انه لما كان موسعا عليه في التاخير من اوله الى اخره لم يكن
مفرطا بتاخيره ان مات قبل مضي الوقت وكذلك يقولون في قضا رمضان فان قال قايل لو لم يكن
مفرطا لما لزمته الفدية اذا مات قبل مضي السنة ولم يقضه قيل له ليس لزوم الفدية علما للتفريط
لان الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول داود الاجماع لا يحكى خطا فان الاجماع
يحكى كما يحكى النصوص وكما يحكى الاختلاف فان اراد بذلك ان كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى
حكاية اقاويلهم بعد ان ينتشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فان ذلك
على ما قال ومع ذلك لا يجوز اطلاق القول بان الاجماع لا يحكى لان من الاجماع ما يحكى فيه اقاويل
جماعتهم فيكون ما يحكيه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه ما يحكى اقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة
مع سماع الاخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا ايضا اجماع يحكى اذ كان ترك الاخرين اظهار
النكير والمخالفة قايما مقام الموافقة فهذان الضربان من اجماع الخاصة والفقها يحكيان جميعا
واجماع اخر وهو ما يشترك فيه الخاصة والعامة كاجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الاغتسال
من الجنابة والصلاة الخمس ونحوها فهذه امور قد علم اتفاق المسلمين عليها وان لم يحك عن كل واحد
منهم بعينه اعتقاده والتدين به فان عنى هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ ان يقال ان مثله لا
يحكى وقد يسوغ ان يقال ان هذا الضرب ايضا يحكى لعلمنا باجماع اهل الصلاة على اعتقاده والتدين

به فجائز ان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وانهم مجمعون عليه كما اذا اظهر لنا الاسلام رجل
واظهار اعتقاده الايمان ان نحكي عنه انه مسلم وقال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا
ترجعوهن الى الكفار

باب الصيام في السفر

قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وفي هذه الاية دلالة واضحة على ان الافطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان
الافطار فرضا لازما لزالت فائدة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر فدل على ان المسافر مخير بين الافطار
وبين الصوم كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فما استيسر من الهدي فكل موضع ذكر فيه
اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحيم الجزري عن طاوس عن ابن عباس قال لا نعيب
على من صام ولا على من افطر لان الله تعالى يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاخبر ابن عباس
ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلولا احتمال الاية له لما تاولها عليه وايضا قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم عطف عليه قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلم يوجب
عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين احدهما العلم به وحضوره والاخر انه
من اهل التكليف فهذا يدل على انه من اهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مرخص له الافطار
وقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر معناه فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى
ومن كان مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام والمعنى فحلق ففدية من صيام ويدل على ان
ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزاه ولا قضاء عليه الا ان يفطر فدل على ان
الافطار مضمر فيه واذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض
لذكرهما جميعا في الاية على وجه العطف واذا كان الافطار مشروطا في ايجاب العدة فمن اوجب
على المسافر القضاء اذا صام فقد خالف حكم الاية واتفق الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء
الامصار على جواز صوم المسافر الا شيء يروى عن ابي هريرة انه قال من صام في السفر فعليه
القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافا وقد ثبت عن النبي عليه السلام مع ذلك
بالخبر المستفيض الموجب للعلم انه صام في السفر وثبت عنه ايضا اباحة الصوم في السفر منه
حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم

منكم

اصوم

اصوم في السفر فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى ابن عباس وابو سعيد الخدري وانس بن مالك وجابر
بن عبد الله وابو الدرداء وسلمة بن المحبق صيام النبي عليه السلام في السفر واحتج من ابى جواز صوم المسافر
واوجب عليه القضاء بظاهر قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر قالوا فالعدة واجبة
في الحالين اذ ليس في الاية فرق بين المفطر والصائم وبما روى كعب بن عاصم الاشعري وجابر بن عبد الله
وابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر الصيام في السفر وبما حدثنا عبد الباقي بن
قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن المنذر الحزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن
اسامة بن زيد عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر وبما روى انس بن مالك القشيري عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فاما الاية فلا دلالة لهم فيها بل هي
دلالة على جواز صوم المسافر لما بينا واما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس من البر الصيام
فانه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود
قال حدثنا ابو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن
جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس
من البر الصيام في السفر فجائز ان يكون كل من روى ذلك فانما حكى ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم
في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد
ذكر ابو سعيد الخدري في حديثه انهم صاموا مع النبي عليه السلام عام الفتح في رمضان ثم انه قال لهم انكم
قد دنوتم من عدوكم والفطر اقوى لكم فافطروا فكانت عزيمة من رسول الله قال ابو سعيد ثم لقد
رايتني اصوم مع النبي عليه السلام قبل ذلك وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال
حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد انه حدثه عن قزعة قال سالت ابا
سعيد الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر في هذا الحديث ايضا علة امره
بالافطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال العدو وذلك لان الجهاد كان فرضا عليهم ولم
يكن فعل الصوم في السفر فرضا فلم يكن جائزا لهم ترك الفرض لاجل النفل واما حديث ابي سلمة بن عبد
الرحمن عن ابيه فان ابا سلمة ليس له سماع من ابيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة في جواز

الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ومع ذلك يجوز ان يكون كلام خرج على سبب
وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصورا على مثل الحال
المخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم ولما يودي اليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شطر
الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فانما يدل على ان الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وان له ان
يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفي الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع وقال
اصحابنا الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب الينا لمن
قوي عليه وقال الشافعي ان صام في السفر اجزاه ومما يدل على ان الصوم فيه افضل قوله تعالى كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر
الى قوله وان تصوموا خير لكم وذلك عايد على جميع المذكور في الاية اذ كان الكلام معطوفا بعضه
على بعض فلا يخص منه شي الا بدلالة فاقتضى ذلك ان يكون صوم المسافر خيرا له من الافطار فان قال
قايل هو عايد على ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قيل له
لما كان قوله كتب عليكم الصيام خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب ان يكون قوله وان
تصوموا خطابا للجميع من شمله الخطاب في ابتدا الاية وغير جايز الاقتصار به على بعض دون بعض
وايضا قد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله فاستبقوا
الخيرات ومدح قوما فقال انهم كانوا يسارعون في الخيرات فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقديمها
افضل من تاخيرها وايضا فعل الفروض في اوقاتها افضل من تاخيرها الى غيرها وايضا قال النبي عليه
السلام من اراد الحج فليتعجل فامر النبي عليه السلام بتعجيل الحج فكذلك سبيل ان يكون ساير القرب المفعولة
في وقتها في كونها افضل من تاخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عقبة
ابن مكرم قال حدثنا ابو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الازدي قال حدثني حبيب بن عبد الله قال سمعت
سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن ابيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حمولة ياوي
الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال
حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب قال حدثني ابي عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادركه رمضان في السفر فذكر معناه فامر بالصوم في

السفر

السفر وهذا على وجه الدلالة على الافضل لا على جهة الايجاب لانه لا خلاف ان الصوم في السفر غير
واجب عليه وقد روي عن عثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك ان الصوم افضل من الافطار

باب من صام في السفر ثم افطر

٥٦

وقد اختلف فيمن يصوم في السفر ثم يفطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضا ولا كفارة عليه وكذلك لو
اصبح صايما ثم سافر فافطر او كان مسافرا فصام وقدم فافطر فانما عليه القضا في هذه الوجوه ولا كفارة عليه
وذكر ابن وهب عن مالك في الصايم في السفر اذا افطر فعليه القضا والكفارة وقال مرة لا كفارة عليه
وروى ابن القسم عن مالك ان عليه الكفارة قال ولو اصبح صايما في حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا
القضا وقال الاوزاعي لا كفارة على المسافر في الافطار وقال الليث عليه الكفارة قال
ابو بكر الاصل في ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد الدليل على ذلك انها لا
تستحق الا بماثم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابتها
واذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر في حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان
السفر حال مبيح للافطار فاشبه عقد النكاح وملك اليمين في اباحتها الوطي وان كانا غير مبيحين
فاشبه عقد النكاح لوطي الحايض الا انهم متفقون على وجود السبب المبيح للوطي في الاصل مانع من
وجوب الحد وان لم يبح هذا الوطي بعينه كذلك السفر وان لم يبح الافطار بعد الدخول في الصوم فانه
يمنع وجوب الكفارة اذا كان في الاصل قد جعل سببا لاباحة الافطار فلذلك قلنا انه اذا افطر
وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
افطر في السفر بعد ما دخل في الصوم وذلك ليعلم الناس جواز الافطار فيه فغير جايز فيما كان هذا
وصفه ايجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه اخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقا عليه
في السفر اشبه الصايم في قضا رمضان وفي صوم نذر او كفارة فلا يجب عليه الكفارة بافطاره فيه
اذ كان له بديا ان لا يصومه ولم يكن لزوم اتمامه بالدخول فيه موجبا عليه الكفارة عند الافطار
فكذلك المسافر اذا صام ثم افطر واما اذا اصبح مقيما ثم سافر فافطر فهو كذلك ايضا لما وصفنا
من وجود الحال المبيحة للافطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في اباحة الوطي
وان لم يبح وطي الحايض فان قيل هذا لم يكن له في ابتدا النهار ترك الصوم لكونه مقيما فينبغي

ان يوجب عليه الكفارة اذا كان فعل الصوم مستحقا عليه في ابتدا النهار قيل له لا يجب ذلك لانه
قد طرا من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا واما اذا كان مسافرا فقدم ثم افطر فلا كفارة
عليه لانه قد كان له ان لا يصوم بديا فاشبه الصايم في قضا رمضان وكفارة اليمين ونحوها واختلف
في المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحايض تطهر في بعض النهار فقال اصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعي
عليهما القضا ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصايم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن شبرمة
في المسافر اذا قدم ولم ياكل شيا انه يصوم يومه ويقضي ولو طهرت المراة من حيضها فانها تاكل ولا
تصوم وقال ابن القسم عن ملك في المراة تطهر والمسافر يقدم وقد افطر في السفر انه ياكل ولا
يمسك وهو قول الشافعي وروي عن جابر بن زيد مثله وروى الثوري عن عبد الله انه قال من اكل
اول النهار فلياكل اخره ولم يذكر شيء عن نفسه خلاف ذلك قال ابن القسم عن ملك ولو
اصبح ينوي الافطار وهو لا يعلم انه من رمضان ثم علم مكانه قبل ان ياكل ويشرب فانه يكف عن
الاكل والشرب ويقضي فان اكل او شرب بعد ان علم في يومه ذلك فلا كفارة عليه الا
ان يكون اكل جرأة على ما ذكرت لك فيجب عليه الكفارة قال ابو بكر لما اتفقوا على ان من
غم عليه هلال رمضان فاكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصايم كذلك الحايض والمسافر
والمعنى الجامع بينهما ان الحال الطارية عليهم بعد الافطار لو كانت موجودة في اول النهار كانوا
مامورين بالصيام فكذلك اذا طرات عليهم وهم مفطرون امروا بالامساك ويدل على صحة
ذلك ايضا امر النبي صلى الله عليه وسلم الاكلين يوم عاشورا بالامساك مع ايجاب القضا عليهم
فصار ذلك اصلا في نظاير ما وصفنا واما قول ملك في ايجاب الكفارة عليه اذا اكل
جرأة على ذلك فلا معنى له لان هذه كفارة تختص وجوبها بافساد الصوم على وصف وهذا الاكل
لم يفسد صوما باكله فلا يجب عليه فيه كفارة ٥

باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال ابو حنيفة هو عما نوى وان صامه تطوعا
فعنه في ذلك روايتان احديهما انه عن رمضان والاخرى انه تطوع وقال ابو يوسف ومحمد هو عن
رمضان في الوجهين جميعا وقال اصحابنا جميعا في المقيم اذا نوى بصيامه واجبا غيره او

تطوعا انه عن رمضان وحكي عن الثوري والاوزاعي في امراة صامت تطوعا فاذا هو من شهر
رمضان اجزاها وقالا من صام في ارض العدو تطوعا وهو لا يعلم انه رمضان اجزا عنه وقال ملك
والليث من صام في اول يوم من رمضان وهو لا يعلم انه رمضان لم يجزه وقال الشافعي ليس لاحد
ان يصوم في رمضان دينا ولا قضا لغيره فان فعل لم يجزه لرمضان ولا لغيره قال ابو بكر
نبتدي بعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعا فنقول الدلالة على صحة قول
اصحابنا من طريق الظاهر من وجوه احدها قوله عز وجل كتب عليكم الصيام الى قوله وان
تصوموا خير لكم ولم يخصص صوما فهو على سائر ما يصومه من تطوع او فرض في كونه مجزيا عن
الفرض لانه لا يخلو الصايم تطوعا او واجبا غيره ان يكون صوما عما نوى دون رمضان او
يكون ملغا لا حكم له بمنزلة من لم يصم او مجزيا عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ملغا ساقطا
يمنع من ان يكون هذا الصيام خيرا له بل يكون وقوعه عن رمضان خيرا له وجب ان لا يكون ملغا
ولا عن ما نوى من غير رمضان ويدل عليه ايضا قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم قال
في نسق التلاوة ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ومعلوم عند جميع فقهاء الامصار
اضمار الافطار فيه وان تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فانما اوجب القضا على المسافر والمريض
اذا افطرا فثبت بذلك ان من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضا عليه اذ قد تضمنت الاية صيام
الجميع من المخاطبين الا من افطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلثين فاقتضى ظاهر ذلك جوازه على اي وجه اوقع
صومه من تطوع او غيره ومن جهة النظر ان صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت اشبه
طواف الزيارة يوم النحر فعلى اي وجه اوقعه اجزى عن الفرض على انه لو نواه عن غيره لم يكن عما نواه
فلولا انه قد اجزا عن الفرض لوجب ان يجزيه عما نوى كصيام سائر الايام يجزي عما نوى فان قيل
ان صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت اذ ليس من الوقت مقدار ما يصلي فيه الظهر ولم يوجب
ذلك جوازها بنية النفل قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها لانه يتسع لفعل الظهر
وغيرها ولا فرق بين اول الوقت واخره فاذا كان فعل التطوع في اوله لا يجزي عن الفرض كذلك
في اخره وايضا فانه اذا نوى بصلوته في اخر الوقت تطوعا او فرضا غيره كان كما نوى وقد اتفقنا

على ان صوم غير رمضان لا يجزي عن غيره فدل انه مستحق العين لامتناع جواز صوم اخر فيه ولانه وقت
يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تاخيره عنه والظهر له وقت غير انه ان اخره كان جائز الفعل
فيه فان قيل قول النبي عليه السلام الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى يمنع جواز صوم رمضان
بنية التطوع قيل له اما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضميرا
يحتمل المعاني من جواز او فضيلة وهو غير مذكور في اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتيج الى دلالة في
اثباته فيسقط الاحتجاج به واما قوله ولكل امرئ ما نوى فان خصمنا يوافقنا في هذه المسئلة انه ليس
له ما نوى من تطوع ولا فرض غيره لانا نقول انه لا يكون تطوعا ولا فرضا غير رمضان وهو يقول لا
يكون غير رمضان ولا غير ما نوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل على
ظاهره في هذه المسئلة وايضا قوله لكل امرئ ما نوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لانه يقتضي
ان من نوى الصوم كان صائما ومن نوى الصلاة كان مصليا وان لم يفعل شيئا من ذلك وقد علم
انه لا يحصل له صلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وساير الفروض والطاعات فثبت
بذلك ان هذا اللفظ غير مكتف بنفسه في اثبات حكمه الا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من
وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج الى دلالة في اثباته وما كان هذا وصفه فالاحتجاج
بظاهره ساقط والوجه الاخر ان قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى يقتضي جواز صومه اذا نواه
تطوعا فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا انه اذا لم يجز يحصل له ما نوى فوجب بعضه قوله
ولكل امرئ ما نوى ان يحصل له صوم ما والا فقد الغينا حكم اللفظ راسا وايضا معلوم من فحوى قوله
ولكل امرئ ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض او فضيلة ونحوها فيستحق ذلك ولانه غير جائز
ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي
تصرف احكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض او الفضيلة او الحمد او
الذم ان كانت النية تقتضي حمدا او ذمه واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من احد
معنيين اما ان يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم او بطلانه ووجب طلب
الدلالة عليه من غيره او ان يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من افادة ما يتعلق به من ثواب او حمد
او ذم فاذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته الى ضرب من القرب فواجب ان يحصل

له ذلك ثم اقل احواله في ذلك ان لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوي الفرض ان يكون انقص منه ونقصان
الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قول النبي عليه السلام ان الرجل ليصلي الصلاة
فيكتب له ربعها خمسها عشرها فاخبر بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ما ذكرنا من تعلق
حكم اللفظ بالثواب والعقاب او الحمد والذم قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى فمن كانت
هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة
يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه وزعم الشافعي ان من عليه حجة الاسلام فاحرم ينوي تطوعا
انه يجزيه من حجة الاسلام فاسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله ان فرض الحج على المهلة
وانه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك ابعد في الجواز من صوم رمضان لان صوم رمضان
مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تاخيره عنه فترك ظاهر قوله على اصله الاعمال
بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولم يلتفت فيه الى نظير صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على اصلهم اعتبار
ما يدعونه ظاهرا من هذا الخبر واما على اصلنا فقد بينا ان الاحتجاج به ساقط واوضحنا عن
معناه ومقتضاه وانه يوجب جوازه عن الفرض مثل لنا ما استند للنابه من الظواهر والنظر ولم
يعترض عليه هذا الاثر واما المسافر اذا صام رمضان عن واجب عليه فانما اجاز ذلك ابو حنيفة
عما نوى لان فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الامكان من غير ضرر بين فعله
وتركه فاشبه ساير الايام غير رمضان فلما كان ساير الايام جائز الصيام عما نواه فكذلك حكم
رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي ان يكون متى نواه تطوعا ان يكون تطوعا على الرواية التي رويت عنه
في جوازه عن التطوع وهي اقيس الروايتين فان قال قائل يلزمه على هذا ان يجزي صوم المريض
الذي يجوز له الافطار عن رمضان فان نواه تطوعا او عن واجب عليه للعلة التي ذكرتها في
المسافر قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التي ذكرتها للمسافر وذلك لان المعنى الذي وجب
القول في المسافر بما وصفنا وانه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه فاشبه ذلك حاله
في غير رمضان واما المريض فليس كذلك لانه لا يجوز له الافطار الا مع خشية زيادة العلة
والضرر اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من ان لا يضر به الصوم فعليه فعله او ان يضره فغير جائز له الصوم
فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقا عليه او تركه من غير تخيير فمتى صامه وقع عن الفرض

ان كانت اباحه الافطار متعلقة بخشيه الضرر في فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح
فاجرى عن صوم الشهر على اي وجه صام

باب في عدد قضاء رمضان

قال الله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف
وهشام عن محمد من غير خلاف من احد من اصحابنا قالوا اذا صام اهل بلد تسعه وعشرين يوما للرويه وفي
البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضي تسعه وعشرين يوما فان صام اهل بلد ثلثين يوما للرويه وصام اهل
بلد تسعه وعشرين يوما للرويه فعلم بذلك من صام تسعه وعشرين يوما فان عليهم ان يقضوا وعلى المريض
المفطر قضاء ثلثين يوما وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضي رمضان بالاهله وذكر عنه
اشهب انه سيل عن من مرض سنتين ثم مات عن غير قضا انه يطعم عنه ستين مسكينا لكل مسكين مدا
وقال الثوري فيمن مرض رمضان وكان تسعه وعشرين يوما انه يصوم الذي كان عليه وقال الحسن
بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من اوله الى اخره ثم ابتدا شهرا يقضيه فكان هذا الشهر
الذي يقضي فيه تسعه وعشرين يوما اجزاه من شهر رمضان الذي افطر ان كان ثلثين يوما لانه شهر بشهر
وان كان ابتدا القضا على غير استقبال شهر اتم ثلثين يوما وان كان شهر رمضان تسعه وعشرين يوما
لان الشهر لا يكون تسعه وعشرين يوما الا شهرا من اوله الى اخره قال ابو بكر اما اذا كان الشهر
تسعه وعشرين يوما او ثلثين يوما ثم اراد المريض القضا فانه يقضيه بعدد ايام الصوم الذي افطر فيه
سوا ابتدا بالهلال او من بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ومعناه فعدد من ايام اخر يدل عليه قوله عليه السلام فان غم عليكم فاكملوا العدة
ثلثين يعني العدد واذا كان الله تعالى قد اوجب عليه قضا العدد من ايام اخر لم يجز الزياده عليه ولا
النقصان منه سوا كان الشهر الذي يقضيه تاما او ناقصا فان قال قايل واذا كان الشهر الذي يقضيه
شهرا وقد قال النبي عليه السلام الشهر تسعه وعشرون والشهر ثلثون فاي شهر اتى به فقد قضى
ما عليه لانه شهر بشهر قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من ايام اخر وانما قال فعدة من ايام اخر
فاوجب استيفا عدد ما افطر فوجب اتباع ظاهر الايه ولم يجز العدول عنها الى معنى غير مذكور
ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولتكملوا العدة يعني العدد فاذا كان الشهر الذي افطر فيه ثلثين فعليه

اكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعه وعشرون لما كان مكملا للعدة فبطل بذلك بطلان
قول من اعتبر شهرا بشهر واسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطار بعض
رمضان يوجب قضا ما افطر بعدده كذلك يجب ان يكون حكم افطار جميعه في اعتبار عدده واما
اذا صام اهل مصر للرويه تسعه وعشرين يوما واهل مصر اخر للرويه ثلثين يوما فانما اوجب
اصحابنا على الذين صاموا تسعه وعشرين يوما قضا يوم لقول الله تعالى ولتكملوا العدة فاوجب اكمال
عدة الشهر وقد ثبت برويه اهل بلد ان العدة ثلثين يوما فوجب على هولا اكمالها لان الله تعالى لم
يخص باكمال العدة قوما دون قوم فهو عام في جميع الناس المخاطبين ويحتج له بقوله عز وجل فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقد اريد بشهود الشهر العلم به لان من لا يعلم فليس عليه صومه فلما صح له
العلم بان الشهر ثلثون يوما برويه اهل البلد الذين راوه وجب عليه صيامه فان قيل انما هذا على
من علم به في اوله قيل له هو على من علم به في اوله وبعد انقضايه الا ترى ان من كان في دار الحرب
فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه ان عليه ان يقضيه فدل ذلك على ان الامر قد تناول الجميع ويدل
عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرويته وافطروا لرويته فان غم عليكم فعدوا ثلثين
والذين صاموا تسعه وعشرين قد غم رويه اوليك فكان ذلك بمنزلة الحايل بينهم وبين الرويه
فوجب ان يعدوا ثلثين فان قيل قوله عليه السلام صوموا لرويته وافطروا لرويته يوجب
اعتبار رويه كل قوم في بلدهم دون اعتبار رويه غيرهم في ساير البلدان وكل قوم راوا الهلال
في بلدهم فالفرض عليهم العمل على رويتهم في الصيام والافطار بقوله عليه السلام صوموا لرويته
وافطروا لرويته ويدل عليه اتفاق الجميع على ان على اهل كل بلد ان يصوموا لرويتهم وان يفطروا لرويتهم
وليس عليهم انتظار رويه غيرهم من اهل ساير الافاق فثبت بذلك ان كلا منهم مخاطب برويه
اهل بلده دون غيرهم قيل له معلوم ان قوله عليه السلام صوموا لرويته وافطروا لرويته
عام في اهل ساير الافاق وانه غير مخصوص باهل بلد دون غيره واذا كان ذلك كذلك من حيث
وجب اعتبار رويه اهل بلده في الصوم والافطار وجب اعتبار رويه غيرهم ايضا فاذا
صاموا للرويه تسعه وعشرين يوما وقد صام غيرهم ايضا للرويه ثلثين فعلى هولا قضا يوم
لوجود الرويه منهم بما يوجب صوم ثلثين يوما واما المحتج باتفاق الجميع على ان كل من اهل

بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار رؤية غيرهم فانما يوجب ذلك عندنا على شريطة ان
لا تكون رؤية غيرهم مخالفة لرؤيتهم في حكم العدد وكلفوا في الحال ما امكنهم اعتباره ولا يكلفوا
ما لا سبيل لهم اليه في معرفته في ذلك الوقت فمتى تبين لهم غيره عملوا عليه كالوحال بينهم وبين مطرة
سحاب او ضباب وشهد قوم من غيرهم انهم قد راوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما اخبرهم به دون
ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية وقد روي في ذلك حديث يحتج به المخالف في هذه المقالة
وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا موسى بن اسمعيل قال ثنا اسمعيل بن جعفر قال
حدثني محمد بن ابي حرملة قال اخبرني كريب ان ام الفضل بنت الحرث بعثته الى معوية بالشام فقدمت
الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وانا بالشام فراينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة
في اخر الشهر فسالني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتم الهلال قلت ليلة الجمعة قال انت رايته
قلت نعم وراه الناس وصاموا وصام معوية فقال لكنا رايناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى
نكمل الثلثين او نراه فقلت او لا نكتفي برؤية معوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهذا لا يدل على ما ذكر لانه لم يحك جواب النبي عليه السلام وقد سئل عن هذه بعينها فاجاب
به وانما قال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشبه ان يكون تاول فيه قول النبي عليه السلم
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالته على ما قلنا ظاهر على ما قدمنا لم يصح
الاحتجاج به فيما اختلفنا فيه وقد ذكر عن الحسن البصري ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو
داود قال ثنا عبد الله بن معاذ قال حدثني ابي قال ثنا الاشعث عن الحسن في رجل كان بمصر من
الامصار فصام يوم الاثنين وشهد رجلان انهما رايا الهلال ليلة الاحد قال لا يقضي ذلك
اليوم الرجل ولا اهل مصره الا ان يعلموا ان اهل مصر من امصار المسلمين قد صاموا يوم الاحد فيقضوه
وليس في هذا الخبر انهم صاموا للرؤية او لغيرها ومسالتنا انما هي في اهل بلد بن صام كل واحد
منهم لرؤية غير رؤية الاخرين وقد يحتج المخالف في ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو
داود قال ثنا محمد بن عبيد قال ثنا حماد في حديث ايوب عن محمد بن المنكدر عن ابي هريرة ذكر النبي
صلى الله عليه وسلم فيه وقال فطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل
منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف وروى ابو خيثمة قال ثنا محمد بن الحسن المديني قال حدثني

عبد الله بن جعفر عن عثمن بن محمد عن المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون قالوا وهذا يوجب ان صوم
كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم افطروا وهذا قد يجوز ان يريد به ما لم يثبت غيره ومع ذلك فلم
يخصص به اهل بلد دون غيرهم فان وجب ان يعتبر صوم من صام الاول فيما الزمهم فهو موجب
صوم من صام الاكثر فيكون ذلك صوما للجميع ويلزم من صام الاول قضاء يوم وقد اختلف في
ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الاخرون وقد تكلم ايضا في معناه
فقال قائلون معناه ان الجميع اذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم واذا اختلفوا احتاجوا الى
دلالة من غيرهم لانه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وانما قال صومكم يوم تصومون وذلك
يقتضي صوم الجميع وقال اخرون هذا خطاب لكل واحد في نفسه والاخبار بانه متعبد بما عنده
دون ما هو عند غيره فمن صام يوما على انه من رمضان فقد ادى ما كلف وليس عليه مما عند غيره
شيء لان الله تعالى انما كلفه ما عنده لا ما عند غيره ولم يكلفه المغيب عند الله تعالى ايضا قوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال ابو بكر روي عن ابن عباس وقتادة ومجاهد
والضحاك ان اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الافطار في
السفر لمن يجهده الصوم ويضره كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل الذي ظلل عليه
في السفر وهو صايم ليس من البر الصيام في السفر وافادت الاية ان الله تعالى يريد منه من الصوم
ما ييسر عليه لا ما يعسر ويشق لان النبي عليه السلام قد صام في السفر واباح الصوم فيه لمن لا
يضره ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متبعا لامر الله تعالى عاملا بما يريده الله تعالى منه
فدل ذلك على ان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر غير ناف لجواز الصوم في السفر بل
هو دال على انه ان كان يضره فالله تعالى غير مريد منه ذلك وانه مكروه له ويدل على ان من
صام في السفر اجزاه ولا قضا عليه لان في ايجاب القضا اثبات العسر ولان لفظ اليسر يقتضي التخيير
كما روي عن ابن عباس واذا كان مخيرا في فعل الصوم وتركه فلا قضا عليه ويدل ايضا على ان المريض والحامل
والمرضع وكل من خشي ضرر الصوم على نفسه او على الصبي فعليه ان يفطر لان في احتمال ضرر الصوم
ومشقته ضربا من العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر بنا وهو نظير ما روي ان النبي صلى الله

عليه وسلم ما خير بين امرين الا اختار ايسرهما وهذه الاية اصل في ان كل ما يضر بالانسان ويجهده
ويجلب له مرضا او يزيد في مرضه انه غير مكلف به لان ذلك خلاف اليسر نحو من تقدر على المشي
الى الحج ولا يجد زادا او راحلة فقد دلت الاية انه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر
وهو دال ايضا على ان من فرط في قضا رمضان الى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر
ونفي اليسر ويدل على ان سائر الفروض والنوافل انما امر بفعلها او ابيحت له على شريطة نفي العسر
والمشقة الشديدة ويدل ايضا على ان له ان يقضي رمضان متفرقا لانه ذكر ذلك عقيب قوله فعدة من
ايام اخر ودلالة ذلك عليه من وجهين احدهما ان قوله يريد الله بكم اليسر قد اقتضى تخيير العبد
في القضا والثاني ان قضاه متفرقا اولى بمعنى اليسر وابعد من العسر وهو ينفي ايضا ايجاب التتابع لما
فيه من العسر ويدل على بطلان قول من اوجب القضا على الفور ومنعه التاخير لانه ينفي معنى
اليسر ويثبت العسر وقد دلت الاية على بطلان قول اهل الجبر والقائلين بان الله تعالى يكلف
عباده ما لا يطيقون لان تكليف العبد ما لا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من اعظم العسر
وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه اخر وهو ان
من حمل نفسه على المشقة الشديدة التي تجهده ضررا عظيما في الصوم فاعل لما لم يرده الله منه
بنص الاية واهل الجبر يزعمون ان كل ما فعله العبد من معصية او كفر فالله تعالى مريد منه
وقد نفى الله بهذا ما نسبوه اليه من ارادة المعاصي ويدل ايضا من وجه اخر على بطلان قولهم
وهو ان الله تعالى قد اخبر في هذه الاية انه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وانه لم يرد
منهم ان يكفروا ويستحقوا عقابه لان من يريد ذلك غير مريد لليسر بل هو مريد للعسر ولما
لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الاية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول اهل الجبر وانهم
وصفوا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به قوله عز وجل ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على
ما هداكم قال ابو بكر قد دل قوله تعالى ولتكملوا العدة على معان منها انه متى غم علينا
هلال شهر رمضان فعلينا اكمال العدة ثلثين يوما اي شهر كان لسان النبي عليه السلام ذلك على
هذا الوجه فقال صوموا لرويته وافطروا لرويته فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فجعل اكمال
العدة اعتبارا للثلثين عند خفا الهلال ويدل ايضا على قضا رمضان متفرقا او متتابعا لاجل ان

ان

ان الفرض فيه اكمال العدة وذلك يحصل به متفرقا كان او متتابعا ويدل على ان وجوب قضائه
ليس على الفور لانه اذا كان المقصد اكمال العدة وذلك قد يحصل على اي وجه صام فلا فرق بين
فعله على الفور او على المهلة مع حصول اكمال العدة ويدل على انه لا فدية على من اخر قضا رمضان وانه
ليس عليه غير القضا شي لانه اخبر ان مراده منا اكمال العدة وقد وجد وفي ايجاب الفدية زيادة
في النص واثبات ما ليس هو المقصد ويدل على ان من افطر في شهر رمضان وهو ثلاثون يوما
انه غير جائز له ان يصوم شهرا بالهلال تسعة وعشرين يوما لقوله تعالى ولتكملوا العدة وذلك
يقتضي استيفا العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الاية ويدل على
ان اهل بلد اذا صاموا تسعة وعشرين يوما للروية واهل بلد اخر صاموا للروية ثلثين ان
على الذين صاموا تسعة وعشرين يوما ان يقضوا يوما لقوله تعالى ولتكملوا العدة وقد حصل عدة
رمضان ثلثين لاهل ذلك البلد فعلى الاخرين ان يكملوها كما كان على اوليك كمالها اذ كان الله
لم يخصص بعضا من كل واما قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فانه روي عن ابن عباس انه كان
يقول حقا على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال ان يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك
لقوله ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وروي عن الزهري عن النبي عليه السلام انه
كان يكبر يوم الفطر اذا خرج الى المصلى واذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روي عن علي وابي
قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم
انهم كانوا يكبرون يوم العيد اذا خرجوا الى المصلى وروى حنش بن المعتمر عن علي انه ركب بغلته
يوم الاضحى فلم يزل يكبر حتى اتى الجبانة وروى ابن ابي ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت
اقود ابن عباس الى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شان الناس اكبر الامام فاقول
لا فيقول امجانين الناس فانكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في الطريق الى المصلى وهذا
يدل على ان المراد عنده بالتكبير المذكور في الاية هو التكبير الذي يكبره الامام في الخطبة
مما يصلح ان يكبر الناس معه وروي عنه فيما حق على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال
ان يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز ان يريد به تكبيرهم في
انفسهم وقد روي عن ابن عمر انه كان اذا خرج يوم الفطر ويوم الاضحى يكبر ويرفع صوته

حتى يحى المصلى وروى عن زيد بن اسلم انه تاول على تكبير يوم الفطر واختلف فقها الامصار في ذلك
فروى معلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفه قال يكبر الذي يذهب الى العيد يوم الاضحى ويجهر بالتكبير
ولا يكبر يوم الفطر قال وقال ابو يوسف يكبر يوم الاضحى والفطر وليس فيه شى موقت لقول الله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم وقال عمرو سالت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو
قولنا وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفه ان التكبير في العيدين في الطريق ليس بواجب ولا في المصلى
وانما التكبير الواجب في صلاه العيد وذكر الطحاوي ان ابن ابي عمران كان يحكي عن اصحابنا
جميعا ان السنه عندهم في يوم الفطر ان يكبروا في الطريق الى المصلى حتى ياتوه ولم يكن يعرف
عنهم ما حكاه المعلى وقال الاوزاعي ومالك يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا وقال
مالك ويكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع
وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليله الفطر وليله النحر واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام
وقال في موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلاه قال ابو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون
بثلثه معاني عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحه
المعرفه به وزوال الشكوك واما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمايه الحسنى وسائر ما
مدح به نفسه واما العمل فعبادته فيما تعبده من الاعمال بالجوارح كالصلاه وسائر المفروضات
وكل ذلك غير مقبول الا بعد تقدمه الاعتقاد له بالقلب على الحد الذي وصفنا وان يجري جميع
ذلك موافقه امر الله كما قال عز وجل ومن اراد الاخره وسعى لها سعيها وهو مومن فاولئك
كان سعيهم مشكورا فشرط بدا يجري موافقه امر الله بذكره اراده الاخره ولم يقتصر عليه
حتى ذكر العمل لله وهو السعي وعقد ذلك كله بشريطه الايمان بقوله وهو مومن ثم عقبه بذكر
الوعد لمن حصلت له هذه الاعمال نسال الله تعالى ان يجعلنا من اهل هذه الايه وان يوفقنا
لما يودنا الى مرضاته واذا كان تكبير الله ينقسم الى هذه المعاني التي ذكرنا وقد علمنا لا محاله ان
اعتقاد التوحيد والايمان بالله وبرسله شرط في سائر القرب وذلك غير مختص بشي من
الطاعات دون غيرها ومعلوم ايضا ان سائر المفروضات التي تعلق وجوبها باسباب
اخر غير مشبته على صيام رمضان بيتان العظيم المذكور في هذه الايه ينبغي ان يكون معلقا

باكمال

باكمال عده رمضان فاولى الاشيا به اظهار لفظ التكبير ثم جائز ان يكون تكبيرا يفعله الانسان
في نفسه عند رويه هلال شوال وجائز ان يكون المراد ما تاوله كثير من السلف على انه التكبير المفعول
في الخروج الى المصلى وجائز ان يريد به تكبيرات صلاه العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلاله فيه على
بعض دون بعض فايها فعل فقد قضى عهده الايه وفعل مقتضاها ولا دلاله في اللفظ على وجوبه لان
قوله ولتكبروا الله لا يقتضي الوجوب اذ جائز ان يتناول ذلك النفل الا ترى انا نعظم الله ونكبره بما
نظهره من التكبير نفلا ولا خلاف بين الفقها ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فانما فعله استحسانا
ومع ذلك فانه متى فعل ادنى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الايه الا ان ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم من ذلك وعن السلف من الصدر الاول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى
يدل على انه مراد الايه فالاظهر من ذلك فعله مندوبا اليه مستحبا لا حتما واجبا والذي ذكره
ابن ابي عمران هو اولى بمذهب ابي حنيفه وسائر اصحابنا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من
طريق الزهري وان كان مرسلا وعن السلف ولان ذلك موافق لظاهر الايه اذ كانت تقتضي تجديد
تكبير عند اكمال العده والفطر اولى بذلك من الاضحى واذا كان ذلك عنده مسنونا في الاضحى
فالفطر كذلك لان صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبه بعدهما وسائر سننهما
فكذلك ينبغي ان يكون سنه التكبير في الخروج اليهما وفي هذه الايه دلاله على بطلان قول اهل
الجبر لان فيها ان الله قد اراد من المكلفين اكمال العده واليسر ولتكبروه وتحمدوه وتشكروه على نعمته
وعلى هدايته لهم الى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه
الطاعات وفعل الشكر وان كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلاله هذه الايه ان الله لم
يرد من احد ان يعصيه ولا ان يترك فروضه واوامره بل اراد من جميعهم ان يطيعوه ويشكروه مما
دلت العقول عليه بان فاعل ما اريد منه مطيع للمريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريدا للمعاصي
لكان العصاه مطيعين لله تعالى فدلاله العقول موافقه لدلاله الايه

باب الاكل والشرب والجماع ليله الصيام

قال الله تعالى احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسايكم الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وروى عن ابن
عباس ان ذلك في الفرض الاول من الصيام بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وانه كان

صوم ثلثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع الى القابلة رواه عطيه عن ابن عباس وروي عكرمه عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان في الصوم الاول
وروى عطا عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروي
الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم
وكذلك ابن ابي ليلى عن اصحاب محمد عليه السلام قالوا ثم ان رجلا من الانصار لم ياكل ولم يشرب حتى نام
فاصبح صايما فاجهده الصوم وجاء عمر وقد اصاب امراته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فانزل الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع
بعد النوم والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين اهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع ويقع
على الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع وقال ابن عباس في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق انه
مراجعة النسا بذكر الجماع وقال العجاج عن اللغا ورفث التكلم فاولى الاشيا بمعنى الاية هو
الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النسا بذكر الجماع ليس لها حكم يتعلق بالصيام
ولا فيما سلف ولا في المستانف فعلم ان المراد هو ما كان محرما عليهم من الجماع فابيح لهم بهذه الاية
ونسخ به ما تقدم من الحظر وقوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن بمعنى هن كاللباس لكم في اباحة
المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه قال النابغة الجعدي
اذا ما الضجيع ثنى عطفه تثنت عليه فكانت لباسا
ويحتمل ان يريد باللباس الستر لان اللباس هو ما
يستر وقد سمى الله تعالى الليل لباسا لانه يستر كل شي يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك
فالمراد كل واحد منهما ستر لصاحبه عن التخطي الى ما يهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما معفا
بالاخر ومستترا به وقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ذكر الحال التي خرج عليها الخطاب
واعتدادا بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم واستدعا لشكره عليها
ومعنى قوله تختانون انفسكم اي يستاثر بعضكم بعضا في مواقعة المحظور من الجماع والاكل والشرب
بعد النوم في ليالي الصوم كقوله تقتلون انفسكم يعني يقتل بعضكم بعضا ويحتمل ان يريد به كل
واحد في نفسه انه يخونها وسماه خاينا لنفسه من حيث كان ضرره عايدا عليه ويحتمل انه يريد به
انه يعمل عمل المستاتر له فهو يعامل نفسه بعمل الخاين لها والخيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة

وقوله

وقوله تعالى فتاب عليكم يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لانفسهم والاخر التخفيف عنهم بالرخصة
والاباحة كقوله تعالى علم ان لن تحصوه فتاب عليكم يعني والله اعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل
الخطا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله يعني تخفيفه لان قاتل الخطا لم يفعل شيا تلزمه التوبة
وقوله تعالى وعفا عنكم يحتمل ايضا العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لانفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه
عفا عنهم في الجناية ويحتمل ايضا التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو يعبر به في
اللغة عن التسهيل كقول النبي صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله يعني تسهيله
وتوسعته وقوله تعالى فالان باشروهن اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم والمباشرة
هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع قال زيد بن اسلم هي المواقعة والجماع
وقال في المباشرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة النكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل
قوله عز وجل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم قال عبد الوهاب
عن ابيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام
قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزا عن ابن عباس وابتغوا ما كتب الله لكم قال ليلة القدر وقال
قتادة في قوله تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم قال الرخصة التي كتب الله لكم قال ابو بكر اذا كان المراد
بقوله فالان باشروهن الجماع فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم لا ينبغي ان يكون محمولا على الجماع لما فيه من
تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى امكننا استعمال كل لفظ على فايدة مجددة فغير جايز الاقتصار
بها على فايدة واحدة وقد افاد بقوله فالان باشروهن اباحة الجماع فالواجب ان يكون قوله وابتغوا
ما كتب الله لكم على غير الجماع ثم لا يخلو من ان يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه ابو الجوزا عن
ابن عباس او الولد على ما روي عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره او الرخصة على ما روي عن قتادة فلما
كان اللفظ محتملا لهذه المعاني ولولا احتماله لها لما تاوله السلف عليها وجب ان يكون محمولا على
الجميع وعلى ان الكل مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولاتباع
رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون العبد ماجورا على ما يقصده من ذلك ويكون الامر بطلب
الولد على معنى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم
الامم وكما سال زكريا ربه ان يرزقه ولدا بقوله فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب

وقوله وكلوا واشربوا اطلاق من حظر كقوله فاذا قضيت الصلاه فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقوله واذا حللتم فاصطادوا ونظاير ذلك من الاباحه الوارده بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصورا
على الاباحه لا على الايجاب ولا الندب واما قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر قال ابو بكر قد اقتضت الايه الاباحه للاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر فروي ان رجالا منهم حملوا ذلك على حقيقه الخيط الابيض والاسود وتبين احدهما
من الاخر منهم عدي بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا حصين بن نمير
قال وثنا ابو داود قال ثنا عثمان بن ابي شيبه قال ثنا ابن ادريس عن حصين عن الشعبي عن عدي بن حاتم
قال لما نزلت هذه الايه حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود قال اخذت عقالا ابيض
وعقالا اسود فوضعتهما تحت وسادتي فنظرت فلم اتبين فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فضحك فقال ان وسادك اذا لعريض طويل انما هو الليل والنهار وقال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار
وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا ابو الفضل جعفر بن محمد اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا
ابن ابي مريم عن ابي غسان محمد بن مطرف قال ثنا ابو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزلت هذه الايه وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم
ربط احدهم في رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال ياكل ويشرب حتى يتبينا له فانزل الله بعد ذلك
من الفجر فعلموا انه انما يعني بذلك الليل والنهار قال ابو بكر اذا كان قوله من الفجر مسا فيه فلا باس
على احد في انه لم يرد به حقيقه الخيط لقوله من الفجر ويشبه ان يكون انما اشتبه على عدي بن حاتم
وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله من الفجر وذلك لان الخيط اسم للخيط المعروف حقيقه
وهو مجاز واستعاره في سواد الليل وبياض النهار وجايز ان يكون ذلك قد كان شايعا في لغه قريش
ومن خوطبوا به ممن كان بحضره النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الايه وان عدي بن حاتم ومن اشكل
ذلك عليه لم يكونوا عرفوا هذه اللغه لانه ليس كل العرب تعرف لغاتها وجايز مع ذلك
ان يكونوا عرفوا ذلك اسما للخيط حقيقه ولبياض النهار وسواد الليل مجازا ولكنهم حملوا اللفظ
على حقيقته فلما سالوا النبي عليه السلام اخبرهم بمراد الله تعالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك من
الفجر فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسما لسواد

الس

الليل وبياض النهار في الجاهليه قبل الاسلام مشهورا ذلك عندهم قال ابو داود الايادي
ولما اضاءت لنا ظلمه ولاح من الصبح خيط انارا وقال اخر في الخيط الاسود
قد كاد يبدو او بدت تباشره وسدف الخيط البهيم ساتره فقد كان ذلك مشهورا في اللسان
قبل نزول القران به وقال ابو عبيده معمر بن المثنى الخيط الابيض هو الصبح والخيط الاسود الليل قال
والخيط هو اللون فان قال قايل كيف شبه الليل بالخيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد
علمنا ان الصبح انما شبه بالخيط لانه مستطيل او معترض في الافق واما الليل فليس بينه وبين
الخيط تشابه ولا مشاكله قيل له ان الخيط الاسود هو السواد الذي في الموضع قبل ظهور
الخيط الابيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للخيط الابيض الذي يظهر بعده فمن اجل ذلك
سمي الخيط الاسود وقد روي عن النبي عليه السلام في تحديد الوقت الذي يحرم به الاكل
والشرب على الصايم ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا حماد بن
زيد عن عبد الله بن سواده القشيري عن ابيه قال سمعت سمره بن جندب يخطب وهو يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا بياض الافق الذي هكذا حتى
يستطير وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد بن عيسى قال ثنا ملازم بن عمرو عن
عبد الله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا
واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر فذكر في هذا الخبر
الاحمر ولا خلاف بين المسلمين ان الفجر الابيض المعترض في الافق قبل ظهور الحمره يحرم به الطعام
والشراب على الصايم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم
يذكر الحمره فان قال قايل قد روي عن حذيفه قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
نهارا الا ان الشمس لم تطلع قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفه وهو مع ذلك من اخبار الاحاد فلا يجوز
الاعتراض به على القران قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فاوجب
الصوم والامساك عن الاكل والشرب بظهور الخيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفه ان
حمل على حقيقته كان مبيحا لما حظرته الايه وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم هو
بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الاكل نهارا في الصوم مع تحريم الله تعالى اياه بالقران

والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الاكل في ذلك الوقت لانه لم
يعز الاكل الى النبي صلى الله عليه وسلم وانما اخبر عن نفسه انه اكل في ذلك الوقت لا عن النبي
عليه السلام وكونه مع النبي عليه وسلم في وقت الاكل لا دلالة فيه على علم النبي عليه السلام بذلك
منه واقراره عليه ولو ثبت ان النبي عليه السلام علم بذلك واقره عليه احتمل ان يكون ذلك
كان في اخر الليل قرب طلوع الفجر فسماه نهارا لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو
داود قال ثنا عمرو بن محمد الناقد قال ثنا حماد بن خالد الخياط قال ثنا معوية بن صالح عن يونس بن سيف
عن الحرث بن زياد عن ابي رهم عن العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور
في رمضان فقال هلم الى الغدا المبارك فسمى السحور غدا لقربه من الغدا كذلك لا يمتنع ان يكون
حذيفة سمى الوقت الذي تسحر فيه نهارا لقربه من النهار قال ابو بكر فقد وضح بما تلونا من
كتاب الله تعالى وتوقيف نبيه عليه السلام ان اول وقت الصوم حين طلوع الفجر الثاني المعترض
في الافق وان الفجر المستطيل الى وسط السما هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان وقد
اختلف اهل العلم في حكم الشاك في الفجر فذكر ابو يوسف في الاملا ان ابا حنيفة قال يدع الرجل
السحور اذا شك في الفجر احب الي فان تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعا في الاصل وقال ان اكل فلا
قضا عليه وحكى ابن سماعة عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ان اكل وهو شاك قضى يوما وقال
ابو يوسف ليس عليه في الشك قضا وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان كان في موضع يستبين
الفجر ويرى مطلعه من حيث يطلع وليس هناك علة فلياكل ما لم يستبن له الفجر وهو قول الله تعالى
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر قال وقال ابو حنيفة ان
كان في موضع لا يرى فيه الفجر او كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا ياكل وان اكل فقد اسا
وان كان اكثر رايه انه اكل والفجر طالع قضا والا لم يقض وسوا كان في سفر او حضر قال وهذا
قول زفر وابي يوسف وبه ناخذ وكذلك روي عنهم في الشك في غيبوبة الشمس على هذا
الاعتبار قال ابو بكر وينبغي ان يكون رواية الاصل ورواية الاملا في كراهيتهم
الاكل عند الشك في الفجر محمولين على ما رواه الحسن بن زياد لانه فسر ما اجملوه في الروايتين الاخريين
ولانها موافقة لظاهر الكتاب وقد روي عن ابن عباس انه بعث رجلين ينظران له طلوع الفجر في

الصوم

الصوم فقال احدهما قد طلع وقال الاخر لم يطلع فقال اختلفتما فاكل وكذلك روي عن ابن عمر
وذلك في حال امكن فيها الوصول الى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال الله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فاباح الاكل الى ان يتبين والتبين انما هو
حصول العلم الحقيقي به ومعلوم ان ذلك انما امر وابيح في حال يمكنهم فيها الوصول الى العلم الحقيقي
بطلوعه واما اذا كانت ليلة مقمرة او غيم في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فانه مامور
بالاحتياط للصوم اذ لا سبيل له الى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الامساك استبرا لدينه
لما حدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال ثنا يونس بن حبيب قال ثنا ابو داود قال ثنا
شعبة قال ثنا بريد بن ابي مريم السلولي قال سمعت ابا الحورا السعدي قال قلت للحسن بن علي ما تذكر
من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمانينة
وان الكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا احمد بن يونس قال ثنا ابن شهاب
حدثنا ابن عون عن الشعبي قال سمعت النعمن بن بشير ولا اسمع احدا بعده يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما امور متشابهات وساضرب في
ذلك مثلا ان الله تعالى حمى حمى وان حمى الله محارمه ما حرم وانه من يرع حول الحمى يوشك ان
يخالطه وانه من يخالط الريبة يوشك ان يجسر وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال
ثنا ابرهيم بن موسى الرازي قال انا عيسى قال ثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمن بن بشير يقول
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث فقال وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير
من الناس فمن اتقى الشبهات استبرا دينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام
فهذه الاخبار تمنع من الاقدام على المشكوك فيه انه من المباح او المحظور فوجب استعمالها
فمن شك ولا سبيل له الى تبين طلوع الفجر في اول ما يطلع حتى يكون مستبرا لدينه وعرضه
محتسبا للريبة غير مواقع لمحارم الله تعالى فاستعملنا قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر فيمن يمكنه معرفة طلوعه في اول احواله فهذا مذهب اصحابنا وحجاجه
فيما ذكرنا وقال مالك بن انس اكره ان ياكل اذا شك في الفجر وان اكل فعليه القضا وقال الثوري
يتسحر الرجل ما شك حتى يرى الفجر وقال عبيد الله بن الحسن والشافعي ان اكل شاكا في الفجر فلا

شيء عليه فاما قول من قال انه ياكل شاكا من غير اعتبار منه بحال امكان التبين في حال طلوعه
او تعذر ذلك عليه فذلك اغفال منه لان ضريرا لو كان في موضع ليس بحضرته من يعرفه
طلوع الفجر لم يجز له الاقدام على الاكل بالشك وهو لا يامن ان يكون قد اصبح وكذلك من كان
في بيت مظلم لا يامن طلوع الفجر لم يجز له الاقدام على الاكل مع الشك فان اجاز هذا والغى
الشك لزمه الغاء الشك في كل موضع والاقدام على كل ما لا يامن ان يكون محظورا من وطء او غيره
وفي استعمال ذلك مخالفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات وترك
الريب الى اليقين ومخالفة اجماع المسلمين لانهم لا يختلفون انه غير جائز له الاقدام على وطء
امراة لا يعرفها وهو شاك في انها زوجته وكذلك من طلق احدى نسائه بعينها ثم نسيها
فغير جائز له وطء واحدة منهن مع نفاق العقيها الا بعد العلم بانها ليست المطلقة واما القول
في ايجاب القضاء على من اكل شاكا في الفجر فانه كما لا يسع له الاقدام على المشكوك فيه فكذلك
لا نوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز الزامه
بالشك فالذي تضمنته هذه الاية من الاحكام من عند قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى
نسائكم الى قوله تعالى من الخيط من الفجر نسخ تحريم الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم
بعد العتمة او بعد النوم وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقران لان الحظر المتقدم انما كان
ثبوته بالسنة لا بالقران ثم نسخ بالاباحة المذكورة في القران وفيها الدلالة على ان الجنابة
لا تنافي صحة الصوم لما فيه من اباحة الجماع من اول الليل الى اخره مع العلم بان المجامع في
اخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنبا ثم حكم مع ذلك بصحة
صيامه بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وفيها حث على طلب الولد بقوله وابتغوا ما كتب الله
لكم مع تاويل من تاوله واحتمال الاية له وفيها الدلالة على ان ليلة القدر في رمضان لان
ابن عباس قد تاوله على ذلك فلولا انه محتمل له لما جاز ان يتاوله عليه وفيها الندب الى
الرخص بما رخص الله لتاويل من تاوله على ما بينا فيما سلف وفيها الدلالة على ان اخر الليل الى
طلوع الفجر الثاني بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله حتى يتبين لكم فثبت ان
الليل الى طلوع الفجر وان ما بعد طلوعه فهو من النهار وفيها الدلالة على اباحة الاكل

والشرب

والشرب والجماع الى ان يحصل له الاستبانة والتيقن بطلوع الفجر وان الشك لا يحظر عليه
ذلك اذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل الى الاستبانة وقت طلوعه
فاما من لا يصل الى ذلك لساتر او ضعف بصر او نحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما
بينا انفا قبل هذا الفصل وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب
لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره في قوله
واذا حللتم فاصطادوا وقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض ومع ذلك فليس يمتنع
ان يكون بعض الاكل والشرب مندوبا اليه وهو ما يكون في اخر الليل على جهة السحور وقد
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحربي قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة
عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان في السحور بركة وحدثنا محمد بن بكر
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه
عن ابي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
فصل ما بين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحر وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن عمرو
الوكيعي قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عبد الله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه
عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائكته يصلون
على المتسحرين فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور وليس يمتنع ان يكون مراد الله تعالى بقوله
فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر في بعض ما انتظمه
اكلة السحر فيكون مندوبا اليها بالاية فان قيل قد تضمنت الاية لا محالة الرخصة في اباحة الاكل
وهو ما كان منه في اول الليل لا على وجه السحور فكيف يجوز ان ينتظم لفظ واحد ندبا واباحة
قيل له لم نثبت ذلك بظاهر الاية وانما استدللنا عليه بالسنة واما ظاهر اللفظ فهو اطلاق
اباحة على ما بينا وفيها الدلالة على ان الغاية قد لا تدخل في الحكم المقدر بها بقوله عز وجل حتى يتبين
لكم الخيط الابيض وحال التبين غير داخلة في اباحة الاكل فيها ولا مرادة بها ثم قال تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل فجعل الليل غاية للصيام ولم يدخل فيه وقد دخلت في بعض المواضع وهو
قوله ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والغاية مرادة في اباحة الصلاة بعدها وكذلك

قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين قد دخلت الغاية في المراد وذلك اصل في
ان الغاية قد تدخل في حال ولا تدخل في اخرى وانما يحتاج الى دلالة في اسقاط حكمها او اباته
واما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان عطفه على ما تقدم ذكره من اباحة الجماع والاكل
والشرب يدل على ان الصوم المامور به هو الامساك عن هذه الامور التي ذكرنا اباحتها ليلا
وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها امساك وبعضها شرط
لكون ذلك الامساك صوما شرعيا وفي قوله ثم اتموا الصيام الى الليل دلالة على ان من حصل
مفطرا لعذر انه غير جايز له بعد ذلك الاكل وان عليه ان يمسك عما يمسك عنه الصايم
لان هذا الصيام ضرب من الامساك الصيام وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث
الى اهل العوالي يوم عاشورا فقال من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه فسمى الامساك
بعد الاكل صوما فان قال قايل اذا لم يكن ذلك صوما شرعيا لم يتناوله اللفظ لان قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوي قيل له هذا عندنا صوم
شرعي قد امر به النبي صلى الله عليه وسلم مع ايجابه القضا ووجوب القضا لا يخرجه من ان يكون
صوما مندوبا اليه مستحقا للثواب عليه وفيه الدلالة على من اصبح في رمضان غير ناو للصوم
ان عليه ان يتم صيامه ويجزيه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من اكل او شرب او جماع
فان قيل الذي يقتضيه الظاهر الامر باتمام الصوم والاتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه
وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالاتمام قيل له لما اصبح ممسكا على ما يجب على الصايم الامساك
عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من ان الامساك قد يكون صوما شرعيا وان لم يحصل
به قضا فرض ولا تطوع ويدل على ان ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقها الامصار
ان من اصبح في غير رمضان ممسكا عما يمسك عنه الصايم غير ناو للصوم انه جايز له ان يبتدي
نية التطوع ويجزيه ولو لم يكن ما مضى صوما يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز له ان يثبت
له حكم الصوم بما حادث نيته بعد الا ترى انه لو اكل او شرب ثم اراد ان ينوي صيامًا متطوعا لم
يصح له ذلك فثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل على جواز صيام رمضان
في بعض النهار مع ما بيّنا

لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله

قوله عز وجل ثم اتموا الصيام الى الليل يدل على ان من دخل في صوم التطوع لزمه اتمامه وذلك
لان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم عموم في ساير الليالي التي يريد الناس الصوم
في صبيحتها وغير جايز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون غيره لما فيه من تخصيص العموم
بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملا في اباحة الاكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت انها
مراده باللفظ واذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اقتضى
ذلك لزوم اتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعا كان ذلك الصوم او فرضا
واوامر الله تعالى على الوجوب فغير جايز لاحد دخل في صوم تطوع او فرض الخروج منه بغير
عذر وان لزم المضي فيه واتمامه بظاهر الاية فقد صح وجوبه ومتى افسده لزمه قضاوه
كساير الواجبات فان قال قايل قد روي ان الاية على سبب نزلت في صوم الفرض وجب ان
يكون مقصور الحكم عليه قيل له نزول الاية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان
الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصورا على السبب لوجب ان يكون خاصا
في الذين اختانوا انفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس هو مثل حالهم
دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام في ساير الصيام كهو في ساير الناس
في صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل على
لزوم الصوم بالدخول فيه وقد اختلف الفقها في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
وزفر من دخل في صيام تطوع او صلاة تطوع فافسده او عرض له فيه ما افسده فعليه
القضا وهو قول الاوزاعي اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل في صلاة تطوع فافضل
ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضا ولو طرا عليه ما اخرجه منه فلا
قضا عليه وقال الشافعي ان افسد ما دخل فيه تطوعا فلا قضا عليه وروي عن ابن عباس
وابن عمر مثل قولنا حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور
قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان البتي عن انس بن سيرين قال صمت يوما فاجهدت فافطرت فسالت
ابن عباس وابن عمر فامراني ان اصوم يوما مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو
بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شا امضاها وان شا امسكها ولم يخلفوا في

في الحج والعمرة اذا احرم بهما تطوعا ثم افسدها ان عليه قضاها وان احصر فيهما فقد اختلف الناس فيه ايضا
فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضا وقال مالك والشافعي لا قضا عليه وما قدمنا من دلالة قوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل يوجب القضا سوا خرج منه بعذر او بغير عذر لان الاية قد اقتضت الايجاب بالدخول
واذا وجب لم يختلف حكمه في ايجاب القضا اذا كان خروجه منه بعذر او غيره كسائر ما اوجبه الله تعالى
عليه من صيام او صلاة او غيرهما وكالنذور ونظير هذه الاية في ايجاب القرب بالدخول فيها قوله عز
وجل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغا رضوان
الله فما رعوها حق رعايتها والابتداع قد يكون بالفعل ويكون بالقول ثم ذم تاركي رعايتها بعد الابتداع
فدل ذلك على ان من ابتدع قربة بالدخول فيها وبايجابها بالقول ان عليه اتمامها لانه متى قطعها قبل
اتمامها فلم يرعها حق رعايتها والذم لا يستحق الا بترك الواجبات فدل ذلك على لزومها بالدخول
كلزوم النذر والايجاب بالقول ويحتج في مثله ايضا بقوله ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا
جعله الله مثلا لمن عاهد لله عهدا او حلف بالله ثم لم يف وبعضه هو عموم في كل من دخل في قربة فيكون
منهيا عن نقضها قبل اتمامها لانه متى نقضها فقد افسد ما مضى منها بعد تقديم تصحيحها بالدخول فيها
وتصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلها نقواها وهذا يوجب ان كل من ابتدا في حق لله وان كان متطوعا
به فعليه اتمامه والوفا به لئلا يكون بمنزلة ناقضة غزلها فان قيل انما نزلت الاية فيمن نقض العهد
والايمان بعد توكيدها لانه قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ثم عطف عليه قوله ولا تكونوا
كالتي نقضت غزلها قيل له نزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع ويدل
عليه ايضا قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد علمنا ان اقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل
وفي الصلاة ركعتان ولا يصح النوافل ولا تكون قربة الا على حسب موضوعها في الفروض بدلالة انه
يحتاج الى استيفا شروطها الا ترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض في لزوم الامساك عن الجماع
والاكل والشرب وكذلك صلاة التطوع يحتاج من القراءة والطهارة والستر الى مثل ما شرط في
الفرض ولما لم يكن في اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب ان يكون كذلك حكم النفل
فمن دخل في شي منه ثم افسده قبل اتمامه فقد ابطله وابطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم يمنع الخروج منه قبل اتمامه لنهي الله تعالى اياه عن ابطاله واذا لزمه اتمامه فقد وجب

علم

عليه قضاؤه اذا خرج منه قبل اتمامه معذورا كان في خروجه او غير معذور ويدل عليه من جهة
السنة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البتيرا وهو ان يوتر الرجل بركعة فاقتضى هذا
اللفظ ايجاب اتمامها فقد لزمته فمتى افسدها او فسدت عليه بغير اختيار منه لزمه قضاؤها كسائر
الواجبات ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او
عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق وقد رويت
روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وذلك يدل على معنيين احدهما الزامه بالدخول فيه لانه لم يفرق
بين الفرض والنفل والثاني انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضا واجب عليه ويدل عليه ايضا
ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبد الله بن وهب قال اخبرني حيوة
ابن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله عنها قالت اهدي لي
ولحفصة طعام وكنا صائمتين فافطرنا ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اهديت
لنا هدية فاشتهيناها فافطرنا فقال لا عليكما صوما مكانه يوما اخر وهذا يدل على وجوب القضا
في التطوع لانه لم يسلهما عن جهة صومهما وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابرهيم بن عبد الله
قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد الله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عايشة انها قالت اصبحت انا وحفصة
صائمتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فافطرنا فسالت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اقضيا يوما مكانه قال عبد الباقي وحدثنا عبد الله بن احمد الاصبهاني في الاكبر قال حدثنا الحسن بن
جميل قال حدثنا ابو همام محمد بن الزبرقان عن عبد الله بن عمر عن الزهري عن عروة عن عايشة نحوه قال
عبد الباقي وحدثنا اسحق قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب الزهري ان حفصة وعايشة وذكر
نحوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضيا يوما مكانه واصحاب الحديث يطعنون في اسناد
هذا الحديث باشيا يطعنون بها فيه احدها ما حدثنا به عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى
قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفين يحدثه عن الزهري عقيل للزهري هو من حديث عروة فقال
الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي واخبرني غير واحد عن معمر انه قال لو كان من
حديث الزهري ما نسيه وهذا الذي ذكروه لا يبطله عندنا لانه جايز ان يريد الزهري
بذلك انه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة واكثر احواله ان يكون مرسلا عن عروة وارساله

لا يفسده عندنا واما قول معمر لو كان من حديث الزهري ما نسيه فليس بشي لان النسيان جائز عليه
في حديث الزهري كجوازه في حديث غيره واكثر احواله ان لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغيره
معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا ننسب الا ان يكون معمر قد سمعه منه وقد رواه زميل
مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضا بما ذكره ابن جريج انه قال للزهري في هذا الحديث اسمعته
من عروة قال انما اخبرنيه رجل بباب عبد الملك وروي في غير هذا الحديث ان الرجل سليمان بن ارقم
وكيف ما تصرفت به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقها وما تعرض به اصحاب الحديث
من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم وقد روى ايضا خصيف عن عكرمة عن ابن عباس
ان عايشة وحفصة اصبحتا صايمتين فاهدي لهما طعام فافطرتا فامرهما رسول الله ان يقضيا يوما
مكانه وحدثنا عبد الباقي قال ثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال ثنا محمد بن عباد قال ثنا حاتم بن اسمعيل
عن ابي حمزة عن الحسن عن ابي سعيد الخدري ان عايشة وحفصة اصبحتا صايمتين فاهدي لهما طعام
فدخل النبي عليه السلام وهما ياكلان فقال الم تصبحا صايمتين قالتا بلى قال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا
وقد روي من طريق اخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال ثنا اسمعيل بن الفضل بن موسى قال ثنا حرملة
قال ثنا ابن وهب قال ثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عايشة قالت اصبحت انا وحفصة
صايمتين متطوعتين فاهدي الينا طعام فاعجبنا فافطرنا فلما جا النبي صلى الله عليه وسلم بدرتني حفصة
فسالته وهي ابنة ابيها فقال النبي عليه السلام صوما يوما مكانه وروى الحجاج بن ارطاة عن
الزهري عن عروة عن عايشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر هذه
القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعا فهذه اخبار مستفيضة قد رويت من طرق
في بعضها انهما اصبحتا صايمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضا
ويدل على وجوب القضا ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا عيسى
ابن يونس قال ثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من ذرعه القي وهو صايم فليس عليه قضا وان استقا فليقض قال ابو داود رواه ايضا حفص
ابن غياث عن هشام مثله وفي هذا الحديث ما يوجب القضا على الصايم المتطوع اذا استقا عمدا
لان النبي عليه السلام لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضا ويدل عليه من جهة النظر اتفاق

الجميع

الجميع على ان المتصدق بصدقة تطوع اذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من ابطال
القربة التي قد حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة او صوم تطوع غير جائز له الخروج منها
قبل اتمامها لما فيه من ابطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة فان قيل هو بمنزلة
الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل باقي اخر الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم
الصدقة قيل له لو لم يكن الا كذلك لكان كما ذكرت لكنه لما كان في الخروج منه قبل
اتمامه ابطال ما تقدم لم يكن له سبيل الى ذلك ومتى فعله لزمه القضا الا ترى انه لا يصح
صوم بعض النهار دون بعض وان من اكل في اول النهار لا يصح له صوم بقيته وكذلك من
صام اوله ثم افطر في باقيه فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم راسا وابطل به حكم
ما فعله كالراجع في الصدقة المقبوضة فصار كما اذا رجع في صدقة مقبوضة لزمه ردها
الى المتصدق به عليه ويدل عليه ايضا اتفاق الجميع على ان المحرم بحج او بعمرة تطوعا متى افسده
لزمه القضا وكان الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول فان قال قايل انما لزمه القضا لان
فساده لا يخرجه منه وليس كذلك ساير القرب من الصلاة والصوم اذ هو يخرج منها بالافساد
قيل له هذا الفرق لا يمنع تساويهما في جهة الايجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من ان يكون
قد لزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه اتمامه او لم يلزمه فان كان قد لزمه اتمامه فالواجب عليه
القضا سوا احصر او افسده بفعله لان ما قد وجب لا يختلف حكمه في وقوع الفساد فيه بفعله او غيره
فعله مثل الذي وجب بالاسلام فمتى اتفقا على انه متى افسده لزمه قضاوه وجب ان يكون ذلك
حكمه اذا احصر وتعذر فعله من غير جهته كساير الواجبات وعلى ان السنة قد قضت ببطلان
قول الخصم وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فاوجب عليه
القضا مع وقوع المنع من قبل غيره واذا ثبت ذلك في الحج والعمرة وجب مثله في ساير القرب
التي شرط صحتها اتمامها وكان بعضها منوطا ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ووجب ان لا يختلف
في وجوب قضايه حكم خروجه منها بفعله او بغير فعله كما في ساير الواجبات واحتج من خالف
في ذلك بحديث ام هاني حين ناولها النبي عليه السلام سورة فشربته ثم قالت اني كنت صايمة
وكرهت ان ارد سورك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من قضا رمضان فاقضي يوما مكانه

وان كان تطوعا فان شئت فاقضي وان شئت فلا تقضي وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعا
فاما اضطراب سنده فان سماك بن حرب يرويه مرة عمن سمع ام هانى ومرة يقول هرون ابن ام
هانى او ابن ابنة ام هانى ومرة يرويه عن ابي ام هانى ومرة يرويه عن ابن ام هانى قال اخبرني اهلنا
ومثل هذا الاضطراب في الاسناد يدل على قلة ضبط راويه واما اضطراب المتن فمن قبل ما
حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمان بن ابي شيبة قال ثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن ابي
زياد عن عبد الله بن الحرث عن ام هانى قالت لما كان يوم فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار
رسول الله وام هانى عن يمينه قال فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانى
فشربت منه قالت يا رسول الله افطرت وكنت صايمة فقال لها اكنت تقضين شيا قالت لا قال فلا
يضرك فذكر في هذا الحديث انه قال لا يضرك وليس في ذلك نفي لوجوب القضا لانا كذلك
نقول انه لم يضرها لانها لم تعلم انه لا يجوز لها الافطار او علمت ذلك ورات اتباع النبي عليه السلم
بالشرب والافطار اولى من المضي عليه وحدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال ثنا يونس
ابن حبيب قال ثنا ابو داود الطيالسي قال ثنا شعبة قال اخبرني جعدة رجل من قريش وهو ابن ام
هانى وكان سماك بن حرب يحدثه يقول اخبرني ابنا ام هانى قال شعبة فلقيت انا افضلهما جعدة
فحدثني عن ام هانى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فناولته شرابا فشرب ثم ناولها
فشربت فقالت يا رسول الله كنت صايمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصايم المتطوع امير
نفسه او امين نفسه ان شا صام وان شا افطر فقلت لجعدة سمعته انت من ام هانى قال اخبرني
اهلنا وابو صالح مولى ام هانى عن ام هانى ورواه سماك عمن سمع ام هانى وذكر فيه ان رسول الله
قال ان المتطوع بالخيار ان شا صام وان شا افطر وروى سماك عن هرون بن ام هانى وقال فيه
ان كان من قضا رمضان فصومي يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت فصومي وان شئت
فافطري ولم يذكر في شي من هذه الاخبار نفي القضا وانما ذكر فيه ان الصايم بالخيار وانه امين
نفسه وان له ان يفطر في التطوع ولم يقل لا قضا عليك وهذا الاختلاف في متنه يدل على انه غير
مضبوط ولو ثبتت هذه الالفاظ لم يكن فيها ما ينفي وجوب القضا لان اكثر ما فيها اباحة الافطار
واباحة الافطار لا تدل على سقوط القضا وقوله الصايم امير نفسه والصايم بالخيار جايز ان

يريد به من اصبح ممسكا عما يمسك عنه الصايم من غير نية الصوم انه بالخيار في ان ينوي الصوم التطوع
او يفطر والممسك عما يمسك عنه الصايم يسمى صايما كما قال عليه السلام يوم عاشورا من اكل
فليصم بقية يومه ومراده الامساك عما يمسك عنه الصايم كذلك قوله الصايم بالخيار والصايم امير
نفسه هو على هذا المعنى وان وجد في بعض الفاظ هذا الحديث فان شئت فاقضي وان شئت فلا
تقضي فانما هو تاويل من الراوي لقوله لا يضرك وان شئت فافطري والصايم بالخيار واذا
كان كذلك لم يثبت نفي القضا بما ذكرت على انه لو ثبت عن النبي عليه السلام نفي ايجاب القضا من
غير احتمال التاويل مع صحة السند واتساق المتن لكانت الاخبار الموجبة للقضا اولى من وجوه
احدها انه متى ورد خبران احدهما مبيح والاخر حاظر كان خبر الحظر اولى بالاستعمال وخبر نفي
حاظر لترك القضا وخبرهم مبيح له وكان خبرنا اولى من هذا الوجه ومن جهة اخرى ان الخبر النافي
للقضا وارد على الاصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل اولى لانه في المعنى وارد بعده كانه
قد علم تاريخه وجهة اخرى وهو ان ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لا يستحق به
العقاب فكان استعمال خبر الوجوب اولى من خبر النفي ومما يعارض خبر ام هانى في اباحة الافطار
ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن سعيد قال ثنا ابو خالد عن هشام عن ابن سيرين
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعي احدكم فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان
كان صايما فليصل وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا سفيان عن ابي الزناد عن
الاعرج عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعي احدكم الى طعام فليقل اني صايم
فهذان خبران يحظران على الصايم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الصايم
تطوعا او من فرض الا ترى انه قال في الخبر الاول وان كان صايما فليصل والصلاة تنافي الافطار
وفرق ايضا بين المفطر والصايم فلو جاز للصايم الافطار لقال فليا كل فان قيل انما اراد بالصلاة الدعا
والدعا لا ينافي الاكل قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الاطلاق وهي التي بركوع وسجود
وصرفه الى الدعا غير جايز الا بدلالة فلو كان المراد الدعا لكانت دلالته قايمة ايضا على انه لا
يفطر حتى فرق بين المفطر والصايم بما ذكرناه وقوله عليه السلام في الحديث الاخر فليقل اني صايم يدل
على ان الصوم يمنعه الاكل وقد علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسلم

كالسلم وعيادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الاجابة وقال فليقل اني صايم دل ذلك على حظر
الافطار في سائر الصيام من غير عذر فان قال قايل قد روي عن ابي الدرداء وجابر انهما كانا لا يريان
الصوم بالافطار في صيام التطوع باسا وان عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف
فتبعه رجل فقال يا امير المومنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شا زاد ومن شا نقص قيل
قد روينا عن ابن عباس وابن عمر ايجاب القضا على من افطر في صيام التطوع واما ما روي عن ابي
الدردا وجابر فليس فيه نفي القضا وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من
دخل في صلاة يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعا وجايز له ان يقطعها ولم يجب عليه
القضا وقد روي عن عبد الله بن مسعود انه قال ما اجزات ركعة قط فان قيل قوله تعالى فاقروا ما
تيسر من القران يدل على جواز الاقتصار على ركعة قيل له انما ذلك تخيير في القراة لا في ركعات
الصلاة والتخيير فيها لا يوجب تخييرا في سائر اركانها فلا دلالة في ذلك على حكم الركعات وقال
الشافعي في الاضحية عليه البدل اذا استهلكها فيلزمه مثله في سائر القرب ومن دلالات قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل على الاحكام من اصبح مقيما صايما ثم سافر انه لا يجوز له الافطار في يومه
ذلك بدلالة ظاهر قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم
وبين من اقام وفيه الدلالة على ان من اكل بعد طلوع الفجر وهو يظن ان عليه ليلا او اكل قبل غروب
الشمس وهو يرى ان الشمس قد غابت ثم تبين له ان عليه القضا لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وهذا لم
يتم الصيام لان الصيام هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو اذا
صايم وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضا عليه
هذا في المتسحر الذي يظن ان عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم علم انها لم
تغب كان عليه القضا فرق بين المتسحر وبين من اكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال
لان الله تعالى قال حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فما لم يتبين فالاكل له
مباح فلا قضا عليه فيما اكل قبل ان يتبين له طلوع الفجر واما الذي افطر على ظن منه بغيبوبة
الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جايزا له الافطار حتى يتبين له غروب الشمس فقال محمد بن
سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعا ومالك والثوري والشافعي يقضي في الحالين الا ان ما لكا

قال

قال في صوم التطوع يمضي فيه وفي الفرض يقضي وروي الاعمش عن زيد بن وهب ان عمر افطر هو
والناس في يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال ما تجانفنا الاثم والله لا نقضيه وروي عنه انه قال
الخطب يسير نقضي يوما وظاهر قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي بطلان صيامه اذ لم
يكمل الا ان من اكل جاهلا بالوقت وعالما به فان قال قايل الله تعالى قال وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فما لم يتبين له ذلك فالاكل له مباح قيل
له لا يخلو هذا الاكل من احد حالين اما ان يكون ممن امكنه استبانة طلوع الفجر والوصول
الى علمه من جهة التبين بان يكون عارفا به وليس بينه وبينه حايل وان كان كذلك ثم لم يستبين
فان هذا لا يكون الا من تفريطه في تامله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جايز له الاقدام
على الاكل فاذا اكل فقد فعل ما لم يكن له ان يفعله اذ قد كان في وسعه وامكانه الوصول الى التبين
والاستبانة فقد فرط فيه ولم يفعل وتفريطه غير مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن
لا يعرف الفجر بصفته او بينه وبينه حايل او قمر او ضعف بصر او نحو ذلك فهذا ايضا ممن لا يجوز له
العمل على الظن بل عليه ان يصير الى التيقن فلا ياكل وهو شاك واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط
عنه القضا بتركه الاحتياط للصوم وكذلك حكم من اكل على ظن منه بغيبوبة الشمس في يوم غيم
فهو بهذه المنزلة بمقتضى ظاهر قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان قيل لم يكلف تبين طلوع
الفجر عند الله تعالى وانما كلف ما عنده قيل له اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذي
هو عند الله تعالى فعليه مراعاته فمتى لم يكن هناك حايل استحال ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان
عمل فايح له الاكل على حال عمله فان اباحة الاكل غير مسقطة للقضا كالمريض والمسافر وهما
اصل في ذلك لانهما معذوران والذي اشتبه عليه طلوع الفجر او ظنه قد طلع معذور اذا اكل
والعذر لا يسقط القضا بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال في
اول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضا فكذلك
من وصفنا امره وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم شهر رمضان حتى مضى ثم علم كان عليه
القضا ولم يكن مكلفا في حال الافطار الا علمه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطا للقضا فكذلك من خفي
عليه طلوع الفجر وغروب الشمس فان قال قايل هلا كان بمنزلة الناسي في سقوط القضا لانه لم

يعلم في حال الاكل بوجوب الصوم عليه قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال
رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضا متى علم انه من رمضان وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم
بالشهر حتى مضى عليه القضا عند الجميع مع جهله بوجوب الصوم عليه في الاكل ناسيا القياس لمن يوجب
القضا وانما تركوا القياس للاثر ولو كان ظاهر الاية يبيح صحة صوم الناسي لانه لم يتم صومه والله
تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى انه لو
نسي الصوم راسا انه لا خلاف ان عليه القضا ولم يكن نسيانه مسقطا للقضا عنه وحدثنا
محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا هرون بن عبد الله ومحمد بن العلا المعنى قالا نا ابو اسامة قال نا
هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن اسما بنت ابي بكر قالت افطرنا يوما من رمضان في غيم
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم طلعت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام امروا بالقضا
قال وبد من ذلك وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل يوجب ايضا ابطال صوم المكره على الاكل
لانه لم يتمه على ما قدمنا وكذلك ابطال صوم من جن فاكل في حال جنونه لان الله تعالى حكم
بصحة الصوم لمن اتمه الى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل
فيلزمه القضا واما الوقت الذي هو تمام الصوم ويجب به الافطار فهو ما حدثنا محمد بن بكر
قال نا ابو داود قال نا مسدد قال نا عبد الله بن داود عن هشام بن عروة عن ابيه عن عاصم بن
عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جا الليل من هاهنا وذهب النهار من هاهنا
وغابت الشمس فقد افطر الصايم وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا مسدد قال
نا عبد الواحد قال نا سليمن الشيباني قال سمعت عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا رايتم الليل قد اقبل من هاهنا فقد افطر الصايم واشار باصبعه من قبل المشرق وروى
ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سقط القرص افطر ولا خلاف في انه اذا
غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصايم الاكل والشرب والجماع وسائر ما يحظره
عليه الصوم وقوله عليه السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصايم يوجب ان يكون مفطرا بغروب
الشمس اكل او لم ياكل لان الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال ان يمكث يومين او بليه لا ياكل

سا

شيا ولا شرب فان اكل او شرب في اي وقت كان شيا قليلا فقد خرج من الوصال وقد روى ابن
الهاد عن عبد الله بن خباب عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن
الوصال قالوا يا رسول الله انك تواصل فقال انكم لستم كهيئتي اني ابيت لي مطعم يطعمني وساق
يسقيني فايكم واصل فمن السحر الى السحر فاخبر انه اذا اكل سحرا فهو غير مواصل واخبر عليه السلم
انه لا يواصل لان الله تعالى يطعمه ويسقيه وفي حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين
قيل له انك تواصل فقال اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان مخصوصا باباحة الوصال دون امته وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل

باب الاعتكاف

قال الله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ومعنى الاعتكاف في اصل اللغة هو اللبث
قال الله عز وجل ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون وقال فظل لها عاكفين وقال الطرماح
فبات بنات الليل حولي عكفا عكوف البواكي بينهن صريع ثم نقل في الشرع الى معنى اخر مع اللبث
لم يكن الاسم يتناوله في اللغة منها الكون في المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع راسا ونية التقرب به
الى الله عز وجل فلا يكون معتكفا الا بوجود هذه المعاني وهو نظير ما قلنا في الصوم انه اسم للامساك
في اللغة ثم يريد فيه معاني اخر لا يكون الامساك صوما شرعيا الا بوجودها واما شرط اللبث في المسجد
فانه للرجال خاصة دون النسا واما شرط كونه في المسجد في الاعتكاف والاصل فيه قوله عز وجل
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فجعل من شرط الاعتكاف الكون في المسجد وقد اختلف
السلف في المسجد الذي يجوز الاعتكاف فيه على انحا فروى عن ابي وايل عن حذيفة انه قال لعبد الله
رايت ناسا عكوفا بين دارك ودار الاشعري لا تغير وقد علمت ان لا اعتكاف الا في المساجد
الثلث او في المسجد الحرام فقال عبد الله لعلهم اصابوا واخطات وحفظوا ونسيت وروى
ابرهيم النخعي ان حذيفة قال لا اعتكاف الا في ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجد
النبي عليه السلام وروى قتادة عن سعيد قال لا اعتكاف الا في مسجد نبي وهذا موافق لمذهب
حذيفة لان المساجد الثلثة هي مساجد الانبيا عليهم السلام وقول اخر وهو ما روي

اسرايل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف الا في المسجد الحرام ومسجد النبي عليه السلام
وروي عن عبد الله بن مسعود وابرهيم وسعيد بن جبير وابي جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف الا
في مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف الكون في المسجد على
الاختلاف منهم في عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذي بينا ولم يختلف فقها الامصار
في جواز الاعتكاف في ساير المساجد التي يقام فيها الجماعات الا شي يحكى عن مالك ذكره عنه
ابن عبد الحكم قال لا يعتكف احد الا في المسجد الجامع او في رحاب المساجد التي يجوز فيها
الصلاة وظاهر قوله وانتم عاكفون في المساجد يبيح الاعتكاف في ساير المساجد لعموم اللفظ
ومن اقتصر به على بعضها فعليه اقامة الدلالة وتخصيصه لمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما ان
تخصيص من خصه بمساجد الانبيا لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره فان قال قايل قوله عليه السلام
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد مسجد بيت الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدي هذا يدل
على اختصاص تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة في
غيره الا المسجد الحرام يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرهما قيل له لعمري ان
هذا القول من النبي عليه السلام في تخصيصه المساجد الثلثة في حال والمسجدين في حال دليل على
تفضيلها على ساير المساجد وكذلك نقول كما قال عليه السلام انه لا دلالة فيه على نفي جواز
الاعتكاف في غيرها كما لا دلالة على نفي جواز الجمعات والجماعات في غيرها فغير جايز لنا تخصيص
عموم الاية بما لا دلالة فيه على تخصيصها وقول مالك في الرواية التي رويت عنه في تخصيص
مساجد الجمعات لا معنى له وكما لا يمتنع صلاة الجماعة في ساير المساجد كذلك لا يمتنع الاعتكاف
فيها وكيف صار الاعتكاف مخصوصا بمساجد الجمعات دون مساجد الجماعات وقد اختلف
الفقها في موضع اعتكاف النسا فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد لا تعتكف المراة الا
في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وقال مالك تعتكف المراة في مسجد الجماعة ولا يعجبه ان
تعتكف في مسجد بيتها وقال الشافعي المراة والعبد والمسافر يعتكفون حيث شاوا لانه لا جمعة
عليهم قال ابو بكر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تمنعوا اما الله مساجد الله
وبيوتهن خير لهن واخبر ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف وفي الصلاة ولما جاز

للمراة الاعتكاف باتفاق الفقها وجب ان يكون ذلك في بيتها لقول النبي صلى الله عليه وسلم وبيوتهن
خير لهن ولو كان ممن يباح لها الاعتكاف في المسجد لكان اعتكافها في المسجد افضل ولم يكن بيوتهن
خيرا لهن لان الاعتكاف شرطه الكون في المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه ويدل عليه
ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة المراة في دارها افضل من صلاتها في مسجدها وصلاتها في
بيتها افضل من صلاتها في دارها وصلوتها في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها فلما كانت
صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في المسجد كان اعتكافها كذلك ويدل على كراهة الاعتكاف
للنسا في المسجد ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمن بن ابي شيبة قال ثنا ابو
معوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف في العشر الاواخر
من رمضان قالت فامر ببنايه فضرب فلما رايت ذلك امرت ببنايي فضرب قالت وامر غيري
من ازواج النبي عليه السلام ببنايه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ما هذا البر يردن
البر يردن قالت فامر ببنايه فقوض وامر ازواجه بابنيتهن فقوضت ثم اخر الاعتكاف الى
العشر الاواخر يعني من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنسا في المسجد بقوله البر
يردن بهن البر يردن بهن يعني ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن انه لم يعتكف في
ذلك الشهر ونقض بناه حتى نقضن ابنيتهن ولو ساغ لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف
بعد العزم ولما جوز لهن تركه وهو قربة الى الله تعالى وفي هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف
النسا في المسجد فان قال قايل قد روي سفين بن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عايشة
وقالت فيه فاستاذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتكاف فاذن لي ثم استاذنته زينب
فاذن لها فلما صلى الفجر راي في المسجد اربعة ابنية فقال ما هذا قالوا لزينب وحفصة وعايشة
فقال البر يردن فلم يعتكف فاخبرت في هذا الحديث باذن رسول الله لهن في الاعتكاف
قيل له ليس فيه انه اذن لهن في الاعتكاف في المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن
في بيوتهن ويدل عليه انه لما راى ابنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى نقضن ~~ايضا ويدل عليه~~
انه لما راى ابنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف وهذا يدل على ان الاذن الاول بما لم يكن

اذ نالهن في الاعتكاف في المسجد وايضا لو صح ان الاذن لهن بديا انصرف الى فعله في المسجد
لكانت الكراهة دلالة على نسخه وكان الاخر من امره اولى مما تقدم فان قيل لا يجوز ان يكون ذلك
نسخا للاذن لان النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل قيل له قد تمكن من الفعل لادنى
الاعتكاف لانه من حين طلع الفجر من ذلك اليوم الى ان صلى النبي صلى الله عليه وسلم وانكر فعلهن
لذلك فقد حصل التمكين من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده واما قول الشافعي فيمن
لا جمعة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلا معنى له لانه ليس للاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا
الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر المساجد فمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان في
موضع الاعتكاف وانما كره ذلك للمراة في المسجد لانها تصير لابثة مع الرجال في المسجد وذلك
مكروه لها سواء كانت معتكفة او غير معتكفة فاما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى وانتم
عاكفون في المساجد فلم يخص من عليه جمعة من غيرهم ولا يختلف في الاعتكاف من عليه جمعة ومن
ليست عليه جمعة لانه نافلة ليس بفرض على احد وقد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال
ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والشافعي له ان يعتكف يوما وما شاء وقد اختلفت الرواية
عن اصحابنا فيمن دخل في الاعتكاف من غير ايجاب بالقول في احدى الروايتين هو معتكف ما دام
في المسجد وله ان يخرج متى شاء بعد ان يكون صائما في مقدار لبثه فيه والرواية الاخرى وهي في غير
الاصول ان عليه ان يتمه يوما وروى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت ان احدا اعتكف دون
عشر ومن صنع ذلك لم ار عليه شيا وذكر ابن القسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة
ثم رجع فقال لا اعتكاف اقل من عشرة ايام وقال عبيد الله بن الحسن لا استحب ان يعتكف اقل من
عشرة قال ابو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح الا توقيفا او اتفاق وهما معدومان فالموجب
لتحديده متحكم قائل بغير دلالة فان قيل تحديد العشرة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروي انه اعتكف الاواخر من شوال في بعض السنين ولم يرو
انه اعتكف اقل من ذلك قيل له لم يختلف الفقهاء ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم الاعتكاف ليس على
الوجوب وانه غير موجب على احد اعتكافا فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد
العشرة اولى ان لا يجب بفعله ومع ذلك فانه لم ينف عن غيره فيجب ان يقول ان اعتكاف العشرة

حار

جائز ونفي ما دونها يحتاج الى دليل وقد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد ولم يحده بوقت ولم يقدره بمدة فهو على اطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير
دلالة

باب ٦٢ الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقد بينا ان الاعتكاف اسم شرعي وما
كان هذا حكمه من الاسماء فهو بمنزلة المجمل الذي يفتقر الى البيان وقد اختلف السلف في ذلك
فروى عطاء عن ابن عمر وابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب
عن عائشة من سنة المعتكف ان يصوم وروى حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي قال
لا اعتكاف الا بصوم وهو قول الشعبي وابرهيم ومجاهد وقال اخرون يصح بغير صوم روى
الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن وسعيد وابو معشر عن ابرهيم قالوا ان شاء صام وان
شاء لم يصم وروى طاوس عن ابن عباس مثله واختلف ايضا فقهاء الامصار فقال ابو حنيفة
وزفر وابو يوسف ومحمد ومالك والثوري والحسن بن صالح لا اعتكاف الا بصوم وقال
الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان والجوار في غير رمضان ومن جاور فعليه ما على المعتكف
من الصيام وغيره وقال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم قال ابو بكر لما كان الاعتكاف
اسما مجملا لما بينا وكان مفتقرا الى البيان وكان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه فهو وارد
مورد البيان يجب ان يكون على الوجوب لان فعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب
الا ما قام دليله فلما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الاعتكاف الا بصوم وجب ان يكون الصوم
من شروطه التي لا يصح الا به كفعله في الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه
البيان كان على الوجوب ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا احمد بن ابرهيم قال
ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن بديل قال ثنا عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف
في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم وحدثنا
محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن عمر بن ابان بن صالح القرشي قال ثنا عمرو بن محمد عن عبد الله بن
بديل باسناده نحوه وامر النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف
ويدل عليه ايضا قول عائشة من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على

لزومه بالنذر فلولا ما تضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لان ما ليس له اصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجبا كما ان ما ليس له اصل في القرب لا يصير قربة وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف لبث في مكان فاشبه الوقوف بعرفة لما كان لبثا في موضع لم يصر قربة الا بانضمام معنى اخر اليه وهو في نفسه قربة والوقوف بعرفة الاحرام والكون بمنى الرمي فان قال قائل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه قيل له قد اتفقوا على ان من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرجه من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطا فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمنى قربة لاجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمي يفعله في غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح لصوم يستقبله من غد

باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله

قال الله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فاحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي الصاق البشرة بالبشرة من اي موضع كان من البدن ويحتمل ان يكون كناية عن الجماع كما كان الجماع المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الاعضا وكما قال تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الاية قد حظرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها وجب ان ينتفي ارادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا وقد اختلف الفقها في مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لا باس بها اذا لم يكن لشهوة وامن على نفسه ولا ينبغي له ان يباشرها لشهوة ليلا ولا نهارا فان فعل فانزل فسد اعتكافه وان لم ينزل لم يفسد وقد اسا وقال ابن القسم عن مالك اذا قبل امراته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي ان باشر فسد اعتكافه وقال في موضع اخر لا يفسد الاعتكاف من الوطي الا ما يوجب الحد قال ابو بكر قد بينا ان مراد الاية في المباشرة هو الوطي دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابو يوسف ان قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد انما هو على الجماع وروي عن الحسن البصري قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزلت ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر اهله ثم رجع الى المسجد فنهاهم عن ذلك بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وهذا من قولهم يدل على انهم

عقلوا من مراد الاية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عايشة انها كانت ترجل شعر راس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف وكانت لا محالة تمس بدن رسول الله بيدها فدل ذلك على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضا لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعا من المباشرة او القبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروي ذلك عن النبي صلوات الله عليه في اخبار مستفيضة وجب ان لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة للشهوة محظورتين في الصوم وجب ان يكون ذلك حكمها في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم اذا حدث عنها انزال افسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحدا في اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس فان قال المحرم اذا قبل لشهوة لزمه دم وان لم ينزل فهلا افسدت الاعتكاف بمثله قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع في الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة الشعث عن نفسه وليس يحظر عليه ذلك الاعتكاف فثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعا من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم ينزل وجب عليه دم بحصول الاستمتاع لما هو محظور عليه فاشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من اجل ذلك دم فان قال قائل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها انزال كما لا يفسد احرامه قيل له لم نجعل ما وصفنا علة في فساد الاعتكاف حتى يلزمنا عليه وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسدنا صومه واما الاحرام فهو مخصوص في افساده بالجماع في الفرج وساير الامور المحظورة في الاحرام لا تفسده الا ترى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور في الاحرام ولا يفسده اذا وقع فيه فالاحرام في باب الجامع وجود ما يحظره اكبر من الاعتكاف والصوم الا ترى ان بعض الاشيا التي يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة في الاعتكاف اذا حدث عنها انزال افسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تاثير في افساد الاعتكاف كما لم يؤثر في افساد الصوم واختلف فقها الامصار في اشيا من امر الاعتكاف فقال اصحابنا لا يخرج المعتكف من المسجد في اعتكاف واجب ليلا ولا نهارا الا لما لا بد منه من الغايط والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لعيادة مريض

ولا تشهد جنازة قالوا ولا باس بان يتحدث ويبيع ويشتري في المسجد ويشاغل بالامام فيه ويتزوج
ولبس فيه صمت وهو قول الشافعي وقال ابن وهب عن ملك لا يعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها تشغل
ما عكافه ولا باس ان يامر بضيعته ومصلحة اهله وبيع ماله او شيا لا يشغله في نفسه فلا باس به اذا
كان خفيفا قال ملك ولا يكون معتكفا حتى يجتنب ما يجتنب المعتكف ولا باس بنكاح المعتكف
ما لم يكن الوقاع وقال ابن القسم عن ملك لا يقوم المعتكف الى رجل يعزيه بمصيبة ولا يشهد نكاحا
يعقد في المسجد يقوم اليه في المسجد ولكن لو غشيه ذلك في مجلسه لم ار به باسا ولا يقوم الى
الناكح يهنيه ولا يشاغل في مجلس العلم ولا يكتب العلم في المجلس وكره ويشتري ويبيع اذا
كان خفيفا وقال سفين الثوري المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به ان يصنعه
في المسجد الى اهله فيصنعه ولا يدخل سقفا الا ان يكون ممره فيه ولا يجلس عند اهله وليرضهم
لحاجته وهو قايم او يمشي ولا يبيع ولا يبتاع وان دخل سقفا بطل اعتكافه وقال الحسن بن
صالح اذا دخل المعتكف بيتا ليس في طريقه او جامع بطل اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود
المريض وياتي الجمعة ويخرج للوضو ويدخل بيت المريض ويكره ان يبيع ويشتري قال
ابو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير عن عايشة قالت ان من السنة في المعتكف
ان لا يخرج الا لحاجة الانسان ولا يتبع جنازة ولا يعود مريضا ولا يمس امراة ولا يباشرها
وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قالا لا يعود المعتكف مريضا ولا يجيب دعوة ولا يشهد جنازة
وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف ان يعود مريضا ولا يتبع جنازة فهولا السلف
من الصحابة والتابعين قد روي عنهم في المعتكف ما وصفنا وروي عن غيرهم خلاف ذلك وروى
ابو اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروي
مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفين بن عيينة عن عمار بن عبد الله بن يسار عن ابيه عن
علي انه لم ير باسا ان يخرج المعتكف فيبتاع وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا
القعنبي عن ملك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عايشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا
لحاجة الانسان فهذا الحديث يقتضي حظر الخروج الا لحاجة الانسان لما وصفنا من فعل

الاعتكاف ثم

النبي صلى الله عليه وسلم وارد مورد البيان وفعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فاوجب
ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف الا لحاجة الانسان وانما نعني به البول والغايط
ولما كان من شرط الاعتكاف اللبث في المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره في قوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وجب ان لا يخرج الا لما لا بد له منه من حاجة الانسان
وقضا فرض الجمعة ولانه معلوم انه لم يعقد على نفسه اعتكافا هو مستحق بالحاجة وهو يريد ترك
شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه فان قال قايل ليس في قوله
وانتم عاكفون في المساجد دلالة على ان من شرطه دوام اللبث فيه لانه انما ذكر الحال التي
يكونون عليها وعلق به حظر الجماع اذا كانوا بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد
في حال الاعتكاف قيل له هذا خطا من وجهين انه معلوم ان حظر الجماع على المعتكف غير
متعلق بكونه في المسجد لانه لا خلاف بين اهل العلم انه ليس له ان يجامع امراته في بيته في
حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف ان الاية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في
حال اعتكافه الى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت ان ذكر المسجد في هذا الموضع اذ لم
يتعلق به حظر الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن اوصافه التي لا يصح الا به والوجه
الاخر ان الاعتكاف لما كان اصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف
فاللبث لا محالة مراد به وان اضيف اليه معاني اخر لم يخرج الاسم لما في اللغة كما ان الصوم في اللغة
لما كان الامساك ثم نقل في الشرع لمعاني اخر لم يخرجه ذلك من ان يكون من شروطه واوصافه
التي لا يصح الا به الامساك فثبت ان الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا ان لا يخرج
الا لما لا بد منه والا لشهود الجمعة اذ كانت فرضا مع ما عضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة
ولما لم يتغير شهود الجنازة وعيادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه
عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج اليه يسال
عنه يسال عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عايشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا
قوله انه غير جايز للمعتكف ان يخرج فيتصرف في ساير اعمال البر من قضا حوايج الناس والسعي
على عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عيادة المريض وكالاجابة الى دعوة كذلك

عادة لانهما سوا في حقوق بعضهم على بعض والكتاب والاثر والنظر يدل على صحة ما وصفنا
فان احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال نا عنبسة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن انس قال
قال النبي صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض واذا خرج من المسجد قنع راسه حتى
يعود اليه قيل له هذا حديث مجهول السند لا يعارض به حديث الزهري عن عروة عن عائشة
واما قول من قال انه ان دخل سقفا بطل اعتكافه فتخصيصه بذلك السقف دون غيره لا دلالة
عليه ولا فرق بين السقف وبين الفضا فان كان كونه في الفضا والصحن لا يفسد اعتكافه فكذلك
السقف مثله واما البيع والشرى من غير احضار السلعة والميزان فلا باس عندهم وانما ارادوا
البيع بالقول فحسب لا احضار البيع والاثمان وانما جاز ذلك لانه مباح فهو كساير كلامه
في الامور المباحة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان
الصمت محظورا فهو لا محالة مامور بالكلام فسائر ما شا في الصمت من مباح الكلام قد انتظمه
اللفظ وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا احمد بن محمد المروزي قال نا عبد الرزاق
قال نا معمر عن الزهري عن علي بن حسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم معتكفا
فاتيته ازوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معي ليقلبني وكان مسكنها في دار اسامة بن زيد
فمر رجلان من الانصار فلما رايا النبي صلى الله عليه وسلم اسرعا فقال النبي عليه السلام على رسلكما
انها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله قال ان الشيطان يجري من الانسان مجرى الدم
فخشيت ان يقذف في قلوبكما شيئا او قال شرا فاشتغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها
الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لا يشتغل بالحديث ولا يقوم فيمشي الى املاك في
المسجد وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا سليمان بن حرب ومسدد قالا نا حماد بن
زيد عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا
في المسجد فيناولني راسه من خلل الحجرة فاغسل راسه وارجله وانا حائض وقد حوى هذا
الخبر احكاما منها اباحة غسل الراس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة
للمعتكف ومنها جواز غسل الراس في حال الاعتكاف وغسل الراس انما هو لاصلاح البدن
فدل ذلك على ان للمعتكف ان يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل ايضا على ان له ان يشتغل بما فيه

صلاح

صلاح ماله كما ابيح له الاشتغال باصلاح بدنه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال قتال المؤمن كفر
وسبابه فسوق وحرمة ماله كحرمة دمه ودل ايضا على ان للمعتكف ان يترجل لان ترجيل الراس
من الزينة ويدل على ان من كان في المسجد فاخرج راسه فغسله كان غاسلا له في المسجد وهو
يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل راس فلان في المسجد انه يحنث ان اخرج راسه من المسجد فغسله
والحالف خارج المسجد وانه انما يعتبر موضع المغسول لا الغاسل لان الغسل لا يكون الا وهو
متصل به يعني وجود المغسول ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلانا في المسجد انه يعتبر وجود
المضروب في المسجد لا الضارب ودل ايضا على طهارة يد الحائض وسورها وان حيضها لا يمنع
طهارة بدنها وهو كقوله عليه السلام ليس حيضتك في يدك

باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله

قال الله عز وجل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس
بالاثم والمراد والله اعلم لا ياكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم وقوله ولا
تلمزوا انفسكم وكما قال النبي عليه السلام اموالكم واعراضكم عليكم حرام يعني اموال بعضكم على بعض واكل
المال بالباطل على وجهين احدهما اخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وما جرى مجراه
والاخر اخذه من جهة محظورة نحو القمار واجرة الغناء والقيان والملاهي والنائحة وثمن الخمر والخنزير
والحر وما لا يجوز ان يتملكه وان كان بطيبة نفس من مالكه وقد انتظمت الاية حظر اكلها من هذه
الوجوه كلها ثم قوله وتدلوا بها الى الحكام فيما يرفع الى الحاكم فيحكم به في الظاهر لتحلها مع علم المحكوم
له بانه غير مستحق له في الظاهر فابان تعالى ان حكم الحاكم به لا يبيح اخذه فزجر عن اكل بعضنا مال
بعض بالباطل ثم اخبر ان ما كان منه بحكم الحاكم فهو في حيز الباطل الذي هو محظور عليه اخذه وقال
في اية اخرى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فاستثنى
من الجملة ما وقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو في التجارة الجائزة دون
المحظورة وما تلونا من الاية اصل في ان الحكم من الحاكم له بالمال لا يبيح له اخذ المال الذي لا يستحقه
وبمثله وردت الاخبار والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي بن قانع قال نا
بشر بن موسى قال نا الحميدي قال نا عبد العزيز بن ابي حازم عن اسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن

ام سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان يختصمان في مواريث واشيا قد
درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما اقضي بينكما برايي فيما لم ينزل علي فيه فمن قضيت له
بحجة اراها فاقتطع بها قطعة ظلما فانما يقتطع قطعة من النار ياتي بها اسطاما يوم القيمة في عنقه
فبكى الرجلان فقال كل واحد منهما يا رسول الله حقي له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ولكن
اذهبا فتوخيا ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه ومعنى هذا الخبر مواطى لما ورد به نص
التنزيل في ان حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له اخذه وقد حوى هذا الخبر معاني اخر منها ان النبي صلى الله
عليه وسلم قد كان يقضي برايه واجتهاده فيما لم ينزل به وحي لقوله عليه السلام اقضي بينكما برايي
فيما لم ينزل علي فيه وقد دل ايضا على ان الذي كلف الحاكم من ذلك الامر الظاهر وانه لم
يكلف المغيب عند الله تعالى وفيه الدلالة على ان كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب اذا
لم يكلف غير ما اداه اليه اجتهاده الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبر بانه مصيب في حكمه
ما الظاهر وان كان الامر في المغيب خلافه ولم يبح مع ذلك للمقضي له اخذ ما قضي له به ودل ايضا
على ان الحاكم جائز له ان يعطي انسانا ما لا يامر له به وان لم يسع المحكوم له اخذه اذا علم انه
غير مستحق ويدل ايضا على جواز الصلح عن غير اقرار لان واحدا منهما لم يقر بالحق وانما بذل
ماله لصاحبه فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم بالصلح وان يستهما عليه والاستهام هو الاقتسام
ودل على ان القسمة في العقار وغيره واجبة اذا طلبها احدهما ويدل ايضا على ان الحاكم يامر بالقسمة
ويدل ايضا على جواز البراءة من المجاهيل لانه اجرى بها له المواريث التي قد درست ثم امرهما
مع ذلك بالتحليل وعلى انه لو لم يذكر فيه انها مواريث قد درست لكان مقتضى قوله وليحلل
كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة من المجاهيل لعموم اللفظ اذ لم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم
ودل ايضا على جواز تراضي الشريكين على القسمة من غير حكم حاكم ودل ايضا على ان من له قبل رجل
حق فوهبه له فلم يقبله انه لا يبرأ ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهما رد ما وهبه
الاخر وجعل نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الاعيان والديون وجب ان يستوي حكم
الجميع اذا رد البراءة والهبة في وجوب بطلانهما ويدل ايضا على ان قول القائل لفلان من مالي
الف درهم انه هبة منه وليس باقرار لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل قول كل واحد منهما الذي

لي

لي له اقرارا لانه لو جعل اقرارا لجاز عليه ولم يحتاجا بعد ذلك الى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك
قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالي الف درهم ويدل ايضا على جواز التحري والاجتهاد في موافقة
الحق وان لم يكن يقينا لقوله عليه السلام وتوخيا الحق والتوخي هو التحري والاجتهاد ويدل ايضا
على ان الحاكم جائز له ان يرد الخصوم للصلح اذا راى ذلك وان لا يحملهما على مر الحكم ولهذا قال
عمر ردوا الخصوم كي يصطلحوا وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد بن كثير قال انا
سفين عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ام سلمة عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من صاحبه فاقضي له على
نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا ياخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار
وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا الربيع بن نافع قال ثنا ابن المبارك عن اسامة بن زيد
عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة عن ام سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان
يختصمان في مواريث لهما لم تكن لهما بينة الا دعواهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم فذكر نحوه فبكى
الرجلان وقال كل واحد منهما حقي لك فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم اما اذ فعلتما ما فعلتما
فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحاللا وهذا الحديثان في معنى الحديث الذي قدمناه في حظر
اخذ ما حكم به له الحاكم اذا علم انه غير مستحق له وفيهما فوايد اخر منها ان قوله في حديث زينب
بنت ام سلمة اقضي له على نحو ما اسمع يدل على جواز اقرار المقر بما اقر به على نفسه لاخباره بانه
يقضي بما يسمع وكذلك قد امضى الحكم بمقتضى ما سمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما
يقضيه ويوجبه وقال في حديث عبد الله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا
الاستهام هو القرعة التي يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة في القسمة والذي
ورد التنزيل من حظر ما حكم به له الحاكم اذا علم المحكوم له انه غير محكوم له بحق قد اتفق الامة
عليه فيمن ادعى حقا في يدي رجل واقام بينة فقضي له به انه غير جائز له اخذه وان حكم الحاكم لا
يبيح له ما كان قبل ذلك محظورا عليه واختلفوا في حكم الحاكم بعقد او فسخ عقد بشهادة شهود
اذا علم المحكوم له انهم شهود زور فقال ابو حنيفة اذا حكم الحاكم ببينة بعقد او فسخ عقد مما
يصح ان يبتدا فهو نافذ ويكون كعقد عقداه بينهما وان كان الشهود شهود زور وقال ابو يوسف

ومحمد والشافعي حكم الحاكم في الظاهر كهو في الباطن وقال ابو يوسف فان حكم بفرقة لم يحل للمراه
ان تتزوج ولا نقربها زوجها ايضا قال ابو بكر وروي نحو قول ابي حنيفة عن علي وابن عمر والشعبي
ذكر ابو يوسف عن عمرو بن المقدام عن ابيه ان رجلا من الحي خطب امراه وهو دونها في الحسب
فابت ان تزوجه فادعى انه تزوجها فاقام شاهدين عند علي فقالت اني لم اتزوجه فقال قد
زوجك الشاهدان فامضى عليهما النكاح قال ابو يوسف وكتب الي شعبة بن الحجاج يرويه عن يزيد
ان رجلين شهدا على رجل انه طلق امراته بزور ففرق القاضي بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين
قال الشعبي ذلك جائز واما ابن عمر فانه باع عبدا بالبراه فرفعه المشتري الى عثمن فقال عثمن احلف
بالله ما بعته داء تعلمه فابى ان يحلف فرده عليه عثمن فباعه من غيره بفضل كثير واستجاز ابن
عمر بيع العبد مع علمه بان باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره وان عثمن لو علم منه مثل علم ابن عمر لما
رده مثبت بذلك انه كان من مذهبه ان فسخ الحاكم للعقد يوجب عوده الى ملكه وان كان
في الباطن خلافه ومما يدل على صحة قول ابي حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة هلال بن امية
ولعان النبي صلى الله عليه وسلم بينهما ثم قال ان جات به على صفة كذا وكذا فهو لهلال بن امية
وان جات به على صفة اخرى فهو لشريك بن سحما الذي رميت به قال فجات به على الصفة المكروهة
فقال النبي عليه السلام لولا ما مضى من الايمان لكان لي ولها شان ولم يبطل الفرقة الواقعة
بلعانهما مع علمه بكذب المراه وصدق الزوج فصار ذلك اصلا في ان العقود وفسخها متى حكم
بها الحاكم مما لو ابتدي وقع ايضا بحكم الحاكم ويدل على ذلك ايضا ان الحاكم مامور بامضا الحكم عند
شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة ولو توقف عن امضا الحكم بما شهد به الشهود من
عقد او فسخ عقد لكان اثما تاركا لحكم الله تعالى لانه انما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن
المغيب عند الله عز وجل فاذا امضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدا بينهما وكذلك اذا حكم
بالفسخ صار كفسخ فيما بينهما وانما يعد العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك
وكذلك حكم الحاكم فان قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته
من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد في القذف فحار فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه الا ترى
انه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم الا بشهادة

هولا

هولا لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من قبل
انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا يقبل فيه الخصومة فلم ينفسخ ما امضاه الحاكم
فان الرضا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم يبح له اخذه لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما
يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لو حكم له بالملك لاحتيج الى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق
الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم
بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشي باقيا على ملك مالكه وقوله لتاكلوا فريقا من اموال
الناس بالاثم وانتم تعلمون يدل على ان ذلك فيمن علم انه اخذ ما ليس له فاما من لم يعلم فجايز له ان ياخذه
بحكم الحاكم له بالمال اذا قامت بينة وهذا يدل على ان البينة اذا قامت بان لانسان الميت على هذا الف
درهم او ان هذه الدار تركها الميت ميراثا انه جايز للوارث ان يدعي ذلك وياخذه بحكم الحاكم له
به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما ياخذه والله تعالى انما ذم العالم به اذا اخذه
بقوله لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا
من العقود او فسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقها اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف
فقد حكمه وقطع ما امضاه تسويغ الاجتهاد في رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يسع المحكوم عليه
منعه وان كان اعتقادهما خلافه نحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولي ونحوهما من اختلاف
الفقها قوله عز وجل يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج انما سمي هلالا في اول ما يرى وما
قرب منه لظهوره في ذلك الوقت بعد خفايه ومنه الاهلال بالحج وهو اظهار التلبيه
واستهلال الصبي ظهور حياته بصوته او حركته ومن الناس من يقول ان الاهلال هو رفع
الصوت وان اهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رويته والاول ابين واظهر
الا ترى انهم يقولون تهلل وجهه اذا ظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع
وقال فابط شرا واذا نظرت الى اسره وجهه برقت كبرق العارض المتهلل
يعني الظاهر وقد اختلف اهل اللغة في الوقت الذي يسمى هلالا لليلتين من الشهر ومنهم من
قال يسمى هلالا ثلث ليال ثم يسمى قمرا وقال الاصمعي يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطه
دقيقه ومنهم من يقول يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل فاذا غلب ضوءه سمي قمرا قالوا

وهذا لا يكون الا في الليلة السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالا لابن ليلتين وقيل ان سؤالهم
وقع عن وجه الحكمة في زيادة الاهلة ونقصانها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس في صومهم
وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور وكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها
عرفوا الشهور والسنين وما لا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى وهذه الاية دلالة
على جواز الاحرام بالحج في سائر السنة لعموم اللفظ في سائر الاهلة انها مواقيت للحج ومعلوم انه لم
يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد الاحرام وقوله تعالى الحج اشهر معلومات لا ينفي ما
قلنا لان قوله الحج اشهر معلومات فيه ضمير لا يستغني عنه الكلام وذلك لاستحالة كون
الحج اشهرا لان الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون اشهرا لان الاشهر انما هي مرور الاوقات
ومرور الاوقات هو فعل الله ليس بفعل الحاج والحج فعل الحاج فثبت ان في الكلام ضميرا لا
يستغنى عنه ثم لا يخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج او الاحرام بالحج وليس لاحد صرفه الى
احد المعنيين دون الاخر الا بدلالة فلما كان في اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله قل هي
مواقيت للناس والحج به اذ غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال والوجه الاخر انه ان كان المراد
احرام الحج فليس فيه نفي لصحة الاحرام في غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك نقول ان
الاحرام جائز فيها بهذه الاية وجائز في غيرها بالاية الاخرى اذ ليس في احديهما ما يوجب
تخصيص الاخرى به والذي يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال الحج لا احرامه الا ان
فيه ضمير حرف الظرف وهو في معناه حينئذ الحج في اشهر معلومات وفيه تخصيص افعال
الحج في هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج وطاف له
وسعى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج ان سعيه ذلك لا يجزيه وعليه ان يعيده لان افعال
الحج لا تجزي قبل اشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله الحج اشهر معلومات ان افعاله في اشهر
معلومات وقوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج عموم في احرام الحج
لا في الافعال الموجبة وغير جائز ان يكون مراده في قوله هي مواقيت للناس والحج عموم في احرام
الموجبة اهله مخصوصة باشهر الحج كما لا يجوز ان تكون هذه الاهلة في مواقيت الناس واحال
ديونهم وصومهم وفطرهم مخصوصة باشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد في سائر الاهلة

فيما

فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب ان يكون ذلك حكمه في الحج لان الاهلة المذكورة لمواقيت
الناس هي الا بعينها الاهلة المذكورة للحج وعلى انا لو حملناه على افعال الحج وجعلناها مقصورة
المعنى على المذكور في الاية قوله الحج اشهر معلومات لادى ذلك الى اسقاط فائدته
وازالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله الحج اشهر معلومات
فلما وجب ان يوفى كل لفظ حقه مما اقتضاه من الحكم والفائدة وجب ان يكون محمولا على سائر
الاهلة وانها مواقيت لاحرام الحج وسنتكلم في المسألة عند بلوغنا اليها ان شاء الله وقوله تعالى
قل هي مواقيت للناس قد دل على ان العدتين اذا وجبتا من رجل واحد ان تكتفي فيهما بمضيها لهما
جميعا ولا تستأنف لكل واحد منهما حيضا ولا شهورا غير مدة الاخرى لان الله تعالى لم يخصص
احديهما حين جعلها وقتا لجميع الناس بعضه دون بعض ومضي مدة العدة هو وقت لكل واحدة
منهما لقوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فجعل العدة حقا للزوج ثم لما كانت العدة من
الاوقات وقد جعل الله الاهلة وقتا للناس كلهم وجب ان يكتفي بمضي مدة واحدة للعدتين الا ترى
ان قوله تعالى قل هي مواقيت للناس وقد عقل من مفهوم خطابه انها تكون مدة لاجارة جماعة الناس
ولجميع ديون الناس ومحلا لديونهم وان كان واحد منهم لا يحتاج الى ان يختص لنفسه ببعض الاهلة
دون بعض كذلك مفهوم الاية في العدد قد اقتضى مضي مدة واحدة لرجلين وقد دل قوله
تعالى قل هي مواقيت للناس على ان العدة اذا كان ابتداؤها بالهلال وكانت بالشهور انه
انما يجب استيفاؤها بالاهلة ثلثة اشهر ان كانت ثلثة وان كانت عدة الوفاة فاربعة
اشهر بالاهلة وان لا يعتبر عدد الايام وكذلك يدل على ان شهر الصوم معين بالهلال في
ابتدائه وانتهائه وانه انما يرجع الى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل ايضا على ان من آلى
من امرأته في اول الشهر ان مضي الاربعة الاشهر معتبر بالاهلة في ايقاع الطلاق دون
اعتبار الثلثين وكذلك هذا في الاجارات والايمان واجال الديون متى كان ابتداؤها
بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلثين وبذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلثين فالرجوع الى اعتبار العدد عند
عدم الرؤية واما قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فانه قد قيل فيه ما حدثنا

عبد الله بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال انا عبد الرزاق اخبرنا معمر عن
الزهري قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شي ويتحرجون من ذلك وكان
الرجل يخرج مهلا بالعمرة فتبدو له الحاجة بعدما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجرة من اجل
سقف الباب ان يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيامر بحاجته فتخرج من بيته
فبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل من الحديبية بالعمرة فدخل حجرته فدخل في اثره رجل من الانصار
من بني سلمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اني احمس قال الزهري وكانت الحمس لا يبالون ذلك فقال
الانصاري وانا احمس يقول وانا على دينك فانزل الله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها
وروي ابن عباس والبرا وقتادة وعطا انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا نقبوا في ظهور بيوتهم نقبا
يدخلون منه ويخرجون فنهوا عن التدين بذلك وامروا ان ياتوا البيوت من ابوابها وقيل فيه انه مثل
ضربه الله تعالى لهم بان ياتوا البر من وجهه وهو الوجه الذي امر الله تعالى به وليس يمتنع ان يكون
مراد الله تعالى جميع ذلك فيكون فيه ابانة ان اتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو
مما شرعه ولا ندب اليه ويكون مع ذلك مثلا ارشدنا به الى ان ناتي الامور من مانيها الذي امر الله
تعالى به وندبنا اليه وفيه بيان ان ما لم يشرعه قربة ولا ندب اليه لا يصير قربة ولا دينا بان يتقربه به
متقرب ويعتقده دينا ونظيره من السنة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من نهيه عن صمت يوم الى
الليل وانه راى رجلا في الشمس فقال ما شانه فقيل انه نذر ان يقوم في الشمس فامره بان يتحول الى
الفي وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لا صوم فيه فنهى ان يعتقد صومه وترك الاكل فيه قربة
وهذا كله اصل في ان من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالايجاب ويدل ايضا
على ان ما ليس له اصل في الوجوب وان كان قربة لا يصير واجبا بالنذر نحو عيادة المريض واجابة الدعوة
والمشي الى المسجد والقعود فيه

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين قال ابو بكر
لم يختلف الامة ان القتال كان محظورا قبل الهجرة بقوله ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه
عداوة كانه ولي حميم وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم وقوله فاعف عنهم
واصفح وجادلهم بالتي هي احسن وقوله فان تولوا فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله واذا خاطبهم

الجاهلون

الجاهلون قالوا سلاما وروي عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبد الرحمن بن عوف واصحابا
له كانت اموالهم بمكة فقالوا يا رسول الله كنا في عز ونحن مشركون فلما امنا صرنا اذلة فقال اني امرت
بالعفو فلا تقاتلوا القوم فلما حوله الى المدينة امر بالقتال فكفوا فانزل الله تعالى الم تر الى الذين قيل
لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس
وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا
عبد الله بن صالح عن معوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل لست عليهم بمسيطر
وقوله وما انت عليهم بجبار وقوله فاعف عنهم واصفح وقوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون
ايام الله قال نسخ هذا كله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الاخر الى قوله صاغرون وقد اختلف السلف في اول اية نزلت في القتال
فروي عن الربيع بن انس وغيره ان قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم اول اية نزلت وروي عن
جماعة اخرين منهم ابو بكر الصديق والزهري وسعيد بن جبير ان اول اية نزلت في القتال اذن للذين
يقاتلون بانهم ظلموا الاية وجائز ان يكون قوله وقاتلوا في سبيل الله اول اية نزلت في اباحة قتال من
قاتلهم والثانية نزلت في الاذن في القتال عامة لمن قاتلهم ولم يقاتلهم من المشركين وقد اختلف
في معنى قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فقال الربيع بن انس هي اول اية نزلت في القتال
بالمدينة وكان النبي عليه السلام بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عمن كف عنه
الى ان امر بقتال الجميع قال ابو بكر وهو عنده بمنزلة قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال محمد بن جعفر بن الزبير امر ابو بكر بقتل الشمامسة لانهم يشهدون
القتال وان الرهبان من رايهم ان لا يقاتلوا فامر ابو بكر رضي الله عنه بان لا يقاتلوا وقد قال
الله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فكانت الاية على تاويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وفي
قول الربيع بن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين كانوا مامورين بعد نزول الاية
بقتال من قاتل دون من كف سوا كان ممن يتدين بالقتال او لا يتدين وروي عن عمر بن
عبد العزيز في قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم انه في النسا والذرية من لم ينصب لك
الحرب منهم كانه ذهب الى ان المراد به من لم يكن من اهل القتال في الاغلب لضعفه وعجزه

اول اية نزلت في القتال

لان ذلك حال النسا والذريه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في اثار شايعه النهي عن قتل
النسا والولدان وروي عنه ايضا النهي عن قتل اصحاب الصوامع رواه داود بن الحصين عن
عكرمه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان معنى الايه على ما قال الربيع بن انس
انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لا يقاتل فان قوله قاتلوا الذين يلونكم من الكفار ناسخ
لمن يلي وحكم الايه كان باقيا فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل قوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم
من حيث اخرجوكم الى قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فكان ذلك اعم من الاول الذي
فيه الامر بقتال من يلينا دون من لا يلينا الا ان فيه ضربا من التخصيص لحظره القتال عند
المسجد الحرام الا على شرط وهو ان يقاتلونا فيه بقوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى
يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك ثم انزل الله تعالى فرض قتال المشركين كافة بقوله
وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم منسوخ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فمن الناس من يقول ان قوله
ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ومنهم من يقول
هذا الحكم ثابت لا يقاتل في الحرم الا من قاتل ويويد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال يوم فتح مكه ان مكه حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض وانما احلت لي
ساعه من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمه فدل ذلك على ان حكم الايه باق غير منسوخ وانه
لا يحل لمن يبتدي فيها بالقتال من لم يقاتل وقد كان القتال محظورا في الشهر الحرام بقوله يسالونك
عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ثم نسخ بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق واما قوله واقتلوهم حيث
ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم فانه امر بقتل المشركين اذا ظفرنا بهم وهي عامه في قتال
ساير المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من اهل القتال لانه لا خلاف
ان قتل النسا والذريه محظور وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل اهل الصوامع فان كان
المراد بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم الامر بقتال من قاتلنا ممن هو من اهل
القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين نهي عن قتال

من

من لم يقاتلنا فهي لا محالة منسوخه بقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم لايجابه قتل من حظر قتله في
الايه الاولى بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا وان كان الاعتدا في هذا
الموضع هو قتال من لم يقاتل وقوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم يعني والله اعلم من مكه ان
امكنهم ذلك لانهم قد كانوا اذوا المسلمين بمكه حتى اضطروهم الى الخروج فكانوا مخرجين لهم
وقال الله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك فامرهم الله عند
فرضه القتال باخراجهم اذا امكنوا من ذلك اذ كانوا منهيين عن القتال فيها الا ان يقاتلوهم
فيكون قوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم عاما في ساير المشركين الا فيمن كان بمكه فانهم امروا
باخراجهم منها الا من قاتلهم فانه امر بقتالهم حينيذ والدليل على ذلك قوله في نسق الايه ولا
تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه فثبت ان قوله فاقتلوهم حيث ثقفتموهم فيمن بغير مكه
وقوله والفتنه اشد من القتل روي عن جماعه من السلف ان المراد بالفتنه ههنا الكفر
وقيل انهم كانوا يفتنون المومنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المومنين بان
قتل واقد بن عبد الله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمي وكان مشركا في الشهر
الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى والفتنه اشد من القتل
يعني كفرهم وتعذيبهم المومنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام اشد واعظم ماثما من القتل
في الشهر الحرام واما قوله ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه فان المراد بقوله
حتى يقتلوكم فيه حتى يقتلوا بعضكم كقوله ولا تلمزوا انفسكم يعني بعضكم بعضا اذ غير جايز
ان يامر بقتلهم بعد ان يقتلوهم كلهم وقد افادت الايه حظر القتل بمكه لمن لم يقتل فيها فيحتج
بها في حظر قتل المشرك الحربي اذا لجا اليها ولم يقاتل ويحتج ايضا بعمومها فيمن قتل ولجا الى
الحرم في انه لا يقتل لان الايه لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم
بمضمون الايه ان لا يقتل من وجدناه في الحرم سوا كان قاتلا او غير قاتل الا ان يكون قد
قتل في الحرم فحينيذ يقتل بقوله فان قاتلوكم فاقتلوهم فان قيل هو منسوخ بقوله وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنه ويكون الدين لله قيل له اذا امكن استعمالهما لم يثبت النسخ لا سيما مع اختلاف
الناس في نسخه فيكون قوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه في غير الحرم ونظيره في حظر قتل من جا الى

الحرم وان كان جانيا قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقد تضمن ذلك امنا من خوف القتل
فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يامن بدخوله وكذلك قوله واذ جعلنا البيت
مثابة للناس وامنا كل ذلك دال على ان اللاجي الى الحرم المستحق للقتل يامن به ويزول عنه القتل
بمصيره اليه ومع ذلك فان قوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله اذ كان نازلا مع
اول الخطاب من عند قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فغير جائز ان يكون ناسخا له لان
النسخ لا يصح الا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد
واذا كان الجميع مذكورا في خطاب واحد على ما تقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز
لاحد اثبات تاريخ الايتين وتراخي نزول احديهما عن الاخرى الا بالنقل الصحيح ولا يمكن احد
دعوى نقل صحيح في ذلك وانما روي ذلك عن الربيع بن انس فقال هو منسوخ بقوله وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة قال قتادة هو منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وجائز ان يكون
ذلك تاويلا منه وراياً لان قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا محالة نزل بعد سورة البقرة
لا يختلف اهل النقل في ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لامكان استعمالهما بان يكون قوله
اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الا عند المسجد الحرام الا ان يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم
ويدل عليه ايضا حديث ابن عباس وابي شريح الخزاعي وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب
يوم فتح مكة فقال يا ايها الناس ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي
ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمة وفي بعض الاخبار
فان ترخص مترخص فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما احلت لي ساعة من نهار فثبت بذلك
حظر القتال في الحرم الا ان يقاتلوا وقد روى عبد الله بن ادريس عن محمد بن اسحق في الحديث سعيد
بن ابي سعيد المقبري عن ابي شريح الخزاعي هذا الحديث وقال فيه وانما احل لي القتال بها ساعة
من نهار ويدل عليه ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب يومئذ حين قتل رجل من
خزاعة رجلا من هذيل ثم قال ان اعتى الناس على الله ثلثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل في الحرم
ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل من وجهين على تحريم القتل في الحرم لمن لم يجن فيه احدهما عموم
الدم للقاتل في الحرم والثاني قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت ان المراد قتل من

استحق

استحق القتل فيجاوز ذلك اخبار منه بان الحرم يحظر قتل من لجا اليه وهذه الاي التي تلوناها في
حظر قتل من لجا الى الحرم فان دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم ما
دون النفس لان قوله ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام مقصور على حكم القتل وكذلك قوله ومن
دخله كان امنا وقوله مثابة للناس وامنا ظاهره الامن من القتل وانما يدخل ما سواه فيه
بدلالة لان قوله ومن دخله اسم للانسان وقوله كان امنا راجع اليه فالذي اقتضت الاية امانه
هو الانسان لا اعضاؤه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضيا للنفس وما دونها فانما خصصنا
ما دونها بدلالة وحكم اللفظ باق في النفس ولا خلاف ايضا ان من لجا الى الحرم وعليه دين انه
يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفسا من الحقوق فان الحرم
لا يعصمه منه قياسا على الديون واما قوله عز وجل فان انتهوا فان الله غفور رحيم يعني فان انتهوا
عن الكفر فان الله يغفر لهم لان قوله فان انتهوا شرط يقتضي جوابا وهذا يدل على ان قاتل العمد له
توبة اذ كان الكفر اعظم ماثما من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفر له وقوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن
عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن انس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سمي الكفر فتنة لانه يؤدي
الى الهلاك كما يؤدي اليه الفتنة وقيل ان الفتنة هي الاختبار والكفر عند الاختبار اظهار
الفساد واما الدين فهو الانقياد لله تعالى بالطاعة واصله في اللغة ينقسم الى معنيين احدهما
الانقياد كقول الاعشى   هو دان الرباب اذ كرهوا الدين دراكا بغزوة وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الاقوال
والاخر العادة من قول الشاعر   تقول وقد درات لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني
فالدين الشرعي هو الانقياد لله عز وجل والاستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه
الاية خاصة في المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم في قوله عز وجل
واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم وذلك صفة مشركي اهل مكة الذين
اخرجوا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب في هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركي
العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف لقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة يعني كفرا ويكون

الدين لله ودين الله تعالى هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله فان انتهوا فلا
عدوان الا على الظالمين يعني فلا قتل الا على الظالمين يعني والله اعلم القتل المبدو بذكره في قوله وقاتلوهم
وسمي القتل الذي يستحقونه بكفرهم عدوانا لانه جزاء الظلم فسمي باسمه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وان لم يكن الجزاء اعتداء ولا سيئة
وقوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص روي عن الحسن ان مشركي العرب قالوا
للنبي صلى الله عليه وسلم انهيت عن قتالنا في الشهر الحرام قال نعم فاراد المشركون ان يغزوه في
الشهر فيقاتلوه فانزل الله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص يعني ان استحلوا
منكم في الشهر الحرام شيئا فاستحلوا منهم مثله وروي عن ابن عباس وقتاده والربيع بن انس
والضحاك ان قريشا لما ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبيه محرما وفي ذي القعده
عن البلد الحرام في الشهر الحرام فادخله الله مكه في العام المقبل في ذي القعده فقضى عمرته
واقصه بما حيل بينه وبينه في يوم الحديبيه ويمتنع ان يكون المراد الامرين فيكون اخبارا بما
اقصه الله من الشهر الحرام الذي صده المشركون عن البيت بشهر مثله في العام القابل وقد تضمن
مع ذلك اباحة القتال في الشهر الحرام اذا قاتلهم المشركون لان لفظا واحدا لا يكون خبرا
وامرا ومتى حصل على احد المعنيين انتفى الاخر الا انه جائز ان يكون اخبارا بما عوضه الله نبيه من
فوات العمره في الشهر الحرام الذي صده المشركون عن البيت شهرا مثله في العام القابل وكانت
حرمة الشهر الذي ابدل لحرمة الشهر الذي فات فلذلك قال والحرمات قصاص ثم عقب
ذلك بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واراد انهم اذا قاتلوهم في
الشهر الحرام فعليهم ان يقاتلوهم فيه وان لم يجز لهم ان يبتدوهم بالقتال وسمي الجزاء اعتداء لانه
مثله في الجنس وقدر الاستحقاق على ما يوجبه الحق فسمي باسمه على وجه المجاز لان المعتدي في الحقيقه
هو الظالم وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم عموم في ان من استهلك
لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم الى وجهين احدهما مثله في جنسه وذلك في
المكيل والموزون والمعدود والاخر مثله في قيمته لان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في عبد بين رجلين
اعتقه احدهما وهو موسر ان عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القيمه فصار

ذلك اصلا في هذا الباب وفي ان المثل قد يقع على القيمه ويكون اسما لها ويدل على ان المثل قد يكون
اسما لما ليس هو من جنسه اذا كان وزانه وعوضه في المقدار المستحق من الجزاء ان من اعتدى على غيره
بقذف لم يكن المثل المستحق عليه ان يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين
وكذلك لو سبه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك ان
اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد ان يكون في وزانه وعوضه في المقدار المستحق من
طريق الجزاء ويحتج بذلك في ان من غصب ساحه فادخلها في بنائه ان عليه قيمتها لان القيمه قد
تناولها اسم المثل من حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها بحق العموم فان قيل
اذا غصبا ساه واحد بناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى فلم لا اخذ ملكه بعينه لا يكون
اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل وديعه فاخذها لم يكن معتديا عليه وانما الاعتداء عليه
ان يزيل من ملكه مثل ما ازال او يزيل يده عن مثل ما ازال عنه يد المغصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه
فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتج به في ايجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثل
والمساواه فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثله وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجايفه
والامه في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل
ويحتج به ابو حنيفه فيمن قطع يد رجل وقتله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فله ان يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الايه وقوله تعالى وانفقوا
في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكه قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوه بن شريح وابن لهيعه
عن يزيد بن ابي حبيب عن اسلم ابي عمران قال غزونا القسطنطينيه وعلى الجماعه عبد الرحمن بن الوليد
والروم ملصقوا ظهورهم بحائط المدينه فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله
يلقي بيديه الى التهلكه فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الايه فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه
واظهر دينه الاسلام قلنا هلم نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكه فالالقاء بالايدي الى التهلكه ان نقيم في اموالنا فنصلحها وندع الجهاد
قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينيه فاخبر ابو ايوب

دلك

ان الالقاء بالايدي الى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وان الاية في ذلك نزلت وروي مثله
عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك وروي عن البراء بن عازب وعبيدة
السلماني ان الالقاء باليد الى التهلكة هو الياس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الاسراف في
الانفاق حتى لا يجد ما ياكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يقتحم من غير نكاية في العدو وهو الذي تاوله
القوم الذين انكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس يمتنع ان يكون جميع هذه المعاني مرادة
بالاية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف فاما حمله على الرجل الواحد على
حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف رجل وهو وحده لم يكن
بذلك باس اذا كان يطمع في نجاة او كان يطمع في نكاية فاذا كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية فاني اكره له ذلك
لانه عرض نفسه للتلف في غير منفعة المسلمين وانما ينبغي للرجل ان يفعل هذا اذا كان يطمع في نجاة او
منفعة للمسلمين فان كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية ولكنه يجرئ بذلك المسلمين حتى يفعلوا مثل ما فعل
فيقتلون ويقتلون في العدو فلا باس بذلك ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكاية في العدو ولا
يطمع في النجاة لم ار باسا ان يحمل عليهم فكذلك اذا طمع ان ينكي غيره فيهم بحملته عليهم فلا باس بذلك
وارجو ان يكون فيه ماجورا وانما اكره ذلك له اذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وان كان لا
يطمع ان يكون في نجاة ولا نكاية ولكن مما يرهب العدو فلا باس بذلك لان هذا افضل النكاية وفيه
منفعة للمسلمين والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعاني يحمل تاويل من تاول
في حديث ابي ايوب انه القى بيده الى التهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة واذا
كان كذلك فلا ينبغي ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان في
تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في
قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون
وقال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الاية وقال ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله في نظائر ذلك من الاي التي مدح فيها من بذل نفسه لله وعلى
ذلك ينبغي ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه متى رجا نفعا في الدين فبذل نفسه
فيه حتى قتل كان في اعلى درجات الشهداء قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر

على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور وقد روي عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال افضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابو
سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وحدثنا
محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن علي بن رباح عن
ابيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت ابا هريرة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
شر ما في الرجل شح هالع وجبن خالع وذم الجبن يوجب مدح الاقدام على الشجاعة فيما يعود نفعه
على الدين وان ايقن فيه التلف

باب العمرة هي فرض ام تطوع

٦٦

قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واختلف السلف في تاويل هذه الاية فروي عن علي وعمر وسعيد
ابن جبير وطاوس قالوا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وقال سعيد بن جبير وعطاء هو اقامتهما
الى اخر ما فيهما لله تعالى لانهما واجبتان فكانهم تاولوا ذلك على الامر بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمروا
وروي عن ابن عمر وطاوس قالا اتمامهما افرادهما وقال قتادة اتمام العمرة الاعتمار في غير اشهر الحج
وروي عن علقمة في العمرة لله قال لا تجاوز بها البيت وقد اختلف السلف في وجوب العمرة فروي عن
عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والشعبي انها تطوع وقال مجاهد في قوله واتموا الحج والعمرة لله
قال ما امرنا به فيهما وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر والحسن وابن سيرين هي واجبة وروي نحوه
عن مجاهد وروى ابن طاوس عن ابيه قال العمرة واجبة واحتج من اوجبها بظاهر قوله واتموا الحج
والعمرة لله قالوا واللفظ يحتمل اتمامهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الامر بابتداء فعلهما قالوا فواجب
حمله على الامرين بمنزلة عموم يشتمل على مسميات ولا يخرج منه شيء الا بدلالة قال ابو بكر ولا
دلالة في الاية على وجوبها وذلك لان اكثر ما فيها الامر باتمامها وذلك انما يقتضي نفي النقصان
عنها اذا فعلت لان ضد التمام هو النقصان لا البطلان الا ترى انك تقول للناقص غير تام
ولا تقول لمن لم يوجد منه شيء فعلمنا ان الامر بالاتمام انما اقتضى نفي النقصان وكذلك قال
علي وعمر اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك يعني الابلغ في نفي النقصان الاحرام بهما من دويرة
اهلك واذا كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره ان لا تفعلهما ناقصة وقوله لا تفعلها ناقصة

لا يدل على الوجوب لجواز اطلاق ذلك على النوافل الا ترى انك تقول لا تفعل الحج التطوع ولا
العمرة التطوع ناقصا ولا صلاة النافلة ناقصة فاذا كان الامر بالاتمام ينفي عن النقصان فلا
دلالة فيه اذا على وجوبها ويدل على صحة ذلك ان العمرة التطوع والحج النافلة مرادان بهذه
الاية في النهي عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في الاصل وايضا فان الاظهر من
لفظ الاتمام انما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فاطلق عليه لفظ الاتمام بعد الدخول وقال النبي عليه
السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فاطلق لفظ الاتمام عليها بعد الدخول فيها ويدل
على المراد ايجاب اتمامهما بعد الدخول فيهما ان الحج والعمرة النافلين يلزمه اتمامهما بعد
الدخول فيهما بالاية فكان بمنزلة قوله اتموهما بعد الدخول فيهما فغير جائز اذا ثبت ان المراد
لزوم الاتمام بعد الدخول حمله على الابتدا لتضاد المعنيين الا ترى انه اذا اراد به الالزام
بالدخول استحال ان يريد به الالزام قبل الدخول لان الزامه قبل الدخول ناف لكونه واجبا
بالدخول الا ترى انه لا يجوز ان يقال ان حجة الاسلام انما يلزم بالدخول لان صلاة الظهر
لزومها متعلق بالدخول فيها وهذا يدل على انه غير جائز اراده ايجابهما بالدخول وايجابهما ابتدا
قبل الدخول فيهما فثبت بما وصفنا انه لا دلالة في هذه الاية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها
ومما يدل على انها ليست بواجبة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحج الاصغر
وروي عن عبد الله بن شداد ومجاهد قالا العمرة هي الحج الاصغر واذا ثبت ان اسم الحج يتناول العمرة
ثم ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا زهير بن حرب وعثمن
ابن ابي شيبة قال ثنا يزيد بن هرون وشعيب حسين عن الزهري عن ابي سنان الدولي عن ابن عباس ان
الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن
زاد فتطوع فلما سمى النبي صلى الله عليه وسلم العمرة في الخبر الاول حجا وقال الاقرع الحج مرة واحدة فمن زاد
فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة اذ كانت قد سميت حجا ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال ثنا يعقوب بن يوسف المطوعي قال ثنا ابو عبد الرحمن عبد الله بن عمر قال ثنا عبد الرحمن بن سليمن
عن حجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن

الصلاة

الصلاة والحج اواجب قال نعم وسال عن العمرة اواجبة هي فقال لا ولان تعتمر خير لك ورواه ايضا
عباد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث الحجاج حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا بشر بن موسى قال
ثنا ابن الاصبهاني قال ثنا شريك وجرير وابو الاحوص عن معوية بن اسحق عن ابي صالح قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع ويدل عليه ايضا حديث جعفر بن محمد عن ابيه عن
جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ومعناه ثابت عنها لان افعال
العمرة موجودة في الحج وزيادة ولا يجوز ان يكون المراد ان وجوبها كوجوب الحج لانه حينئذ لا يكون
العمرة باولى بان يدخل في الحج من الحج بان يدخل في العمرة اذ هما جميعا واجبتان وكان لا يقال دخلت
الصلاة في الحج لانها واجبة كوجوب الحج ويدل عليه ايضا حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر
اصحابه حين احرموا بالحج ان يحلوا منه بعمرة وان سراقة بن ملك قال اعمرتنا هذه لعامنا ام للابد
فقال بل للابد ومعلوم ان هذه كانت عمرة يحلل بها من احرام الحج كالتحلل الذي يفوته الحج بعمل
عمرة وهي عمرة مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضا فدل ذلك على ان العمرة غير مفروضة لانها لو
كانت مفروضة لما قال عمرتكم هذه للابد وفيه اخبار بانه لا عمرة عليهم غيرها ويدل على ان ما يتحلل به
من احرام الحج ليس بعمرة في اشهر الحج ومن عامه انه لا يكون متمتعا ومما يحتج به لذلك من طريق
النظر ان الفروض مخصوصة باوقات يتعلق وجوبها كالصلاة والصوم والزكاة والحج فلو كان العمرة فرضا لوجب
ان يكون مخصوصة بوقت فلما لم يكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له ان يفعلها متى شاء اشبهت صلاة التطوع
والصيام النافلة فان قيل فان الحج التطوع مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه قيل له هذا لا يلزم
لانا قلنا ان من شرط الفروض التي يلزم كل احد في نفسه كونها مخصوصة باوقات وما ليس بمخصوص بوقت
فليس بفرض وليس يمتنع على ذلك ان يكون بعض النوافل مخصوصا بوقت وبعضها مطلقا غير مخصوص بوقت
فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين منه فرض ومنه نفل ومما يحتج به
ايضا من طريق الاثر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا اسمعيل بن الفضل قال ثنا هشام بن عمار قال ثنا الحسن
ابن يحيى الخشني قال ثنا عمر بن قيس قال حدثني طلحة بن موسى عن عمه اسحق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله انه سمع النبي
صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وحدثنا عبد الباقي قال ثنا احمد بن محمد العطار قال ثنا
محمد بن بكر قال ثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الافطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع واحتج من راها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطا عن جابر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم
وامره على الوجوب وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها
ثم قال وان تحج وتعتمر وبقول الصبي بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي وقال ذلك لعمر فلم ينكر
وقال له اجمعهما وبحديث ابي رزين رجل من بني عامر انه قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع
الحج والعمرة ولا الظعن قال احجج عن ابيك واعتمر واما حديث جابر في وجوب العمرة فانه من طريق
ابن لهيعة وهو ضعيف كثير الخطا يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيئ الحفظ واسناد
حديث جابر الذي رويناه في نفي وجوبها احسن من اسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان
اكثر احوالهما ان يتعارضا فيسقطا جميعا ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض فان
قال قائل الليث حدث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي رويته في نفي الايجاب معارض لحديث
ابن لهيعة عن عطا عن جابر في ايجابها لان حديث الحجاج وارد على الاصل وحديث ابن لهيعة ناقل
عنه ومتى ورد خبران احدهما ناف والاخر مثبت فالمثبت منهما اولى وكذلك اذا كان احدهما
موجبا والاخر غير موجب لان الايجاب يقتضي حظر تركه ونفيه لا حظر فيه والخبر الحاظر اولى من
المبيح قيل له هذا لا يجب من قبل ان حديث ابن لهيعة في ايجابها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا
لعموم الحاجة ولوجب ان يعرفه كل من عرف وجوب الحج اذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب
به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يكون وروده من طريق الاحاد مع ما في سنده من
الضعف ومعارضة غيره اياه وايضا فمعلوم ان الراويين وردتا عن رجل واحد فلو كان خبر الوجوب
متاخرا في التاريخ عن خبر نفيه لبينه جابر في حديثه ولقال قال النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة انها
تطوع ثم قال بعد ذلك انها واجبة اذ غير جائز ان يكون عنده الخبران جميعا مع علمه بان احدهما مطلق
الرواية بان ثم بالايجاب وبان بضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على ان هذين الخبرين وردا متعارضين
وانما يعتبر خبر المثبت والنافي على ما ذكرنا من الاعتبار اذا وردت الروايتان من جهتين واما
حديث سمرة وقوله واعتمروا فانه على الندب بالدلايل التي قدمنا فاما قوله حين سئل عن الاسلام

فذكر

فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعتمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كلما يتقرب به الى الله تعالى
لانه من شرايعه وقد روي ان الاسلام بضع وسبعون خصلة منها اماطة الاذى عن الطريق واما قول
الصبي بن معبد لعمر وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي وسكوت عمر عنه وتركه النكير عليه فانما قال هما
مكتوبتان علي ولم يقل هما مكتوبتان على الناس وظاهره يقتضي ان يكون بدءهما فصارتا مكتوبتين عليه
بالنذر وايضا فانما قاله متاولا منه للاية وهي مما يسوغ فيها التاويل فلم ينكره عمر لاحتماله له وهو بمنزلة قول
القايل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير اذ كان الاجتهاد سايغا فيه واما قول النبي صلى الله عليه وسلم
للرجل الذي ساله عن الحج عن ابيه وقوله حج عن ابيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه لا خلاف
ان هذا القول لم يخرج مخرج الايجاب اذ ليس عليه ان يحج عن ابيه ولا ان يعتمر ومن الناس من يحتج
لايجاب العمرة بقول الله تعالى وافعلوا الخير لانها خير وظاهر اللفظ يقتضي ايجاب جميع الخير وهذا
يسقط من وجوه احدها انه يحتاج ان يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير لان من لا يراها
واجبة فغير جائز ان يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد لم يكن ذلك خيرا لكن يصلي تطوعا
واعتقدها الفرض واحرى وهو ان قوله وافعلوا الخير لفظ مجمل يحتاج في اثبات حكمه الى دليل
من غيره ووجه اخر وهو ان الخير بالالف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه فيتناول ادنى
ما يقع عليه الاسم كقولك ان شربت الماء او تزوجت النساء فاذا فعل ادنى ما يسمى به فقد قضى عهده
اللفظ وايضا فقد علمنا مع ورود اللفظ ان المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا
بعض الخير فيحتاج الى بيان في لزوم الامر واحتج من اوجبها بانا لم نجد شيئا متطوعا به الا وله اصل
في الفرض فلو كانت العمرة تطوعا لكان لها اصل في الفرض فيقال له العمرة وانما هي الطواف والسعي
ولذلك اصل في الفرض فان قال لا يوجد طواف وسعي مفردا غير العمرة وانما يوجد ذلك في الفرض
تابعا قيل له قد يتطوع بالطواف بالبيت وان لم يكن له اصل في الفرض مفردا فكذلك العمرة يتطوع
بها اذا كانت طوافا وسعيا وان لم يكن لها اصل في الفرض واحتج الشافعي بانه لما جاز الجمع بينها وبين
الحج على انها فرض لانها لو كانت تطوعا ما جاز ان يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين عمل صلاتين احدهما
فرض والاخرى تطوع ويجمع بين عمل اربع ركعات فرض قال ابو بكر وهذه قضية فاسدة سطل عليه
القول بوجوب العمرة لانه يقال له لم جاز الجمع بينهما ولم يجز بين صلاتي فرض دل على انها ليست بفرض

واما قوله ويجمع بين عمل اربع ركعات فان الاربع كلها صلاه واحده كالحج الواحد المشتمل على سائر اركانه
وكالطواف الواحد يشتمل على سبعه اشواط وهو مع ذلك مستقص على اصله لانه لو اعتمر ثم حج حجه
الفريضه وقرن معها عمره كانت العمره تطوعا والحج فرضا فقد صح الجمع بين الفرض والنفل في الحج والعمره فاستغنى
بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها الى الحج على وجوبها واحتج الشافعي ايضا بانه لما جعل لها ميقات
كميقات الحج دل على انها فرض فيقال له اذا اعتمر عمره الفريضه ورجع الى اهله ثم اراد ان يرجع الى اهله
كان لها ميقات كميقات الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلاله على الوجوب وكذلك الحج
التطوع له ميقات كميقات الواجب وانما ادعى دعوى عاريه من البرهان ومع ذلك فانه مستقص لانه
لو قرن حجه فريضه مع عمره تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان جميعا لوجب الدم قوله
عز وجل فان احصرتم فما استيسر من الهدي قال الكسائي وابو عبيده واكثر اهل اللغه الاحصار
المنع بالمرض او ذهاب النفقه والحصر حصر العدو ويقال احصره المرض وحصره العدو وحكي عن الفرا
انه اجاز كل واحد منهما مكان الاخر وانكره ابو العباس المبرد والزجاج وقالا انهما مختلفان في المعنى
ولا يقال في المرض حصره ولا في العدو احصره قالا وانما هذا كقولهم حبسه اذا جعله في الحبس واحبسه
اي عرضه للحبس وقتله اوقع به القتل واقتله عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر واقبره عرضه للدفن في القبر
فكذلك حصره حبسه واحصره عرضه للحصر وروى ابن ابي نجيح عن عطا عن ابن عباس ان الحصر يختص
بالعدو وان المرض لا يسمى حصرا وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من اهل اللغه في معنى الاسم
ومن الناس من يظن ان هذا يدل من قوله على ان المريض لا يجوز له ان يحل ولا يكون محصرا وليس في
ذلك دلاله على ما ظن لانه انما اخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فاعلم ان اسم الاحصار يختص
بالمرض والحصر يختص بالعدو وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلثه انحا روي عن ابن مسعود وابن
عباس العدو والمرض سوا وعطا ومجاهد وقتاده اذا كان في الحرم وهو قول ابي حنيفه وابي يوسف وزفر
ومحمد والثوري والثاني قول ابن عمر ان المريض لا يحل ولا يكون محصرا الا بالعدو وهو قول مالك والليث
والشافعي والثالث قول ابن الزبير وعروه بن الزبير ان المرض والعدو سوا ولا يحل الا بالطواف بالبيت
ولا نعلم لهما موافقا من فقها الامصار قال ابو بكر ولما ثبت بما قدمنا من قول اهل اللغه ان اسم
الاحصار يختص بالمرض وقال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وجب ان يكون اللفظ

مستعملا

مستعملا فيما هو حقيقه وهو المرض ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى فان قيل فقد حكي عن الفرا انه اجاز
فيها لفظ الاحصار قيل له لو صح ذلك كانت دلاله الايه قايمه في اباحته في المرض لانه لم يدفع وقوع
الاسم على المرض وانما اجازه في العدو فلو وقع الاسم على الامرين لكان عموما فيهما موجبا للحكم في المريض
والمحصور بالعدو جميعا فان قال قايل لم تختلف الروايه لم يختلف الرواه ان هذه الايه نزلت في شان
الحديبيه وكان النبي عليه السلام واصحابه ممنوعين بالعدو فامرهم الله بهذه الايه بالاحلال من الاحرام
فدل على ان المراد بالايه هو العدو قيل له لما كان سبب نزول الايه هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر
وهو يختص بالعدو الى الاحصار الذي يختص بالمرض دل ذلك على انه اراد افاده الحكم في المرض ليستعمل
اللفظ على ظاهره ولما امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال وحل هو دل على انه قد اراد حصر العدو
من طريق المعنى لا من جهه اللفظ فكان نزول الايه مفيدا للحكم في الامرين ولو كان مراد الله تعالى
تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظا يخصه به دون غيره ومع ذلك فلو كانا اسما لمعنيين
لم يكن نزوله على سبب موجبا للاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب
ويدل عليه من جهه السنه ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج
الصواف قال حدثني يحيى بن ابي كثير عن عكرمه قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصاري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال يحيى فسالت عكرمه وابا هريره فقالا
صدق ومعنى قوله فقد حل انه قد جاز له ان يحل كما يقال حلت المراه للازواج يعني جاز لها ان تتزوج
وقال قايل روى حماد وابن زيد عن ايوب عن عكرمه انه قال في المحصر يبعث الهدي فاذا بلغ
الهدي محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضي الله بالقصاص من عباده ويا خذ منهم العدوان عليه
حج مكان حج واحرام مكان احرام فزعم هذا القايل انه لو كان عند عكرمه هذا الحديث لما كان يبعث
بهدي ولقال يحل كما روي في الخبر وهذا القايل انما غلط حين ظن ان المعنى في قوله حل وقوع الاحلال
بنفس الاحصار وليس هو كما ظن وانما معناه انه جاز له ان يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم
حلت المراه للازواج يريدون به قد جاز لها ان تحل بالتزوج ويدل عليه من جهه النظر ان المحصر بالعدو لما
جاز له الاحلال لتعذر وصوله الى البيت وكان ذلك موجودا في المرض وجب ان يكون بمنزلته
في حكمه الا ترى انه متى لم يتعذر وصوله الى البيت مع العدو لم يجز له ان يحل فدل ذلك على ان

المعنى فيه تعذر وصوله الى البيت ويدل على ذلك موافقة مخالفينا ايانا على ان المراة اذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الاحرام جاز لها الاحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس في دين او غيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان في حكم المحصر وكذلك المريض ويدل عليه ان ساير الفروض لا يختلف حكمها في كون المنع لعدو او مرض الا ترى ان الخايف جايز له فعل الصلاة بالايما او قاعدا اذا تعذر عليه فعلها قايما كما يجوز ذلك للمريض وكذلك المضي في الاحرام الواجب ان لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك او لخوف عدو وكذلك هذا في ترك استقبال القبلة اذا كان خايفا او مريضا وكذلك من عدم الما او كان مريضا ومن لا يجد ما يحمله به للجهاد ومن كان مريضا لم يختلف حكم الاعذار في سقوط الفرض كذلك ينبغي ان لا يختلف حكمها في باب سقوط فرض المضي على الاحرام وجواز الاحلال منه والمعنى في الجميع تعذر الفعل فان قال قايل لما قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي ثم عقب ذلك بقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام دل ذلك من وجهين على ان المرض غير مراد بذكر الاحصار لانه لو كان كذلك لما استانف له ذكرا مع كونه داخلا في اول الخطاب والوجه الاخر انه لو كان مرادا به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن يحتاج الى فدية قيل له لما قال الله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله منعه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت بلوغ الهدي محله وهو ذبحه في الحرم فابان عن حكم المريض قبل بلوغ محله واباح له حلق الراس مع وجوب ايجاب الفدية فاذ وجه اخر وهو انه ليس كل مرض يمنع الوصول الى البيت الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة ايوذيك هوام راسك قال نعم فانزل الله الاية ولم تكن هوام راسه مانعة من الوصول الى البيت فرخص الله له في الحلق وامره بالفدية وكذلك المرض المذكور في الاية جايز ان يكون المرض الذي ليس معه احصار والله تعالى انما جعل المرض احصارا اذا منع الوصول الى البيت فليس في ذكره حكم المريض بما وصفت ما يمنع كون المرض احصارا ووجه اخر وهو قوله فمن كان منكم مريضا يجوز ان يكون عايدا الى اول الخطاب كما عاد اليه حكم الاحصار وهو قوله واتموا الحج والعمرة لله ثم عطف عليه قوله فان احصرتم فبين حكمهم ثم عقبه بقوله فمن كان منكم مريضا يعني ايها المحرمون بالحج او العمرة فبين حكمهم اذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس

اذا في قوله فمن كان منكم مريضا دلالة على ان المرض لا يكون احصارا فان قال قايل لما قال في سياق الاية فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج دل على ان مراده العدو والخوف لان الامن بعقب الخوف قيل له وما الذي يمنع ان يكون المراد الامن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصا بالعدو دون المرض والخوف والامن موجودان فيهما وقد روي عن عروة بن الزبير في قوله فاذا امنتم يعني اذا امنت من كسرك ووجعك فعليك ان تاتي البيت فان قال الفرق بين العدو والمرض ان المحصر بعدو ان لم يمكنه ان يتقدم امكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله في التقدم والرجوع قيل له فهذا احرى ان يكون محصرا لتعذر الامرين عليه فهو اعذر ممن يمكنه الرجوع وان تعذر عليه المضي للخوف ويقال له ما تقول في المحصر بالعدو اذا كان محيطا به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم اليس جايز له الاحلال بلا خلاف بين الفقها فقد اسقطت عليك في الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعي في المحرمة اذا منعها زوجها والمحبوس انهما محصران وجايز لهما الاحلال وحال التقدم والرجوع لهما سوا لانهما ممنوعان من الامرين وزعم الشافعي ان الفرق بين المريض والخايف ان الله تعالى قد اباح للخايف في القتال ان يتحيز الى فئة فينتقل بذلك من الخوف الى الامن فيقال له وكذلك قد اباح للمريض ترك القتال راسا بقوله ليس على الضعفا ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج فكانت رخصة المريض اوسع من رخصة الخايف لان الخايف غير معذور في ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وانما عذر الخايف ان يتحيز الى فئة ولم يعذر في ترك القتال راسا فالمريض اولى بالعذر في الاحلال من احرامه وقال الشافعي فلما قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ثم قال في شان المحصر الخايف ما قال وجب ان يزول فرض تمام الحج والعمرة الا عن الخايف فيقال له الذي قال واتموا الحج والعمرة لله هو الذي قال فان احصرتم وهو عموم في الخايف وغيره فلا يخرج منه شي الا بدلالة فما الدلالة على تخصيصه بالخايف دون غيره وقد نقضت ذلك باحلالك للمراة الاحلال اذا منعها زوجها ولتست بخايفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل وقال المزني جعل الاحلال رخصة للخايف من العدو ولا نشبه به غيره كما جعل المسح على الخفين خاصا لا نشبه به القفازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبغي ان لا يقاس عليه شي من الرخص فاذا رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الاستنجا بالاحجار وجب ان لا نشبه به غيره في جواز الاستنجا

بالحرق والمشي ولما كان حلق الراس من اذى يخصه وجب ان لا يشبه به الاذى في البدن في اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالخائف المحبوس والمراة اذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا متفق على اله فصل قال ابو بكر والاحصار من الحج والعمرة سوا وحكي عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب الى ان العمرة غير موقتة وانه لا يخشى الفوات وقد تواترت الاخبار بان النبي عليه السلام كان محرما بالعمرة عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاها في العام القابل في ذي القعدة وسميت عمرة القضا وقال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ثم قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي وذلك حكم عائد اليهما جميعا وغير جائز الاقتصار على احدهما دون الاخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة وقوله عز وجل فما استيسر من الهدي قال ابو بكر قد اختلف السلف في ذلك فروي عن ابن عمر وعائشة انهما قالا لا يكون الهدي الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقها الامصار فيه فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد وملك والشافعي الهدي من الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال اصحابنا والشافعي البدن من الابل والبقر واختلفوا في السن فقال اصحابنا والشافعي لا يجزي في الهدي من الابل والبقر والغنم الا الثني فصاعدا الا الجذع من الضان فانه يجزي وقال ملك لا يجزي من الهدي الا الثني فصاعدا وقال الاوزاعي يهدي الذكور من الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزي كل واحد منهما عن سبعة قال ابو بكر الهدي اسم لما يهدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجائز ان يسمى به ما يتصدق به الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي صلى الله عليه وسلم المبكر الى الجمعة كالمهدي بدنة ثم الذي يليه كالمهدي بقرة ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي يليه كالمهدي بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هديا وان لم يرد به اهداه الى البيت وانما اراد به الصدقة واخراجها مخرج القربة ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لله علي ان اهدي ثوبي هذا او داري هذه ان عليه ان يتصدق به وقد اتفق الفقها على ان ما عدا هذه الاصناف الثلثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدي المراد بقوله فما استيسر من الهدي واختلفوا فيما اريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الاية يقتضي دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا في معنى قوله هديا بالغ الكعبة ان

الشاه

الشاة منه وانه يكون هديا في جزا الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اهدى غنما مرة وروى الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال كان فيما اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غنم مقلدة فان قال قائل الرواية عن عائشة في هدي الغنم لا يصح لان القسم قد روي عنها انها كانت لا ترى الغنم مما استيسر من الهدي قيل له انما معناه انه لا يصير محرما بها وان هدي الابل والبقر يوجب الاحرام اذا اراده وقلدها واما اعتبار الثني فلما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة ابي بردة بن نيار حين ضحى قبل الصلاة فامره النبي عليه السلام باعادتها فقال عندي جذعة من المعز خير من شاتي لحم فقال تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك فمنع الجذع في الاضحية والهدي مثلها لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع من الضان لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بان يضحى بالجذع من الضان اذا فرط له ستة اشهر وقد بينا ذلك في شرح المختصر وقد اختلفوا في جواز شرك في دم في الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعي تجزي البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال ملك يجوز ذلك في التطوع ولا يجوز في الواجب وروى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لانها كانت عن احصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة في التطوع كان الواجب مثله لانهما لا يختلفان في الجواز في سائر الوجوه ويدل عليه قوله تعالى فما استيسر من الهدي يقتضي ظاهرها التبعيض فواجب ان يجزي بعض الهدي لحول الظاهر ٥

باب المحصر يذبح عن الهدي

قال الله عز وجل ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله واختلف السلف في المحل ما هو فقال عبد الله ابن مسعود وابن عباس وعطا وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول اصحابنا والثوري وقال ملك والشافعي محله الموضع الذي احصر فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الاول ان المحل اسم لشيين يحتمل ان يراد به الوقت ويحتمل ان يراد به المكان الا ترى ان محل الدين هو وقته الذي يجب المطالبة به وقال النبي صلى الله عليه وسلم لضباعة بنت الزبير اشترطي في الحج وقولي محلي حيث حبستني فجعل المحل في هذا الموضع اسما للمكان فلما كان محتملا للامرين ولم يكن هدي الاحصار في العمرة موقتا عند الجميع وهو لا محالة مراد بالاية وجب ان يكون مراده المكان فاقتضى ذلك

ان لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الاحصار لانه لو كان موضع الاحصار محلا للهدي لكان بالغا محله بوقوع
الاحصار ولادى ذلك الى بطلان الغاية المذكورة في الاية فدل ذلك على ان المراد بالمحل هو الحرم لان
كل من لا يجعل موضع الاحصار محلا للهدي فانما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدي موضع الاحصار
ابطل فايدة الاية واسقط معناها ومن جهة اخرى وهو ان قوله واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم
الى قوله لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق ودلالته على صحة قولنا في المحل من وجهين
احدهما عمومه في ساير الهدايا والاخر ما فيه من بيان معنى المحل الذي اجمل ذكره في قوله حتى يبلغ الهدي
محله فاذا كان الله تعالى قد جعل المحل البيت العتيق فغير جايز لاحد ان يجعل المحل غيره ويدل عليه قوله
تعالى في جزا الصيد هديا بالغ الكعبة فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدي فلا يجوز شي منه دون
وجوده فيه كما انه لما قال في الظهار وفي القتل فصيام شهرين متتابعين فقيدهما بفعل التتابع لم يجز
فعلهما الا على هذا الوجه وكذلك قوله فتحرير رقبة مومنة لا يجوز الا على الصفة المشروطة ولذلك
قال اصحابنا في ساير الهدايا التي تذبح انها لا تجزي الا في الحرم ويدل عليه ايضا قوله في سياق الاية
الخطاب بعد ذكر الاحصار فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك فاوجب على المحصر دما ونهاه عن الحلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه في الحل جايز الذبح
صاحب الاذى هديه عن الاحصار وحل به واستغنى عن فدية الاذى فدل ذلك على ان الحل ليس
بمحل للهدي فان قيل هذا فيمن لا يجد هدي الاحصار قيل له لا يجوز ان يكون ذلك خطابا لمن لا يجد
الدم لانه خيره من الصيام والنسك والصدقة ولا يكون مخيرا بين الاشيا الثلثة الا وهو
واجد لها لانه لا جايز وقوع التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد فثبت بذلك ان محل الهدي هو
الحرم دون محل الاحصار ومن جهة النظر لما اتفقوا على جزا الصيد ان محله الحرم وانه لا يجزي في
غيره وجب ان يكون كذلك كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام
فان قال قايل قال الله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان
يبلغ محله وذلك في شان الحديبية وفيه دلالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه نحروا هديهم
في غير الحرم لولا ذلك لكان بالغا محله قيل له هذا من ادل شي على ان محله الحرم لانه لو كان موضع
الاحصار هو الحل محلا للهدي لما قال والهدي معكوفا ان يبلغ محله فلما اخبر عن منعهم الهدي

ع

عن بلوغ محله دل ذلك على ان الحل ليس بمحل له وهذا يصلح ان يكون ابتدا دليل في المسلة فان قيل فان
لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ذبحوا الهدي في الحل فما معنى قوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله
قيل له لما حصل ادنى منع جاز ان يقال انهم منعوا وليس يقتضي ذلك ان يكون ابدا ممنوعا الا ترى
ان رجلا لو منع رجلا حقه جاز ان يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضي ذلك ان يكون ابدا
محبوسا فلما كان المشركون قد منعوا الهدي بديا من الوصول الى الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم بانهم منعوا
الهدي من بلوغ المحل وان اطلقوا بعد ذلك الا ترى انه قد وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد
الحرام وان كانوا قد اطلقوا لهم بعد ذلك الوصول اليه في العام القابل وقال الله عز وجل لو
يا ابانا منع منا الكيل وانما منعوه في وقت واطلقوه في وقت اخر فكذلك منعوا الهدي بديا ثم لما وقع
الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم اطلقوه حتى ذبحه في الحرم وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم ساق
البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال تعالى والهدي معكوفا ان يبلغ محله
لقصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة
او بمنى فلما منع ذلك اطلق فيه ما وصف وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم ان الحديبية بعضها
في الحل وبعضها من الحرم وان مضرب النبي صلى الله عليه وسلم كان في الحل ومصلاه في الحرم فاذا امكنه
ان يصلي في الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكنا فيه وقد روي ان ناجية بن جندب الاسلمي قال للنبي صلى
الله عليه وسلم ابعث معي بالهدي حتى احبسه في الشعاب والاودية فاذبحها بمكة ففعل وجايز ان
يكون بعث معه بعضه ونحر هو البعض في الحرم ٥

باب ـــــــــــ٦٨ــــــــــ وقت ذبح هدي الاحصار

قال الله تعالى فما استيسر من الهدي ولم يختلف اهل العلم ممن اباح الاحلال بالهدي ان ذبح هدي
العمرة غير موقت وانه له ان يذبحه متى شا ويحل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه محصرين
بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك في ذي القعدة واختلفوا في هدي الاحصار
في الحج فقال ابو حنيفة ومالك والشافعي له ان يذبحه متى شا ويحل قبل يوم النحر وقال الثوري وابو
يوسف ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر فظاهر قوله فما استيسر من الهدي يقتضي جوازه غير موقت وفي
اثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جايز الا بدليل فان قيل لما قال تعالى ولا تحلقوا روسكم

حتى يبلغ الهدي محله والمحل اسم يقع على الوقت وجب ان يكون موقتا قيل له قد بينا ان المحل اسم للموضع
وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المكان مراد بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح
جاز بظاهر الاية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه لان اكثر احواله ان يكون الاسم لمعنيين ولما
جميعا فواجب ان يجزي بايهما وجد لانه جعل بلوغ المحل غاية للاحرام وقد وجد بذبحه في الحرم ولما
قال والهدي معكوفا ان يبلغ محله وكان هنا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بعينها حتى يبلغ
الهدي محله وجب ان يكون هو المحل المذكور في الاية الاخرى وهو الحرم ومما يدل على انه غير
موقت ان قوله عز وجل فان احصرتم فما استيسر من الهدي عايد الى الحج والعمرة المبدو بذكرهما
في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله والهدي المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم
يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق ويدل عليه ايضا قوله تعالى حتى يبلغ
الهدي محله والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه
في الحرم اي وقت شاء في العمرة فكذلك هو الحج وايضا لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يجز ان يكون مقيدا
للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز ان يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت
وفي بعضه المكان كما لا يجوز ان تريد بقوله السارق والسارقة في بعضهم سارق العشرة وفي بعضهم
سارق ربع دينار ويدل ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه
وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له ان يحل اذ لا خلاف انه لا يحل له بالكسر
والعرج ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اشترطي وقولي ان محلي
حيث حبستني ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا يسقط بالشرط
ثم لم يوقت محل ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على ان العمرة التي يحل بها عند الفوات لا وقت
لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب ان يكون غير موقت لانه يقع به احلال
على وجه الفسخ كعمرة الفوات قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم هو نهي عن حلق الراس في الاحرام للحاج
والمعتمر جميعا لانه معطوف على قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد اقتضى حظر حلق بعضنا راس بعض
وحلق كل واحد راس نفسه لاجمال اللفظ للامرين كقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اقتضى النهي
عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق راس غيره ومتى فعله

لزمه

لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لانه عموم في كل من عليه هدي وحلق
في وقت واحد فيجب فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دما لمواقعته المحظور في تقديم الحلق على الهدي
وقد اختلف في المحصر هل عليه حلق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد ليس عليه حلق وقال ابو يوسف
في احدى الروايتين يحلق فان لم يحلق فلا شيء عليه وروي عنه انه لا بد من الحلق ولم يختلفوا في المراة
تحرم تطوعا بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج وللمولى ان يحلاهما بغير
حلق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما ادنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان
الحلق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك احلالهما ان يحلهما بغير حلق
ولو كان الحلق واجبا وهو ممكن لكان عليه ان يحل العبد بالحلق والمراة بالتقصير وايضا فالحلق
انما ثبت نسكا مرتبا على قضاء المناسك ولم يثبت على غير هذا الوجه فغير جائز اثباته نسكا الا عند
قيام الدلالة اذ قد بينا ان الحلق في الاصل ليس بنسك وتقاس بهذه العلة على العبد والمراة
بغير حلق ولا تقصير اذ لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب ان يجوز لسائر المحصرين
الاحلال بغير حلق لهذه العلة ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة حين امرها
برفض العمرة قبل استيعاب افعالها انقضي راسك وامتشطي ودعي العمرة واغتسلي واهلي بالحج فلم
يامرها بالحلق ولا التقصير حين لم تستوعب افعال العمرة فدل ذلك على ان من جاز له الاحلال من
احرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الاحلال بالحلق وفيه دليل على ان الحلق مرتب على قضاء المناسك
كترتيب سائر افعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بانه لما سقط عنه سائر المناسك
سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين احدهما ان يكون مراده المعنى الذي ذكرنا ان الحلق مرتب
على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك ان يريد به انه لما كان الحلق
اذا وجب في الاحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب ان يسقط عنه الحلق فان
قال قايل انما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله قيل له هذا غلط
لان المحصر لو امكنه الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار ولم يمكنه الوصول الى البيت ولا الوقوف بعرفة
لما لزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمي الجمار مع امكانهما لانهما مرتبان على مناسك قبلهما كذلك لما كان
الحلق مرتبا على افعال اخر لم يكن فعله قبلها نسكا وقد سقط بما ذكرنا اعتراض السايل الوجود فيه

مناسك يمكنه فعلها ومع ذلك عند كونه محصرا فان احتج محتج لابي يوسف بقوله ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب ان يكون حكم ما بعد الغاية بضد ما قبلها
فيكون تقديره ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فاذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضي وجوب الحلق
قيل له هذا غلط لان الاباحة هي ضد الحظر كما ان الايجاب ضده فليست في صرفه الى الضد من الايجاب
باولى من صرفه الى الاباحة وايضا فان ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الايجاب
وانما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلته قبل الاحرام فان شاء
حلق وان شاء ترك الا ترى ان زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد لم يقتض ايجاب البيع
ولا ايجاب الاصطياد وانما اقتضى اباحتهما واحتج لابي يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله
المحلقين ثلثا ودعا للمقصرين مرة وذلك في عمرة الحديبية عند الاحصار فدل ذلك على انه نسك واذا
كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب ان اصحاب النبي عليه السلم
اشتد عليهم الحلق والاحلال قبل الطواف بالبيت فلما امرهم النبي عليه السلام بالاحلال توقفوا
رجاء ان يمكنهم الوصول واعاد عليهم القول ثم ان النبي عليه السلام بدا فنحر هديه وحلق راسه
فلما راوه كذلك حلق بعضهم وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبادرتهم في متابعة النبي عليه السلام ومسارعتهم
الى الامر ولما قيل لرسول الله دعوت للمحلقين ثلثا وللمقصرين مرة فقال انهم لم يشكوا
ومعنى ذلك انهم لم يشكوا في ان الحلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم ما لم
يستحقه الاخرون فان قيل فكيف ما جرى الامر فقد امرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالحلق
وامره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على انه نسك وما ذكرته من
ان القوم كرهوا الحلق قبل الوصول الى البيت وان النبي صلى الله عليه وسلم امرهم به ليس بناف
وجه الدلالة منه على كونه نسكا فانه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة
الحديبية فقالا فيه فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا وانحروا وذكر في بعض الاخبار
الحلق فيشتمل اللفظين فقوله ما حل به من شيء فهو حلال لقول النبي عليه السلام احلوا وقوله
احلقوا المقصد به الاحلال لا نسبه بالحلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم وائتمارهم
لامر النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحلق افضل من التقصير لجرهم وانتها بهم في متابعة امره عليه السلم

باب ما يجب على المحصر بعد الاحلال من الحج بالهدي

قال الله تعالى بما ذكر في شان المحصر فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي واختلف السلف
وفقهاء الامصار في المحصر بالحج اذا احل بالهدي فروى شعبة عن حماد عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن
مسعود قالا عليه عمرة وحجة فان حج من عامه في اشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وان لم يحجها في اشهر
الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وابراهيم وسالم والقسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا
وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص افتاخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة
بعمرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وانما اوجب ابو حنيفة عليه حجة وعمرة اذا احل بالدم ثم لم
يحج من عامه ذلك ولو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فلحق بالحج وحج من
عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لان هذه العمرة انما هي التي تلزم بالفوات لان من فاته الحج فعليه ان يتحلل
بعمل عمرة فلما حصل حجه فاتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذي عليه في الاحصار انما هو للاحلال
ولا يقوم مقام العمرة التي تلزم بالفوات وذلك انه ليس في الاصول عمرة يقوم مقامها دم الا
ترى ان من نذر عمرة لم ينب عنها دم لا في حال العذر ولا في حال الامكان وكذلك من يحل العمرة
فريضة لا يجعل الدم نائبا عنها بحال فلما كان الفوات قد الزمه عمل عمرة لم يجز ان ينوب عنها دم وثبت
بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب ويدل على ذلك ان العمرة التي تلزم بالفوات غير جائز فعلها
قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به قبل الفوات باتفاق
منا ومن مخالفينا فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك
والشافعي ان يجعلا دم الاحصار قائما مقام العمرة الواجبة بالفوات لانهما يقولان ان الذي
تفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدي فهدي الاحصار عندهما هو الهدي الذي يلزم بالفوات
فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد الفوات فان قال قائل فاستحسن صوم ثلثة ايام
ايام المتعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدي والهدي نفسه لا يجوز ذبحه
قبل يوم النحر قيل له انما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض
الصوم على وقت ذبح الهدي ولم يوجد للمحصر سبب للزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر
يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يكن الدم قائما مقام العمرة التي تلزم بالفوات ويدل

على ان الدم غير قايم مقام العمرة التي يلزم بالفوات انه يلزم المتمتع وهو لا يخشى الفوات لانها
غير موقتة فدل ذلك على ان هذا الدم غير متعلق بالفوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة
انه لم يختلف فيه حكم ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته في لزوم الدم فان قيل في حديث الحجاج بن عمرو
الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه حج من قابل
ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضا الحج قيل له ولم يذكر دما
ومع ذلك فلا يجوز له ان يحل الا بدم وانما اراد عليه السلام الاخبار عن الاحصار بالمرض ووجوب
قضا ما يحل منه وقد ذهب عبد الله بن مسعود وابن عباس في رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر
حكم المحصر فمن تمتع بالعمرة الى الحج اراد به العمرة التي يلزم بالاحلال من الحج اذا جمعها الى الحج الذي
احل منه في اشهر الحج فعليه الهدي وقد روي عن ابن عباس قول اخر في المحصر وهو ما رواه عبد
الرزاق قال نا الثوري عن ابن ابي نجيح عن عطا ومجاهد عن ابن عباس قال الحبس حبس العدو
فان حبس وليس معه هدي حل مكانه فان كان معه هدي حل به ولم يحل حتى ينحر الهدي وليس
عليه حجة ولا عمرة وقد روي عن عطا انكار ذلك على رواية رواه محمد بن بكر قال انا ابن جريج عن
عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدي حسبت انه قال ولا حج ولا
عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطا قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدي
ولا قضا احصاره قال لا وانكره وهذه رواية لعمري منكرة بخلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل
المتواتر عن الرسول قال الله عز وجل فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله وقوله فما استيسر من الهدي على احد وجهين احدهما فعليه ما استيسر من
الهدي والاخر فليهد ما استيسر من الهدي فاقتضى ذلك ايجاب الهدي على المحصر متى اراد الاحلال
ثم عقبه بقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فكيف يسوغ لقايل ان يقول جايز له الاحلال
بغير هدي مع ورود النص بايجابه ومع نقل احصار النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية وامره اياهم
بالذبح والاحلال واختلف الفقها في المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا
والشافعي عليه ان يحل بعمرة ولا يجوز له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك بن انس يجوز له ان
يقيم حراما حتى يحج في السنة الثانية قال وان شا حل بعمل عمرة والدليل على انه غير جايز له ان يفعل

بذلك الاحرام الاول بعد الفوات اتفاق الجميع على ان له ان يحلل بعمل عمرة فلولا ان احرامه
قد صار بحيث لا يفعل به الحج لما جاز له التحلل منه الا ترى انه غير جايز له ان يحلل منه في السنة
الاولى حين امكن فعل الحج به وفي ذلك دليل على ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حج وايضا
فان فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فعلمنا حين جاز له الاحلال ان موجبه
في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو امكنه عمل الحج لجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخا للحجة
مع امكان فعله وهذا لم يكن قط الا في السنة التي حج فيها النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول
عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النسا
ومتعة الحج وانما اراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي صلى الله عليه وسلم به اصحابه في حجة الوداع واختلفوا
ايضا فيمن احصر وهو محرم بحج تطوع او بعمرة تطوع فقال اصحابنا عليه القضا سوا كان الاحصار
بمرض او عدو واذا احل منهما بالهدي واما مالك والشافعي فلا يريان الاحصار بالمرض ويقولان ان
احصر بعدو فحل فلا قضا عليه في الحج ولا العمرة والدليل على وجوب القضا قول الله تعالى واتموا
الحج والعمرة لله وذلك يقتضي الايجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام
والنذر فيلزمه القضا بالخروج منه قبل اتمامه سوا كان معذورا فيه او غير معذور لان ما قد وجب
لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضا بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار ويدل عليه من
جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه
الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع وايضا فان من ترك موجبات الاحرام لا يختلف
فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حالق راسه من اذى
ولم يخله من ايجاب فدية سوا كان ذلك في احرام فريضة او تطوع فكذلك ينبغي ان يكون حكم
المحصر بحجة فرض او نفل في وجوب القضا وواجب ايضا ان يستوي حكم افساده اياه بالجماع وخروجه
منه باحصار كما لم يحل من ايجاب كفارة في الجنايات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره ويدل
على وجوب القضا على المحصر وان كان معذورا اتفاق الجميع على ان على المريض القضا اذا فاته الحج
وان كان معذورا في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استوا حكم
المعذور وغير المعذور ما لزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب ان لا يسقط

عنه القضا ويدل عليه ايضا قصة عايشة حين حاضت وهي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انقضي راسك وامتشطي واهلي بالحج ودعي العمرة ثم لما فرغت من الحج امر عبد الرحمن بن ابي بكر فاعمرها من التنعيم فقال هذه مكان عمرتك فامرها بقضا ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك على ان المعذور في خروجه من الاحرام لا يسقط عنه القضا ويدل عليه ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر هو واصحابه بالحديبية وكانوا محرمين قضوها في العام القابل وسميت عمرة القضا ولو لم يكن لزمت بالدخول ووجب القضا لما سميت عمرة القضا وكانت تكون حينئذ عمرة مبتداة وفي ذلك دليل على لزوم القضا بالاحلال ٥

باب المحصر لا يجد هديا ٧٠

قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي واختلف اهل العلم في المحصر لا يجد هديا فقال اصحابنا لا يحل حتى يجد هديا فيذبح عنه وقال عطا يصوم عشرة ايام ويحل كالمتمتع اذا لم يجد هديا وللشافعي فيها قولان احدهما انه لا يحل ابدا الا بهدي والاخر اذا لم يقدر على شي احل واهراق دما اذا قدر عليه وقيل اذا لم يقدر اجزاه وعليه الطعام او صيام ان لم يجد ولم يقدر قال ابو بكر واحتج محمد لذلك بان هدي المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدي او صيام ان لم يجد هديا والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه اخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكورا للمحصر لم يجز لنا اثبات شي غيره قياسا لان ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز اثبات الكفارة قياسا وايضا فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن ابيح له الحلق قبل بلوغ الهدي محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس ٥

باب احصار اهل مكة ٧١

قال ابو بكر روي عن عروة بن الزبير والزهري انهما قالا ليس على اهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال اصحابنا اذا امكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لا يخلو من ان يكون محرما بعمرة او بحج فان كان معتمرا فالعمرة انما هي الطواف والسعي وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجا فله ان يؤخر الخروج الى عرفات الى اخر وقته لو لم يكن محصرا فاذا فات الوقوف فقد فات الحج وعليه ان يحل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصرا ٥

باب المحرم تصيبه اذى في راسه او مرض ٧٢

قال الله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه الى اخر الاية يعني والله اعلم فمن كان منكم مريضا من المحرمين محصرين او غير محصرين فاصابه مرض او اذى في راسه ففدية من صيام فدل ذلك على ان المحصر لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدي محله وانه اذا كان مريضا او به اذى من راسه فحلق فعليه الفدية وان كان غير محصر فهو في حكم المحصر الذي لم يبلغ هديه محله فدل ذلك على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين في ان كل واحد منهم لا يجوز له الحلق في الاحرام الا على الشرط المذكور وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا عني المرض الذي يحتاج فيه الى لبس او شي يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الاذى ويفدي وكذلك قوله او به اذى من راسه انما هو على اذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق او تغطية فاما ان كان مريضا او اذى في راسه لا يحتاج فيه الى حلق ولا الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام فهو في هذه الحال بمنزلة الصحيح في حظر ما يحظره الاحرام وقد روي في اخبار مستفيضة عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر به في عام الحديبية والقمل يتناثر على وجهه فقال ايؤذيك هوام راسك فقلت نعم فامره بالفدية فكان كثرة القمل من الاذى المراد بالاية ولو كان به قروح في راسه او جراح فاحتاج الى شده او تغطيته كان كذلك حكمه في جواز الفدية وكذلك ساير الامراض التي تصيبه ويحتاج معها الى لبس الثياب جاز له ان يستبيح ذلك ويفتدي لان الله تعالى لم يخصص شيا من ذلك فهو عام في الكل فان قال قايل قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه معناه فحلق ففدية من صيام قيل له الحلق غير مذكور وان كان مرادا وكذلك اللبس وتغطية الراس كل ذلك غير مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة ما يحظره الاحرام للعذر وكذلك لو لم يكن مريضا وكان به اذى في بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان في حكم الراس في باب الفدية اذ كان المعنى معقولا في الجميع وهو استباحة ما يحظره الاحرام في حال العذر واما قوله تعالى ففدية من صيام فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صيام ثلثة ايام في حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقها الامصار الا شي يروى عن الحسن وعكرمة ان الصيام عشرة ايام كصيام المتعة واما الصدقة فانه روي في مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة في الظاهر فمنها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن سهل ابو ايوب قال حدثنا سهل محمد قال حدثنا ابن ابي زايدة

عن ابيه قال حدثني عبد الرحمن الاصبهاني عن عبد الله بن معقل ان كعب بن عجرة حدثه انه خرج مع النبي
صلى الله عليه وسلم محرما فقمل راسه ولحيته فبلغ ذلك النبي عليه السلام فدعا حلاقا فحلق راسه وقال
هل تجد نسكا قال ما اقدر عليه فامره ان يصوم ثلثه ايام او يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا وانزل
الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك للمسلمين عامه وروى ابو صالح عن ابي مريم عن مجاهد عن كعب
ابن عجرة مثل ذلك وروى داود بن ابي هند عن عامر عن كعب بن عجرة وقال فيه تصدق بثلثة اصع من
تمر على ستة مساكين صاع وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن الحسين احمد قال حدثنا عبد العزيز
ابن داود قال حدثنا حماد بن سلمة عن داود بن ابي هند عن الشعبي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له انسك نسكه او صم ثلثة ايام او اطعم ثلثه اصع من طعام لستة مساكين
فذكر في الخبر الاول ثلثة اصع من تمر على ستة مساكين وفي خبر ستة اصع وهذا اولى لان فيه زياده
ثم قوله ثلثه اصع من طعام على ستة مساكين ينبغي ان يكون المراد به الحنطه لان هذا ظاهره والمعتاد
المتعارف منه فحصل من ذلك ان يكون من التمر ستة اصع ومن الحنطه ثلثة اصع وعدد المساكين الذين
يتصدق عليهم ستة بلا خلاف واما النسك فان في اخبار كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان
ينسك نسيكه وفي بعضها شاه ولا خلاف بين الفقها ان ادناه شاه وان شا جعله بعيرا او بقره ولا خلاف
انه مخير بين هذه الاشيا الثلثة يبدي بايها شا وذلك بمقتضى الايه وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه ففديه من صيام او صدقة او نسك واو للتخيير هنا حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة
على غير هذا في الاباحات وقد بيناه في مواضع واختلف الفقها في موضع الفديه من الدم والصدقة مع اتفاقهم
على ان الصوم غير مخصوص بموضع فان له ان يصوم في اي موضع شا فقال ابو حنيفه وابو يوسف ومحمد
وزفر الدم بمكه والصيام والصدقة حيث شا وقال مالك ابن الدم والاطعام والصيام حيث شا
وقال الشافعي الصدقة والدم بمكه والصيام حيث شا وظاهر قوله تعالى ففديه من صيام او صدقة او
نسك يقتضي اطلاقها حيث شا المفتدي غير مخصوص بموضع ولو لم يكن في غيرها من الاي دلاله على
تخصيصه بالحرم وهو قوله ولكم فيها منافع الى اجل مسمى يعني الانعام التي تقدم ذكرها ثم قال ثم محلها
الى البيت العتيق وذلك عام في ساير الانعام التي تهدى الى البيت فوجب بعموم هذه الايه ان كل
هدي متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزي في غيره ويدل عليه قوله تعالى هديا بالغ الكعبه وذلك

جزا الصيد فصار بلوغ الكعبه صفه للهدي فلا يجزي دونها وايضا لما كان ذلك ذبحا تعلق وجوبه بالاحرام
وجب ان يكون مخصوصا بالحرم كجزا الصيد وهدي المتعه فان قيل لما قال النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة
او اذبح شاه ولم يشترط له مكانا وجب ان لا يكون مخصوصا بموضع قيل له ان كعب بن عجرة اصابه ذلك وهو
بالحديبيه وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجائز ان يكون ترك ذكر المكان اكتفا بعلم كعب بن عجرة بان ما تعلق
من ذلك بالاحرام فهو مخصوص بالحرم وقد كان اصحاب النبي عليه السلام عالمين قبل ذلك بحكم تعلق الهدايا بالحرم
لما كانوا يرون النبي عليه السلام يسوق البدن الى الحرم لينحرها هناك واما الصدقة والصوم فحيث شا
لان الله تعالى اطلق ذلك غير مقيد ويدل عليه انه ليس في الاصول صدقة مخصوصه بموضع لا يجوز اداوها
في غيره فلما كانت هذه صدقة لم يجز ان يكون مخصوصه بموضع لا يجوز اداوها في غيره لان ذلك مخالف
الاصول خارج عنها فان قال قايل ينبغي ان يكون الصدقة في الحرم لان للمساكين بالحرم فيها حقا كالذبح قيل
له الذبح لم يتعلق جوازه بالحرم لاجل حق المساكين لانه لو ذبحه في الحرم ثم اخرجه منه وتصدق به في غير
الحرم اجزاه ومع ذلك فانه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لو كان حقا لهم لكان لهم المطالبه
به فلما لم يكن لهم المطالبه به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق لله قد لزمه اخراجه الى المساكين على
وجه القربه كالزكاه وساير الصدقات التي لا يختص بموضع دون غيره وايضا لما لم يكن القربه فيه اراقة
الدم وجب ان لا يختص بالحرم كالصيام وقد اختلف السلف في ذلك فروي عن الحسن وعطا وابرهيم قالوا
ما كان من دم فبمكه وما كان من صيام او صدقة فحيث شا وعن مجاهد قال اجعل الفديه حيث شيت
وقال طاوس النسك والصدقة بمكه والصيام حيث شيت وروي ان عليا نحر عن الحسين بعيرا وكان
قد مرض وهو محرم فامر بحلقه ونحر البعير بالسقيا وقسمه على اهل الما وليس في ذلك دلالة على انه راي
جواز الذبح في غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا ٥

باب التمتع بالعمره الى الحج

٧٣

قال الله عز وجل فمن تمتع بالعمره الى الحج فما استيسر من الهدي قال ابو بكر هذا الضرب من التمتع ينتظم
معنيين احدهما الاحلال والتمتع الى النسا والاخر جمع العمره والحج في اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما
وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب في الجاهليه كانت لا تعرف العمره في اشهر الحج وتنكره اشد
الانكار وروي عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك كان عندهم من افجر الفجور ولذلك رجع النبي

عليه السلام حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت في ذلك حدثنا عبد الباقي بن قانع قال نا الحسن
ابن المثنى قال نا عفان قال نا وهيب قال نا عبد الله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون
العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور في الارض ويجعلون المحرم صفرا ويقولون اذا برا الدبر وعفا الاثر
وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج امرهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يحلوا فتعاظم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله فسمعه
الحج بنظم هذين المعنيين واما اشتباه التمتع بالنسا بالاحلال واما الارتفاق بالجمع بين العمرة
والحج في اشهر الحج والاقتصار لهما على سفر واحد بعد ان كانوا لا يستجيزون ذلك في الجاهلية ويفردون
لكل واحد سفرا ويحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الانتفاع بهما بجمعهما في اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما
اذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة يحصل لفاعلهما والمتعة على اربعة اوجه
احدها القارن والمحرم بعمرة في اشهر الحج اذا حج من عامه في سفر واحد لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الاحلال ولكنه يمكث على احرامه حتى يصل الى البيت فيحلل من
حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف في تاويل قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فما استيسر من الهدي فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله تعالى فان احصرتم فما
استيسر من الهدي يعني به الحاج اذا احصر فحل من احرامه بهدي ان عليه قضا عمرة وحجة فان هو
تمتع بهما وجمع بينهما في اشهر الحج ثم عاد الى اهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبد الله بن مسعود
سفران وهدي او هديان وسفر يعني بقوله سفران وهدي ان هذا المحصر ان اعتمر بعد احلاله من
الحج في اشهر الحج ورجع الى اهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدي واحد وهو هدي الاحصار وذلك
لانه فعلهما في سفرين وهديان وسفر يعني اذا لم يرجع بعد العمرة في اشهر الحج الى اهله فعليه هدي
للتمتع والهدي الاول للاحصار فذلك هديان وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن
عطا ان ابن عباس كان يقول لجمع الاية المحصر والمخلى سبيله يعني قوله فمن تمتع بالعمرة الى
الحج قال عطا وانما سميت متعة من اجل انه اعتمر في اشهر الحج ولم تسم المتعة من اجل انه حل الى
النسا فكان مذهب ابن عباس ان الاية قد انتظمت الامرين من المحصرين اذا ارادوا قضا الحج مع
العمرة التي لزمت بالفوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج وكان عند عبد الله

ابن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم المرادين به فيما عاب عمرة
بالفوات وسد الحكم بانه اذا جمعهما مع قصد الحج الفايت في سفر واحد في اشهر الحج فعليه دم وان
فعلهما في سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود في ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس
قال الاية عامة في المحصرين وغيرهم وهي مقيدة في المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومفيدة في غير المحصرين
في جواز التمتع لهم وبيان حكمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الاية في فحواها خاصة في المحصرين فان كان
غير المحصرين اذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم والقارن الذي يعتمر في اشهر الحج ويحج من عامه في سفر واحد
جميعا متمتعان ومعنى احدهما الارتفاق بالجمع بينهما في سفر واحد والاخر حصول فضيلة الجمع
فدل ذلك على ان ذلك افضل من افراد كل واحد منهما في سفر او تفريقهما بان يفعل العمرة في غير اشهر
الحج وقد روي عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المتعة روايات ظاهرها يقتضي الاختلاف في
اباحتها واذا حصلت كان الاختلاف في الافضل لا في الحظر والاباحة من ذلك ممن روي عنه النهي
عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمن بن عفان وابو ذر والضحاك بن قيس حدثنا جعفر بن محمد الواسطي
قال نا جعفر بن محمد بن اليمان المودب قال نا ابو عبيد قال نا ابن ابي مريم عن مالك بن انس عن ابن
شهاب ان محمد بن عبد الله بن الحرث بن نوفل حدثه انه سمع سعد بن ابي وقاص والضحاك بن قيس عام حج
معوية وهما يذاكران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك لا يصنع ذلك الا من جهل امر الله تعالى
قال سعد بيس ما قلت يا ابن اخي فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهى عنه فقال سعد صنعها
رسول الله وصنعناها معه وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن اليمان قال نا
حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت جري بن كليب يقول رايت عثمن نهى عن المتعة وعلي يامر بها فاتيت
عليا فقلت ان بينكما لشرا انت تامر بها وعثمن ينهى عنها فقال ما بيننا الا خير ولكن خيرنا اتبعنا لهذا
الدين وقد روي عن عثمن انه لم يكن ذلك منه على وجه النهي ولكن على وجه الاختيار وذلك لمعاني
احدها الفضيلة بكون الحج في اشهره المعلومة له ويكون العمرة في غيرها من الشهور والثاني انه
احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غير الموسم والثالث انه اراد ادخال المرفق على اهل الحرم
بدخول الناس اليهم وقد جاءت بهذه الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المودب
قال نا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المودب قال نا ابو عبيد قال نا يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن

نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير اشهر الحج اتم
لحج احدكم واتم لعمرته قال نا ابو عبيد ونا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن
شهاب عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال كان عمر يقول ان الله قال واتموا الحج والعمرة لله وقال الحج
اشهر معلومات واخلصوا اشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك ان من اعتمر في
اشهر الحج لم تتم عمرته الا بهدي ومن اعتمر في غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يجب ان يتطوع بهدي
عن واجب فاخبر في هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما وحدثنا ابو معوية عن هشام
ابن عروة عن ابيه قال انما كره عمر العمرة في اشهر الحج ارادة ان لا يعطل البيت في غير اشهر الحج
فذكر في هذا الخبر وجها اخر لاختياره التفريق بينهما قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال
نا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما نهى عمر عن المتعة لمكان اهل البلد ليكون موسمان في عام
فيصيبهم من منفعتهما فذكر في هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد وقد روي عن عمر اختيار
المتعة على غيرها حدثنا جعفر بن محمد قال نا جعفر بن محمد اليمان قال نا ابو عبيد قال
نا عبد الرحمن بن مهدي عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول
لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت ففي هذا الخبر اختياره للمتعة فثبت بذلك
انه لم يكن ما كان منه في امر المتعة على وجه النهي وانما كان على وجه اختيار المصلحة لاهل البلد
تارة ولعمارة البيت اخرى وبين الفقها خلاف في الافضل من افراد كل واحد منهما او القران
او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعي الافراد افضل والقران
والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال لان اعتمر في شوال او في ذي
القعدة او في ذي الحجة شهر يجب علي فيه الهدي احب الي من ان اعتمر في شهر لا يجب علي فيه الهدي
وقد روي عن مسلم عن طارق بن شهاب قال سالت ابن مسعود عن امراة ارادت ان تجمع مع
حجها عمرة فقال اسمع الله يقول الحج اشهر معلومات ما اراها الا اشهر الحج ولا دلالة في هذا
الخبر على انه كان يرى الافراد افضل من التمتع والقران وجائز ان يكون مراده البيان عن الاشهر
التي يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة فيها وقال علي تمام العمرة ان تحرم من حيث ابتدات من
دويرة اهلك وهذا يدل على انه اراد التمتع او القران بان ابتدا بالعمرة من دويرة اهله والى

الحج

الحج لانه ملم باهله وتاوله ابو عبيد القسم بن سلام على انه يخرج من منزله ناويا للعمرة خالصة لا يخلطها
بالحج قال لانه اذا احرم بهما من دويرة اهله كان خلاف السنة لان النبي عليه السلام قد وقت
المواقيت وهذا تاويل ساقط لانه قد روي عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فنص على الاحرام
بهما من اهله والذي ذكره من السنة على خلاف ما ظن لان السنة انما قصدت حظر مجاوزتها الا
محرما لمن اراد دخول مكة فاما الاحرام بها قبل الميقات فلا خلاف بين الفقها فيه وروي عن
الاسود بن يزيد قال خرجنا عمارا فلما انصرفنا مررنا بابي ذر فقال احلقتم الشعث وقضيتم التفث
اما ان العمرة من مدركم وتاوله ابو عبيد على ما تاول عليه حديث علي عليه السلام وانما اراد ابو
ذر ان الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روي عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وقد
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار متواترة انه قرن بين العمرة والحج حدثنا جعفر بن محمد
الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن اليمان قال نا ابو عبيد قال نا ابو معوية عن الاعمش عن ابي وائل
عن الصبي بن معبد انه كان نصرانيا فاسلم فاراد الجهاد فقيل له ابدا بالحج فاتى ابا موسى الاشعري فامره
ان يهل بالحج والعمرة جميعا ففعل فبينا هو يلبي بهما اذ مر بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال
احدهما لصاحبه هذا اضل من بعيره فسمعها الصبي فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر
ذلك له فقال عمر انهما لا يقولان شيئا هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد
نا ابن ابي زائدة عن الحجاج بن ارطاة عن الحسن بن سعيد عن ابن عباس قال انباني ابو طلحة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة قال وحدثنا ابو عبيد قال نا حجاج عن
شعبة قال حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يقول قال لي
عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل
القران بتحريمه قال وحدثنا ابو عبيد قال نا هشيم قال انا حميد عن بكر بن عبد الله قال
سمعت انس بن مالك يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة قال بكر فحدثت
ابن عمر بذلك فقال لبى بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول عمر فقال ما
يعدونا الا صبيانا سمعت رسول الله يقول لبيك عمرة وحجا قال ابو بكر وجائز ان يكون
ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وسمعه انس في وقت اخر يقول لبيك بعمرة وحج

وكان قارنا وجاز للقارن ان يقول مره لبيك بعمره وحجه وتاره لبيك بحجه واخري يقول لبيك بعمره
وليس في حديث ابن عمر نفي لما رواه انس وقالت عايشه اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر
احدها مع حجه الوداع وروى يحيى بن ابي كثير عن عكرمه عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول
سمعت رسول الله يقول وهو بوادي العقيق اتاني الليله ات من ربي فقال صل في هذا الوادي
المبارك وقل حجه وعمره وروي عمره في حجه وفي حديث جابر وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر اصحابه بان يجعلوا حجهم عمره وقال لهم لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها
عمره وقال لعلي بماذا اهللت قال باهلال كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني سقت الهدي
فلا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدي قران او تمتع لما منعه الاحلال لان هدي التطوع
لا وقت له يجوز ذبحه متى شا فدل ذلك على ان هديه كان هدي قران ولذلك منعه الاحلال
لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فهذه الاخبار كلها توجب كون النبي صلى الله عليه وسلم قارنا
ورواية من روى انه كان مفردا غير معارض لها من وجوه احدها انها ليست في وزن الاخبار
التي فيها ذكر القران في الاستفاضه والشيوع والثاني ان الراوي للافراد اكثر ما اخبر
به انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجه وذلك لا ينفي كونه قارنا لانه جايز للقارن
ان يذكر الحج وحده تاره وتاره العمره وحدها واخري يذكرهما والثالث انهما لو تساويا في النقل
والاحتمال لكان خبر الزايد اولى وادا ثبت بما ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارنا
وقد قال عليه السلام خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتدا بالنبي عليه السلم
فيما فعله لا سيما وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتدا بالنبي عليه السلم
فيما فعله وقال الله تعالى فاتبعوه وقال لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه ولان النبي عليه
السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها ففي ذلك دليل على ان القران افضل من التمتع ومن
الافراد ويدل عليه ان فيه زياده نسك وهو الدم لان دم القران عندنا دم نسك وقربه
يوكل منه كالاضحيه بدلالة قوله فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا
نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق وليس شي من الدما تترتب عليه هذه الافعال الا دم
القران والتمتع ويدل عليه قوله تعالى فمن تمتع بالعمره الى الحج وقد بينا ان التمتع يجوز ان يكون

اسما للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيله التي يستحقها به ويجوز ان يكون اسما للارتفاق
بالجمع من غير احداث سفر اخر وهو عليهما جميعا فجايز ان يكون المعنيان جميعا مرادين بالايه
فينتظم القارن والمتمتع فعامن وجهين احدهما الفضيله الحاصله بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من
غير احداث سفر ثاني وهذه المتعه مخصوص بها من لم يكن من حاضري المسجد الحرام لقوله ذلك
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ومن كان وطنه المواقيت فما دونها الى مكه فليس له متعه
ولا قران وهو قول اصحابنا فان قرن او تمتع فهو مخطي وعليه دم ولا ياكل منه لانه ليس بدم
متعه وانما هو دم جنايه اذ لا متعه لمن كان من اهل هذه المواضع لقوله ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام وقد روي عن ابن عمر انه قال انما التمتع رخصه لمن لم يكن اهله
حاضري المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك ان حاضري المسجد الحرام لا دم عليهم اذا تمتعوا
ومع ذلك فلهم ان يتمتعوا بلا هدي وظاهر الايه يوجب خلاف ما قالوا لانه قال تعالى
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والمراد المتعه ولو كان المراد الهدي لقال ذلك
على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان قيل يجوز ان يكون معنى ذلك على من لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال ولهم اللعنه ولهم سو الدار ومعناه وعليهم اللعنه
قيل له لا يجوز ازاله اللفظ عن حقيقته وصرفه الى مجازه الا بدلاله ولكل واحد من هذه
الادوات معنى هو موضوع له حقيقه فعلى حقيقته خلاف حقيقه اللام فغير جايز حملها عليها
الا بدلاله وايضا فان التمتع لاهل ساير الافاق انما هو تخفيف من الله تعالى وازاله المشقه
عنهم في انشا سفر لكل واحد منهما واباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعا اذ لو منعوا
ذلك لادى الى مشقه وضرر واهل مكه لا مشقه عليهم ولا ضرر في فعل العمره في غير اشهر
الحج ويدل عليه ان اسم التمتع يقتضي الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر للعمره على ما
روي من تاويله عمن قدمنا قوله وهو مشبه لمن اوجب على نفسه المشي الى بيت الله الحرام فان
ركب لزمه دم لارتفاقه بالركوب لان هذا الدم لا يوكل منه ودم المتعه يوكل منه فاختلافهما
من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذي ذكرنا وقد حكي عن طاوس انه قال ليس على اهل مكه
متعه فان فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجايز ان يريد به ان عليهم الهدي ويكون هدي

خاصة لا نسكا واتفق اهل العلم والسلف والخلف منهم انه انما يكون متمتعا بان يعتمر في اشهر الحج
ويحج من عامه ذلك وانه لو اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل انه غير متمتع ولا هدي
عليه واختلف اهل العلم فيمن اعتمر في اشهر الحج ثم رجع الى اهله وعاد فحج من عامه فقال اكثرهم انه
ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطا وطاوس ومجاهد وابرهيم والحسن في احدى الروايتين
وهو قول اصحابنا وعامة الفقها وروى اشعث عن الحسن انه قال من اعتمر في اشهر الحج ثم حج من عامه
فهو متمتع رجع او لم يرجع ويدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص اهل مكة بان لم يجعل لهم
متعة وجعلها لسائر اهل الافاق وكان المعنى فيه المامهم باهاليهم بعد العمرة مع جواز الاحلال
منها وذلك موجود فيمن رجع الى اهله لانه قد حصل له المام باهله بعد العمرة فكان بمنزلة اهل
مكة وايضا فان الله تعالى جعل على المتمتع الدم بدلا من احد السفرين الذي اقتصر على احدهما
واذا فعلهما جميعا لم يكن الدم قائما مقام شي فلا يجب واختلفوا ايضا فيمن لم يرجع الى اهله وخرج
من مكة حتى جاوز الميقات فقال ابو حنيفة هو متمتع ان حج من عامه اذ لم يحصل له المام باهله
بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن ابي يوسف انه ليس بمتمتع لان ميقاته الان في الحج
ميقات اهل بلده لان الميقات قد صار بينه وبين مكة فصار بمنزلة عوده الى اهله والصحيح هو
الاول لما بينا واختلف اهل العلم فيمن ينشي العمرة في رمضان ويحل منها في شوال او قبله فروى
قتادة عن ابن عباس قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته في الشهر الذي
يحل فيه وروى مثله عن ابرهيم وقال عطا وطاوس عمرته في الشهر الذي دخل فيه الحرم وروى
عن الحسن وابرهيم رواية اخرى قالا عمرته في الشهر الذي يطوف وهو قول مجاهد وكذلك
قال اصحابنا انه يعتبر الطواف فان فعل اكثر الطواف في رمضان فهو غير متمتع وان فعل اكثره
في شوال فهو متمتع وذلك لان من اصلهم ان فعل الاكثر بمنزلة الكل في باب امتناع ورود
الفساد عليها فاذا تمت عمرته في رمضان فهو غير جامع بينهما في اشهر الحج ويقال الاحرام لا حكم له
الا ترى انه لو احرم بعمرة فافسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعا لان العمرة لم تتم في
اشهر الحج مع اجتماع احراميهما في اشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل ان يطوف
لعمرته لم يكن متمتعا فلا اعتبار اذا باجتماع الاحرامين في اشهر الحج وانما الواجب اعتبار

فعل العمرة مع الحج في اشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه لا معنى له لما
بينا من سقوط اعتبار الاحرام دون افعالها

باب ذكر اختلاف اهل العلم في حاضري المسجد الحرام

قال ابو بكر اختلف الناس في ذلك على اربعة اوجه فقال عطا ومكحول من دون المواقيت
الى مكة وهو قول اصحابنا الا ان اصحابنا يقولون اهل المواقيت بمنزلة من دونها وقال ابن عباس
ومجاهد هم اهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبد الرحمن الاعرج هم اهل مكة وهو قول
مالك بن انس وقال الشافعي هم من كان اهله دون ليلتين وهو حينئذ اقرب المواقيت وما
كان تعليم المتعة قال ابو بكر لما كان اهل المواقيت فمن دونها الى مكة لهم ان يدخلوها
بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة الا ترى ان من خرج من مكة فلم يجاوز الميقات
فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم في الميقات وما دونه بمنزلة تصرفهم في مكة
فوجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة في حكم المتعة ويدل على ان الحرم وما قرب منه اهله
من حاضري المسجد الحرام قوله تعالى الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام وليس اهل مكة
منهم لانهم قد كانوا اسلموا حين نزلت براة بعد الفتح في حجة ابي بكر وهو بنو مدلج
وبنو الديل وكانت منازلهم خارج مكة في الحرم وما قرب منه فان قال قائل كيف
يكون اهل ذي الحليفة من حاضري المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشرة ليال قيل له
انهم وان لم يكونوا من حاضري المسجد الحرام فهم في حكمهم في باب جواز دخولهم مكة
بغير احرام وفي باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم كما ان اهل مكة اذا ارادوا
الاحرام بالحج احرموا من منازلهم فدل ذلك على ان المعنى حاضروا المسجد الحرام ومن في
حكمهم وقال الله عز وجل في شان البدن ثم محلها الى البيت العتيق وقال النبي صلى الله عليه
وسلم منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكان مراد الله تعالى بذكر البيت ما قرب من مكة وان
كان خارجا منها وقال تعالى والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سوآء العاكف فيه والباد
وهي مكة وما قرب منها فهاتان المتعتان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع واما المتعة
الثالثة فانها على قول عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد بمرض

او امر بعثه فتقدم فيجعلها عمره ويتمتع بحجه الى العام المقبل ويحج فهذا التمتع بالعمره الى الحج فكان
من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه الهدي يوم النحر يوم يحلق ويبقى
على احرامه حتى يقدم مكه فيتحلل من حجه بعمل عمره وهذا خلاف قول الله تعالى واتموا الحج والعمره
لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ثم قال ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ولم يفرق
بين الحج والعمره فيما اباح من الاحلال بالحلق ولا خلاف ان ههنا الحلق للاحلال من العمره
وكذلك الحج والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالحديبيه حلق هو واحل وامرهم
بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمره الذي يلزم بالفوات ليس بعمره وانما هو عمل عمره مفعول
باحرام الحج والله تعالى انما قال فمن تمتع بالعمره الى الحج وليس الذي يفوته الحج المعتمر وايضا
فانه قال فمن تمتع بالعمره الى الحج فما استيسر من الهدي وهو فانما يوجب عليه الهدي ليصل به
الى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك او لم يحج الا ترى انه لو لم يحج الا بعد عشر سنين لكان
الهدي قايما فدل ذلك على ان التمتع المذكور في الايه ليس هو ما ذهب اليه ابن الزبير لان
ما في الايه من ذلك انما يتعلق الهدي فيه بفعل العمره والحج والدم الذي يلزمه بالاحصار غير
متعلق بوجود الحج بعد العمره وهذه المتعه هي الاحلال الى النسا لا على الوجه الذي ذكرناه
من الجمع بين الحج والعمره في اشهر الحج واما المتعه الرابعه فهي فسخ الحج اذا طاف له قبل يوم
النحر وما نعلم احدا من الصحابه قال بذلك غير ابن عباس وانه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي
قال ثنا جعفر بن محمد اليمان قال ثنا ابو عبيد قال حدثني يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال اخبرني
عطا عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت احد الا احل قال قلت انما هذا بعد المعرف قال
كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من اين كان ياخذ هذا فقال من امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم في حجه الوداع ان يحلوا ومن قول الله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق قال ابو
عبيد وثنا حجاج عن شعبه عن قتاده قال سمعت ابا حسان الاعرج يقول قال رجل لابن
عباس ما هذه الفتيا التي قد شغفت الناس او تشعبت بهم في الفتيا انه من طاف بالبيت
فقد حل فقال سنه نبيكم صلى الله عليه وسلم وان زعمتم قال ابو بكر وقد وردت اثار
متواتره في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه في حجه الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم

هدى

هدي ولم يحل هو عليه السلام وقال اني سقت الهدي فلا احل الى يوم النحر ثم امرهم فاحرموا بالحج يوم
التروية حين ارادوا الخروج الى منى وهو احدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد
رسول الله انا انهى عنهما واضرب عليهما متعه الحج ومتعه النسا وقال طارق بن شهاب عن ابي موسى في
قصه نهي عمر بن الخطاب عن هذه المتعه قال فقلت يا امير المومنين ما هذا الذي احدثت في شان النسك
فقال ان ناخذ بكتاب الله فان الله يقول واتموا الحج والعمره لله وان ناخذ بسنه رسول الله صلى الله عليه
وسلم فان النبي عليه السلام لم يحل حتى نحر الهدي فاخبر عمر ان هذه المتعه منسوخه بقوله تعالى
واتموا الحج والعمره لله وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنه بالقران وقد روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم ان ذلك كان خاصا لاولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا جعفر بن محمد
ابن اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعه بن ابي عبد الرحمن عن الحرث
ابن بلال بن الحرث عن ابيه بلال بن الحرث المزني قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصه او لمن
بعدنا فقال لا بل لنا خاصه وقال ابو ذر لم يكن فسخ الحج بعمره الا لاصحاب محمد عليه السلام وروي
عن علي وعثمن وجماعه من الصحابه انكار فسخ الحج بعد النبي عليه السلام وفي قول عمر متعتان كانتا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابه بها ما يوجب ان يكونوا قد علموا من نسخها مثل
علمه لولا ذلك لما اقروه على النهي عن سنه النبي صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابه من غير ثبوت الفسخ
وقد روي عن جابر من طرق صحيحه ان سراقه بن مالك قال يا رسول الله اعمرتنا هذه لعامنا ام
للابد قال بل لابد الابد دخلت العمره في الحج الى يوم القيمه فاخبر في هذا الحديث ان العمره التي
فسخوا بها الحج كانت خاصه في تلك الحال وان مثلها لا يكون واما قوله دخلت العمره في الحج الى
يوم القيمه فانه مما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا جعفر بن محمد اليمان قال ثنا ابو عبيد
قال ثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد وقوله
دخلت العمره في الحج الى يوم القيمه يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمره في الحج هو
الفسخ بعينه وذلك ان يهل الرجل بالحج ثم يحل منه بعمره اذا طاف بالبيت والاخر ان يكون
دخول العمره في الحج هو المتعه نفسها وذلك ان يفرد الرجل العمره في اشهر الحج ثم يحل منها ثم
يحج من عامه قال ابو بكر وكلا الوجهين ملتبس غير لايق باللفظ والذي يقتضيه ظاهره

ان الحج مابعه عن العمره والعمره داخله فيه لمن فعل الحج فقد كفاه عن العمره كما يقول الواحد داخل
في العشره يعني ان العشره معه عنه وموفيه عليه فلا يحتاج الى استيناف حكمه ولا ذكره وقد قيل
في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال معنى اخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصه
احلال النبي صلى الله عليه وسلم وقال في اخره قلت لمجاهد اكانوا فرضوا الحج اوامرهم ان يهلوا ويشترطوا
ما يومرون به وكذلك قال كل واحد من علي وابي موسى اهللت باهلال كاهلال النبي صلى الله عليه
وسلم وكذلك كان احرام النبي صلى الله عليه وسلم ندبا ويدل عليه قوله لو استقبلت من امري ما
استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمره فكانه خرج ينتظر ما يومر به وبه امر اصحابه ويدل عليه
قوله اماني ات من ربي في هذا الوادي المبارك وهو وادي العقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك
وقل حجه في عمره فهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج منتظرا ما يومر به فلما بلغ الوادي امر
بحجه في عمره ثم اهل اصحاب النبي عليه السلام وظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم بذلك فحاز
لهم مثله فلما احرم منهم من احرم بالحج لم يكن احرامه صحيحا وكان موقوفا كما كان احرام علي وابي موسى
موقوفا فنزل الوحي وامروا بالمتعه بان يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل العمره ويحرموا بالحج كما يومر من
يحرم بشي لا يسميه انه يجعله عمره ان شا ولم يكن تسميتهم الحج تسميه صحيحه اذ لو كانوا مامورين بانتظار امر
النبي صلى الله عليه وسلم فكان وجه الخصوص لاوليك الصحابه انهم احرموا بالحج فلم يصح تعيينهم له وكانوا
بمنزله من احرم بشي لا ينويه بعينه اذ كانوا مامورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من ساير
الناس من احرم منهم بشي بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه الى غيره وقد انكر قوم ان يكون النبي
صلى الله عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روي يزيد بن هرون قال نا محمد بن عمرو عن يحيى
ابن عبد الرحمن بن حاطب ان عايشه قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم انواع فمنا من
اهل بالحج مفردا ومنا من اهل بحج وعمره فمن اهل بالحج مفردا لم يحل مما حرم عليه حتى يقضي حجه ومن
اهل بحج وعمره معا لم يحل مما احرم عليه حتى يقضي مناسك الحج ومن اهل بعمره فطاف بالبيت وبين الصفا
والمروه حل من حرمه حتى يستقبل حجا وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن
اليمان قال نا ابو عبيد قال حدثني عبد الرحمن بن مهدي عن ملك بن انس عن ابي الاسود عن عروه عن
عايشه قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالحج والعمره ومنا

من

من اهل بالعمره قالت واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمره فطاف بالبيت وسعى
فاحل واما من اهل بالحج او الحج والعمره فلم يحل الى يوم النحر قال ابو عبيد قال حدثني عبد الرحمن
عن ملك عن ابي الاسود عن سليمن بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر اهلال النبي صلى الله عليه وسلم وقد
روي عن عايشه خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال نا جعفر بن محمد بن اليمان نا ابو عبيد قال
نا يزيد عن يحيى بن سعيد ان عمره بنت عبد الرحمن اخبرتنا انها سمعت عايشه تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم لخمس بقين من ذي القعده ونحن لا نرى الا الحج فلما قربنا او دنونا امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من لم يكن معه هدي ان يجعلها عمره قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدي قال ونا
ابو عبيد قال نا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمره عن عايشه عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل
ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقسم بن محمد فقال جاءتك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح
لما ورد فيه من الاثار المتواتره في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضره الصحابه
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعه النسا ومتعه
الحج وهو يعني هذه المتعه فلم يظهر من احد منهم انكار ولا الخلاف عليه ولو تعارضت اخبار عايشه
لكان سبيلها ان تسقط فيصير كانه لم يرو عنها شي وبقي الاخبار الاخر في امر النبي صلى الله عليه
وسلم اياهم بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله واتموا الحج والعمره لله على ما روي عن
عمر رضي الله عنه قوله فما استيسر من الهدي قال ابو بكر الهدي المذكور ههنا هو مثل الهدي
المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاه وان من شا جعله بقره او بعيرا فيكون افضل وهذا
الهدي لا يجزي الا يوم النحر وذلك لقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البايس
الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق وقضا التفث وطواف الزياره لا
يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع
لاتفاق الجميع على ان ساير الهدايا لا تترتب عليها هذه الافعال وان له ان ينحرها متى شا فثبت بذلك
ان هدي المتعه غير مجزي قبل يوم النحر ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمره وقد كان عليه السلم قارنا وقد ساق الهدي
فاخبر انه لو استقبل من امره ما استدبر ما ساق الهدي فلو جاز ذبح هدي المتعه قبل يوم النحر

لا يجد ويحل كما امر اصحابه وكان لا يكون مستدركا في المسند بن شاء وما فاته وقال لعلي حين قال اهللت باهلال كاهلال النبي عليه وسلم اني سقت الهدي فلا احل الى يوم النحر فدل ذلك على امتناع جواز ذبح هدي المتعة قبل يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وهو عليه السلام نحر بدنه يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته ٥

باب صوم التمتع

قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال ابو بكر قد اختلف في معنى قوله فصيام ثلثة ايام في الحج فروي عن علي انه قبل يوم التروية ويوم التروية يوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين يهل بالحج الى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهن في حرم قال عطا يصومهن في العشر حلالا ان شاء وهو قول طاوس وقالا لا يصومهن قبل ان يحرم قال عطا وانما يوخرهن الى العشر لانه لا يدري لعله يتيسر له الهدي قال ابو بكر هذا يدل على ان ذلك عندهما على جهة الاستحباب لا على وجه الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الما تاخير التيمم الى اخر الوقت اذا رجا وجود الما وقول علي وعطا وطاوس يدل على جواز صومهن في العشر حلالا او حراما لانهم لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يجيزون صومهن بعد احرامه بالعمرة ولا يجيزونه قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل بوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه انا قد علمنا ان وجوب الهدي متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدي واجبا عليه واذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلثة الايام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجبا له اذ كان وجوبه متعلقا بتمام الحج والعمرة جميعا ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين احرام الحج واحرام العمرة اذ فعله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك موجود بعد احرام العمرة فان قيل لو كان ما ذكرت سببا للجواز لوجب ان يجوز السبعة ايضا لوجود السبب قيل له لو لزمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد احرام العمرة للزمك مثله في اجازتك له بعد احرام الحج لانك تجيز صوم الثلثة الايام بعد احرام الحج ولا تجيز السبعة فان قيل اذا كان الصيام بدلا

من

من الهدي والهدي لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر كيف جاز الصوم قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدي قبل يوم النحر واحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله فصيام ثلثة ايام في الحج والاخر ثابت بالسنة فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط وايضا فان الصوم تبع مراعا مستطوبه سببين احدهما اتمام العمرة والحج في اشهر الحج والثاني ان لا يجد الهدي حتى يحل فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة واذا عدم احدهما بطل ان يكون صوم المتعة وصار تطوعا واما الهدي فقد ترتب عليه افعال اخر من حلق وقضا وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر فان قال قايل قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج من احد معاني اما ان يريد به في الافعال التي هي عمدة الحج وما سماه النبي صلى الله عليه وسلم حجا وهو الوقوف بعرفة لانه قال الحج عرفة او ان يريد في احرام الحج او في اشهر الحج لان الله تعالى قال الحج اشهر معلومات وغير جايز ان يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح الا به لان ذلك انما هو يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلثة الايام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جوازه قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في احرام الحج او في اشهر الحج وظاهره يقتضي جواز فعله بوجودهما لان كان لمطابقته اللفظ للاية وايضا قوله فصيام ثلثة ايام في الحج معلوم ان جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه فاذا كان هذا المعنى موجودا عند احرامه بالعمرة وجب ان لا يجزى ولا يكون ذلك خلاف الاية كما ان قوله ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة لم يمنع جواز تقديمها على القتل بوجود الجراحة وكذلك قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله فصيام ثلثة ايام في الحج غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذي به جاز فعله في الحج فان قيل لم يجد بدلا لا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم بدلا من الهدي لم يجز تقديمه عليه قيل له هذا اعتراض على الاية لان نص التنزيل قد اجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وايضا فانا لم نجد ذلك فيما يعدم البدل كله على وقت المبدل عنه وههنا انما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدي وهو صوم الثلثة الايام والسبعة التي معها غير جايز تقديمها عليه لانه قال تعالى وسبعة اذا رجعتم فاما اجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر اذا لم يجد الهدي وايضا فان الصوم لما كان بدلا من الهدي وهدي العمرة يصح ايجابه بعد احرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع في باب المنع من الاحلال الى ان يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح

هديا للمتعة ويدل ايضا على صحة كونه عن المتعة انه متى بعث بهدي المتعة ثم خرج يريد الاحرام انه يصير
محرما قبل ان يلحقه فدل ذلك على صحة هدي المتعة بالسوق وكذلك يصح للصوم بدلا منه اذا لم يجد
فان قيل فقد يصح هديا قبل ان يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم في تلك الحال قيل له قبل احرام العمرة لم يتعلق
به حكم المتعة والدليل على ذلك انه لا ماتر له في هذه الحال في حكم الاحرام ووجوده وعدمه سوا
فلم يصح الصوم معه قبل احرام العمرة اذا احرم بعمرة ثبت حكم الهدي في متعة الاحلال فلذلك
جاز الصوم في تلك الحال كما صح هديا للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على احرام الحج ان سنة
المتمتع ان يحرم بالحج يوم التروية وبذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه حين احلوا من احرامهم
بعمرة ولا يكون الا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

باب المتمتع اذا لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة في الحج واختلف اهل العلم فيمن لم يجد الهدي ولم يصم الايام الثلثة
قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد بن جبير وابرهيم وطاوس لا يجزيه الا الهدي
وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد وقال ابن عمر وعايشة يصوم ايام منى وهو قول ملك
وقال علي بن ابي طالب يصوم بعد ايام التشريق وهو قول الشافعي قال ابو بكر قد ثبت عن النبي صلى الله
عليه وسلم النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق في اخبار متواترة مستفيضة واتفق
الفقها على استعماله وانه غير جايز لاحد ان يصوم هذه الايام عن غير صوم المتعة لا من فرض ولا
من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهي عن الجميع ولما اتفقوا على انه لا يجوز ان يصوم يوم النحر
وهو من ايام الحج للنهي الوارد فيه كذلك لا يجوز الصوم ايام منى ولما لم يجز ان يصومهن عن قضا رمضان
لقوله فعدة من ايام اخر وكان الحظر المذكور في هذه الاخبار قاضيا على اطلاق الاية موجبا لتخصيص
القضا في غيرها وجب ان يكون حكم صوم التمتع وان يكون قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج في غير
هذه الايام قال ابو بكر وايضا لما قال فصيام ثلثة ايام في الحج ولم يكن صوم هذه الايام في الحج
لان الحج فات في هذا الوقت لم يجز ان يصومها فان قيل لما قال فصيام ثلثة ايام في الحج وهذه من ايام
الحج وجب ان يجوز صومهن فيها قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهي النبي عليه السلام عن
صيام هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى فعدة من ايام اخر نهيه عن صيام هذه

الايام

الايام والثاني انه لو كان جايزا الا انه من ايام الحج لوجب ان يكون صوم يوم النحر اجوز لانه اخص بافعال
الحج من هذه الايام والثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم خص يوم عرفة بالحج بقوله عليه السلام الحج
عرفة وبقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج يقتضي ان يكون اخرها يوم عرفة والرابع انه روي
يوم الحج الاكبر يوم عرفة وروي انه يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج
فما لم يسم يوم الحج من الايام المنهي عن صومها احرى ان لا يصوم فيها وايضا فان الذي يلي بعد يوم النحر
انما هو من توابع الحج وهو رمي الجمار ولا اعتبار به في ذلك فليس هو اذا من ايام الحج ولا يكون صومها
صوما في الحج واما القول في صومهن بعد ايام منى فان اصحابنا لم يجيزوه لقول الله تعالى فما استيسر
من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج فجعل اصل الفرض هو الهدي ونقله الى الصوم مقيدا بصفة ومد
فات وجب ان يكون الواجب هو الهدي كقوله فصيام شهرين متتابعين وقوله فتحرير رقبة مومنة
فغير جايز وقوعها عن الكفارة الا على الصفة المشروطة فان قيل اكثر ما فيه ايجاب فعله في وقت
فلا تسقطه فواته كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
وقوله وقران الفجر وما جرى مجرى ذلك من ساير الفروض المخصوصة باوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطا
لها فالجواب عن هذا من وجهين احدهما ان كل فرض مخصوص لوقت فان فوات الوقت تسقطه وانما
يحتاج الى دلالة اخرى في ايجاب فرض اخر لان المفروض في الوقت الثاني هو غير المفروض في
الوقت الاول ولولا قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لما
وجب قضا الصلوات اذا فاتت عن اوقاتها وكذلك لولا قوله فعدة من ايام اخر لما وجب قضا
صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلثة الايام مخصوصا بوقت ومعقودا بصفة
وهو فعله في الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفي الوقت المخصوص به لم يجز ايجاب قضايه واقامة
غيره مقامه الا بتوقيف والثاني ان صوم الثلثة الايام جعل بدلا من الهدي عند عدمه بهذه الشريطة
فغير جايز اثباته بدلا الا على هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الما لم يجز لنا ان نقيم
غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم
بدلا عن الهدي على ان يفعله على صفة لا يجوز ان يقيم مقامه صوما غيره على غير تلك الصفة وليس
كذلك حكم الصلوات الفوايت لانها لم تقم القضا بدلا منها عند عدمها وانما هي فروض الزمها

عند الفوات فان قيل شرط الله صوم الثلاثة قبل التشريق وان فاتها لم ينتقل الى الهدي كذلك
صوم هذه الايام وان كان مشروطا في الحج فان فواته فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدي
قيل له من قبل ان صوم الثلاثة مشروطا قبل التشريق والنهي عن التشريق قائم قبله وبعده فالصفة التي
علق بها فعل البدل موجوده فلذلك جاز والحج الذي علق به جواز البدل الذي هو الصوم غير
موجود لان الحج قد فات وفات فعل الصوم بفواته وايضا فان ظاهره يقتضي سقوطه بوجود التشريق
ولولا قيام الدلالة من غير الاية على جوازه لما اجزناه ومن الناس من لا يوجب قضاء الثلاثة بعد
التشريق واظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهي الظاهر بعد التشريق
عن الجماع حتى يكفر.

ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة

ثم وجد الهدي قال اصحابنا اذا وجد الهدي بعد دخوله في الصوم او بعد ما صام قبل
ان يحل فعليه الهدي ولا يجزيه غيره وهو قول ابرهيم النخعي وقال مالك والشافعي اذا دخل في الصوم
ثم وجد الهدي اجزاه الصوم وليس عليه هدي وروي مثله عن الحسن والشعبي وقال عطا اذا صام
يوما ثم ايسر فعليه الهدي وان صام ثلثة ايام ثم ايسر فليس عليه هدي وليصم السبعة والدليل
على صحة القول الاول قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة
ايام في الحج ففرض الهدي قائم عليه ما لم يحل او يمضي ايام النحر التي هي مسنونة للحلق فمتى وجد فعليه ان
يهدي ويبطل صومه ومعلوم ان الهدي مشروط للاحلال لانه لا يجوز ان يحل قبل ذبح الهدي لقوله
تعالى ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله فمتى لم يحل حتى وجد الهدي فعليه الهدي لان الله تعالى
لم يفرق بين اصابته الهدي من حاله قبل دخوله في الصوم وبعده ويدل على ان الهدي مشروط للاحلال
قوله فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم
فامرهم بقضا التفث بعد ذبح الهدي فاذا كان كذلك وجب ان يراعى وقوع الاحلال
فان صام رجل ثم وجد الهدي لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدي لوجود المعنى الذي من اجله
شرط الهدي ثم نقل عند عدمه الى البدل وهو نظير له المتيمم اذا وجد الما بعد فراغه من
الصلاة والعاري اذا وجد ثوبا والمظاهر اذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لان الفرض قد
سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه واما قبل الفراغ من هذه الاشيا التي ذكرها فان حكم

البدل

البدل مراعى فان تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل واجزا عن اصل الفرض وان وجد الاصل
قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد الى اصل فرضه الا ترى ان دخوله في الصلاة مراعى
ومستر بها اخرها الا ان ما يفسد اخرها يفسد اولها فوجب ان يكون حكم التيمم بعد دخوله في
الصلاة منتظرا مراعا وكذلك صوم الظهار اذا دخل فيه فهو مراعى منتظر الا ترى انه لو افطر
فيه يوما انتقض كله وعاد الى الاصل فرضه كذلك اذا وجد الرقبة وهو في الصوم وجب ان
ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى الاصل فرضه كما لو تيمم ولم يدخل في الصلاة حتى وجد الما
انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة ان لا يجد الما حتى يقضي به الفرض وزعم بعض المخالفين
انه اذا ابتدا بصوم الظهار فقد سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجز المفعول وكذلك الداخل في
الصلاة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالما لهذه الصلاة وكذلك اذا دخل في صوم التمتع
فقد سقط عنه فرض الهدي لان الجز المفعول منه قد صح وفي الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض
الاصل قال وليس كذلك المتيمم اذا وجد الما قبل دخوله في الصلاة لان التيمم غير مفروض في نفسه
وانما هو مفروض لاجل الصلاة وهو مراعى فمتى وجد الما قبل دخوله في الصلاة بطل تيممه والذي في
عروض التيمم بعد الدخول دخوله في الصوم وهذا الذي قاله شديد الاختلال ظاهر الفساد
لان الفرض لم يسقط بدخوله في صوم المتعة ولا في صوم الظهار ولا في الصلاة بل دخوله
مراعى موقوف الحكم على اخره والدليل عليه انه متى افسد ما في الصلاة افسد ما قبله وكذلك اذا
افسد باقي صوم الظهار فسد ما تقدم منه وكذلك لو دخل في صوم المتعة ثم افسده في اول
يوم منه فسد فان كان واجدا للهدي لم يجزه الصوم بالاتفاق وقوله لما حكمنا بصحة الجز المفعول
من البدل سقط عنه فرض الاصل خطا لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه ان يكون منتظرا به اخره
فان تم مع عدم فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى اصل فرضه
من حيث حكم للمتيمم بحكم الانتظار الى ان يدخل في الصلاة وجب ان يكون حكمه بعد الدخول في
الصلاة لان الصلاة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه في وجود الما
قبل دخوله في الصلاة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا
جميعا في الصغيرة المدخول بها اذا فارقها زوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها

عند عدم الحيض في وجوده قبل الطلاق او بعده بعد وجوب الشهور في انتقالها الى الحيض
وكذلك قالوا في الماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه وهو في الصلاه او قبلها وتساوي حكم الحالين
من الابتدا او البقا في منع الصلاه ولزوم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعي في المستحاضه اذا زالت
استحاضتها وهي في الصلاه او قبل دخولها في استوا حكم الحالين في باب المنع منها الا بعد تجديد
الطهاره لها وذكر بعض اصحاب ملك ان المراه اذا طلقها زوجها طلاقا رجعيا ثم مات عنها كانت
عليها عده الوفاه لانها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال ولو ان رجلا كانت تحته
امه فطلقها كان عليها عده الامه فان اعتقت وهي في العده لم تنتقل عدتها الى عده الحره وان
كان زوجها يملك الرجعه رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شي يوجب عده كما حدث الموت
في المسله التي قبلها وهو موجب للعده ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عده الصغيره اذا حاضت لانه
لم يحدث ما يوجب العده وهو وجود الحيض كما لا يحدث بالعتق على ما امضاه اعتلاله قوله
تعالى وسبعه اذا رجعتم روي عن عطا قال ان شا صامهن بمكه وان شا اذا رجع الى اهله وروي
عن الحسن قال ان شا صام في الطريق وان شا اذا رجع الى اهله وكذلك قال مجاهد وسعيد
ابن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن اذا رجع الى اهله وقوله تعالى اذا رجعتم يحتمل الرجوع
من منى ويحتمل للرجوع الى اهله فهو على اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله
تعالى حظر صيام ايام التشريق واباح السبعه بعد الرجوع فالاولى ان يكون المراد الوقت
الذي اباح فيه الصوم وبعد حظره وهو انقضا ايام التشريق قوله تعالى تلك عشره كامله
قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه منها انها كامله في قيامها مقام الهدي فيما يستحق من الثواب
وذلك لان الثلثه قد قامت مقام الهدي في باب جواز الاحلال بها يوم النحر قبل صيام
السبعه فكان جايزا ان يظن ظان ان الثلثه قد قامت مقام الهدي في باب استكمال الثواب
فاعلمنا الله ان العشره بكمالها هي القايمه مقامه في استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلثه في
جواز الاحلال بها وفي ذلك اعظم الفوايد في الحث على فعل السبعه والامر بتعجيلها بعد
الرجوع لاستكمال ثواب الهدي وقيل فيه انه ازال ابهام التخيير وان يكون الواو فيه بمعنى
او اذ كانت الواو قد تكون في معنى او في بعض المواضع فازال هذا الابهام بقوله تلك

عشره

عشره كامله وقيل ان المعنى فيه تاكيده في نفس المخاطب والدلاله على انقطاع التفصيل في العدد
كما قال الشاعر   ثلث واثنان فهن خمس وسادسه تميل الى شمامي   وجعل
الشافعي هذا احد اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احد من اهل العلم
ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلثه وسبعه غير مفتقر الى البيان ولا اشكال على احد فيه
فجاعله من اقسام البيان مغفل في قوله قوله تعالى الحج اشهر معلومات قال ابو بكر قد
اختلف في اشهر الحج ما هي فروي عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطا ومجاهد انها شوال
وذو القعده وعشر من ذي الحجه وروي عن عبد الله بن مسعود انها شوال وذو القعده وذو
الحجه وروي عن ابن عباس وابن عمر في روايه اخرى مثله وكذلك روي عن عطا ومجاهد وقال
قايلون جايز ان لا يكون ذلك اختلافا في الحقيقه وان يكون مراد من قال وذو الحجه انه بعضه لان
الحج لا محاله انما هو في بعض الاشهر لا في جميعها لانه لا خلاف انه ليس يبقى بعد ايام منى شي
من مناسك الحج قالوا ويحتمل ان يكون من تاوله على ذي الحجه كله مراده انها لما كانت هذه اشهر
الحج كان الاختيار عنده فعل العمره في غيرها كما روي عن عمر وغيره من الصحابه استحبابهم لفعل
العمره في غير اشهر الحج على ما قدمنا وحكى الحسن بن ملك عن ابي يوسف قال شوال وذو
القعده وعشر ليال من ذي الحجه لان من لم يدرك الوقوف بعرفه حتى طلع الفجر من يوم النحر
فحجه فايت ولا تنازع بين اهل اللغه في تجويز اراده الشهرين وبعض الثلث في قوله اشهر معلومات
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثه وانما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام
كذا وانما الحج في بعضه ولقيت فلانا في سنه كذا وانما كان لقاوه في بعضها وكلمته يوم الجمعه والمراد
البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذا تعذر استغراق الفعل للوقت كان المفعول منه البعض
قال ابو بكر ولقول من قال انها شوال وذو القعده وذو الحجه وجه اخر وهو شايع مستقيم
وهو وسط القولين من المختلفين في معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل الجاهليه قد كانوا
ينسون فيجعلون صفر المحرم ويستحلون المحرم على حسب ما يتفق لهم من الامور التي يريدون
فيها القتال فابطل الله تعالى النسي واقر وقت الحج على ما كان ابتداوه عليه يوم خلق السموات
كما قال عليه السلام يوم حجه الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيته يوم خلق الله السموات

والارض السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان قال الله تعالى الحج اشهر معلومات يعني بها هذه الاشهر التي هي وقت الحج فيها دون ما كان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقد كان وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج هذه السنة التي يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله تعالى هذه الاشهر واخبر باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها الى غيرها وفيه وجه اخر وهو ان الله تعالى لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه وابطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة في هذه الاشهر قال الحج اشهر معلومات فافاد بذلك ان الاشهر التي يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج ويثبت حكمه فيها هي هذه الاشهر وان من اعتمر في غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع

باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج

قال ابو بكر قد اختلف في جواز الاحرام قبل اشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج وابو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروي مثله عن عطاء وطاوس ومجاهد وعمرو بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال علي عليه السلام في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك ولم تفرق بين من كان بين دويرة اهله وبين مكة مسافة بعيدة او قريبة فقول ذلك على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وما رواه مقسم عن ابن عباس ان من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج فيدل ظاهره على انه لم يرد ذلك حتما واجبا وروي عن ابراهيم النخعي وابن ابي نعيم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثوري والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حي اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فان ادركه اشهر الحج قبل ان يجعلها عمرة مضى في الحج واجزاه وقال الاوزاعي يجعلها عمرة وقال الشافعي تكون عمرة قال ابو بكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وان ذلك عموم في كون الاهلة كلها وقتا للحج ولما كان معلوما انها ليست ميقاتا لافعال الحج وجب ان يكون حكم اللفظ مستعملا في احرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الاهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق

الجميع على ارادة الله تعالى عموم جميع الاهلة فيما جعله مواقيت للناس وانه لم يرد بعض الاهلة دون بعض من حيث انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعا وجب ان يكون ذلك حكمهما فيما جعله للحج منها اذ هما جميعا قد انطويا تحت لفظ واحد فان قال قائل لما جعلها مواقيت للحج والحج في الحقيقة هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب ان يحمل على حقيقته فيكون الاهلة التي هي مواقيت للحج شوال وذو القعدة وذو الحجة لان هذه الاشهر هي التي يصح فيها افعال الحج لانه لو طاف وسعى للحج قبل اشهر الحج لم يجز عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملا على حقيقته قيل له ان هذا غلط لما فيه من اسقاط حكم اللفظ راسا وذلك لان قوله يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج يقتضي ان يكون الاهلة نفسها ميقاتا للحج وفروض الحج ثلثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الاهلة ليست ميقاتا للوقوف ولا لطواف الزيارة اذ هما غير مفعولين في وقت الهلال فلم يبق من الاهلة الا ميقاتا للاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ما ذكرت لم يكن شيء من هذه الفروض متعلقا بالاهلة ولا كانت الاهلة ميقاتا لها فيؤدي ذلك الى اسقاط ذكر الاهلة وزوال فائدته فان قال اذا كانت عرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز ان يقال ان الهلال ميقات له قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فيما سلف ولا يسمى بعد مضي ذلك الوقت هلالا الا ترى انه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالا والله تعالى فانما جعل الهلال نفسه ميقاتا للحج وانت انما جعلت غير الهلال ميقاتا وفي ذلك اسقاط حكم اللفظ ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا كان الهلال نفسه وقتا لثبوت حق المطالبة ووجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام وكذلك الاجارات اذا عقدت على الاهلة فانما تعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذي فهم واما قوله ان الحج هو اسم للافعال الموجبة بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجا فان الاحرام اذا كان سببا لتلك الافعال لا يصح حكمها الا به جاز ان يسمى باسمه على ما بينا في اول الكتاب من تسمية الشيء باسم غيره اذا كان منه بسبب ومجاوزة له فسمي الاحرام حجا على هذا الوجه وايضا فانه اذا كان جائزا اضمار الاحرام حتى يكون في معنى قل هي مواقيت للناس ولاحرام الحج على نحو قوله

الحج

واسئل القرية معناه اهل القرية وقوله ولكن البر من اتقى ومعناه ولكن البر بر من اتقى وجب
استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ في جعله الاهلة مواقيت للحج وايضا لما كان الحج في
اللغة اسم للقصد وان كان في الشرع قد علق به افعال اخر يصح اطلاق الاسم عليه لم يمتنع ان
يسمى الاحرام حجا لانه اول قصد يتعلق به حكم هو الاحرام وقبل الاحرام لا يتعلق بذلك القصد
حكم يجاز من اجل ذلك ان يسمى الاحرام حجا اذ هو اوله فيكون قوله يسئلونك عن الاهلة قل هي
مواقيت للناس والحج مستعملا للاحرام وغيره من افعال الحج ومناسكه لو خلينا وظاهره فلما
خصت الافعال باوقات محصورة خصصناها من الجملة وبقي حكم اللفظ في الاحرام ويدل
على ان الحج في اللغة هو القصد قول الشاعر يحج مأمومة في قعرها لجف
ليقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد افعال اخر ان لا يسمى القصد
اسم الحج في الشرع الا بها اسقاط اعتبار القصد فيه الا ترى ان الصوم في اصل اللغة اسم
الامساك وهو في الشرع اسم لمعاني اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الامساك في صحته
وكذلك الاعتكاف اسم للبث وهو في الشرع اسم لمعاني اخر مع اللبث فكان معنى الاسم الموضوع
له معتبرا وان الحقت به في الشرع معاني اخر لا يستحق الاسم في الشرع الا بوجودها
وكذلك الحج لما كان اسما في اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقا بالاحرام وما
قبله لا حكم له جاز ان يكون الاحرام مسمى بهذا الاسم كما سمي به الطواف والوقوف بعرفة وافعال
المناسك فوجب بحق العموم كون الاهلة كلها ميقاتا للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر
افعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها باوقات محصورة دليل اخر وهو قوله الحج اشهر
معلومات وقد قدمنا ذكر اقاويل السلف في الاشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة
وعشر من ذي الحجة وقال اخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم يوم النحر
من اشهر الحج فوجب بعموم قوله اشهر معلومات جواز الاحرام بالحج يوم النحر واذا صح يوم النحر
جاز في سائر السنة لان احدا لم يفرق في جوازه بين يوم النحر وبين سائر ايام السنة فان
قال قائل ان من قال عشر من ذي الحجة انما اراد به عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لانه
يكون الحج فائتا بطلوع الفجر من يوم النحر قيل له قول من قال عشرا ان كان مراده عشر ليال
فان

فان ذكر الليالي يقتضي دخول ما بازائها من الايام كقوله في موضع ثلث ليال سويا وقد
اراد الايام ايضا الا ترى الى قوله في موضع اخر عند ذكر هذه القصة بعينها ثلثة ايام
الا رمزا وقال الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وهي اربعة اشهر وعشرة ايام وقد روي عن علي بن ابي طالب وعبد الله بن شداد وعبد الله
ابن ابي اوفى في اخرين ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ويستحيل ان يكون يوم النحر يوم الحج
الاكبر ولا يكون من اشهر الحج ومع ذلك فان قوله الحج اشهر معلومات يقتضي ظاهره
استيعاب الشهور الثلثة ولا ينقص منها شيء الا بدلالة فثبت بذلك ان يوم النحر من اشهر الحج
وقد اباح الله الاحرام فيه بقوله الحج اشهر معلومات فوجب ان يصح ابتداء الاحرام فيه واذا
صح فيه صح في سائر ايام السنة بالاتفاق وفي هذه الاية دلالة من وجه اخر على جواز الاحرام قبل
دخول اشهر الحج وهو قوله فمن فرض فيهن الحج ومعنى فرض الحج فيهن ايجابه فيهن
لان سائر الافعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتا وانما وقته للفعل لان الفرض المذكور في
هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذي يفعله به واذا كان كذلك كان الوقت وقتا للافعال
المناسك والزمه اياها بفرض غير موقت وجب ان يصح فعل احرام الحج قبل اشهر الحج يوجب به
افعال المناسك ويدل على ما ذكرنا انه يصح ان ينذر حجا قبل اشهر الحج فيكون موجبا للحج
في وقته المشروط له وان كان ايجابه قبله ومن قال لله علي ان اصوم غدا كان في هذا الوقت
موجبا لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز ان يقال لمن احرم بالحج قبل اشهر الحج انه موجب للحج
في اشهر الحج وان كان فرضه وابتداء احرامه في غيرها فاقتضى ظاهر قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج
ايجاب فعل الحج بفرض قبلهن او فيهن اذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفرض في الوقتين ويدل
عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اراد الحج فليتعجل ودل
على الاحرام وافعاله الاما قام دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته ويدل عليه ايضا قوله في
ذكر المواقيت هن لاهلهن ولمن مر عليهن من غير اهلهن لمن اراد الحج والعمرة وذلك عموم في
جواز الاحرام بالحج في اي وقت مر عليهن من السنة ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع
على بقاء احرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمي الجمار فلو كان الاحرام بالحج لا يجوز

قبل اشهر الحج لوجب ان لا يبقى كماله في الوقت الذي لا يصح فيه ابتدا الاحرام وفي بقا احرامه يوم النحر

قبل رمي الجمار دليل على جواز ابتدائه وذلك لان مناسك الحج محصورة باوقات غير جايز تقديمها

عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتا للاحرام لما جاز بقاوه فيه الا ترى ان الجمعة لما كانت محصورة بوقت

لا يجوز تقديمها عليه لم يجز ان يبقى الجمعة بعد الدخول فيها في وقت لا يصح ابتداوها فيه كجواز ان يدخل في

الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فيبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح ابتداوها فيه

فكذلك احرام الحج لو كان مخصوصا باشهر الحج لما صح بقاوه بكماله بعد انقضايه كما لا يصح عندنا لنا

ابتداوه فلما صح بقاوه في يوم النحر صح ابتداوه ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج في وقت

يتراخى عنه افعاله ولا يصح ايقاعها فيه فوجب ان لا يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيه لان

موجبه من الافعال متراخى عنه وايضا لو كان الاحرام موقتا لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما

ان احرام الصلاه لما كان موقتا كان موجبه من فرضه متصلا به ولم يجز تراخيه عنه ويحتج لذلك

ايضا باتفاق الجميع على ان المتمتع هو الجامع بين افعال العمره والحج في سفر واحد ممن ليس من حاضري

المسجد الحرام ولا يختلف حكم احرام العمره ان يكون في اشهر الحج او قبله فيما تقتضيه حكم التمتع

كذلك يجب ان لا يختلف حكم احرام الحج في كونه في اشهر الحج او قبله والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل

واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه في اشهر الحج فوجب استوا حكم الاحرامين

في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم افعالهما في صحه وقوعهما في اشهر الحج واحتج من ابى تجويز

الاحرام بالحج قبل اشهر الحج بظاهر قوله تعالى الحج اشهر معلومات وقد ذكرنا وجه الدلاله منه

على جوازه قبل اشهر الحج ومع ذلك فان قوله الحج اشهر معلومات حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه

الكلام وذلك لانه معلوم ان الحج لا يكون اشهرا لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هي فعل الله تعالى

وغير جايز ان يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت ان فيه ضميرا ويحتمل ان يكون الضمير فعل الحج في اشهر

معلومات وليس في شي منه نفي لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما تضمن فعل الحج في هذه الاشهر

وان الاحرام جايز فيها وليس في تجويز الاحرام فيها نفي لجوازه في غيرها فان قال قايل قد تضمن ذلك

الامر باحرام الحج او افعاله فيها فيصير جايز فعلها فيها في غيرها قيل له هذا غلط لانه ليس في

اللفظ دلاله على الامر وانما فيه الدلاله على جوازه فيها فاما الايجاب فلا دلاله له عليه من

اللفظ واذا كان كذلك فاكثر ما فيه تجويز احرام الحج وافعاله في هذه الاشهر وليس فيه نفي

لجوازه في غيرها فان قال فاذا كان الاحرام جايزا في ساير السنه فلا معنى لتوقيت الاشهر له وهذا

المذهب يودي الى اسقاط فايده التوقيت قيل له ليس كذلك بل فيه عده فوايد منها انه افاد ان افعال

الحج مخصوصه بهذه الاشهر الا ترى انا نقول انه لو كان طاف وسعى قبل اشهر الحج ان لا يعتد به ويعيد

ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمره مع الحج في هذه الاشهر حتى لو قدم طواف العمره على اشهر

الحج وحج من عامه لم يكن متمتعا وكذلك قال اصحابنا فيمن قرن ودخل مكه قبل اشهر الحج وطاف

للعمره وسعى ومضى على قرانه انه ليس بمتمتع وليس عليه دم القران فافادت الايه ان هذه الاشهر

هي التي يتعلق بها حكم التمتع اذا جمع بين العمره والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى الحج اشهر

معلومات يوجب الاقتصار بها عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان يصرفه الى افعال الحج

دون احرامه ليسلم لنا عموم قوله يسالونك عن الاهله قل هي مواقيت للناس والحج في جواز الاحرام

في ساير الاهله ولو حملناه على الاحرام لادى ذلك الى اسقاط فايده قوله قل هي مواقيت للناس

والحج والاقتصار به على معنى قوله الحج اشهر معلومات ومع ذلك فلا نكون مستعملين له لان الله تعالى

قد اخبر انه جعل الاهله وقتا للحج ومتى قصرناه على اشهر الحج لم تتعلق حكمه بالاهله وكان متعلقا

باوقات اخر غيرها مثل يوم عرفه للوقوف ويوم النحر للطواف والرمي ونحوه وايضا غير جايز

ان يريد الاحرام وافعاله ومتى اراد الافعال انتفى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ واحد لان

احدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والاخر سبب له سمي باسمه على طريق المجاز فغير

جايز ان يرادا جميعا بلفظ واحد الا ترى ان من احرم ولم يقف لجاز ان يقال انه لم يحج ومتى وقف اطلق

عليه اسم الحاج وايضا لما قال الحج اشهر معلومات وقال النبي عليه السلام الحج عرفه وجب ان يكون

ذلك تعريفا للحج المذكور في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فيكون الالف واللام للتعريف

المعهود فيصير حينيذ تقدير الايه مع الخبر الذي هو الوقوف بعرفه في اشهر الحج معلومات

ويكون فايده ذكر الاشهر ما قدمنا وايضا لو صح ارادة الوقت للاحرام وجب استعماله في

الاشهر على الندب وقوله مواقيت للناس والحج على الجواز ليوفي كل واحد من اللفظين حظه من

الفايده ويستنبط من الحكم فان قال قايل اذا اراد به الاحرام لم يجز تعديه على وقته ويصير

بمنزلة قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله اقم الصلاة طرفي النهار ونحو ذلك من الاي التي فيها
توقيت العبادات قيل له قد بينا ان قوله الحج اشهر معلومات لا دلالة فيه على الوجوب
لانه ليس بامر وفيه ضمير يحتاج في اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله ان يكون المراد جواز الحج
ويحتمل ان يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على المراد لتوقيف المذكور فيه لما
داهو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالاشهر على جهة الايجاب واما الصلاة
فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة لها بلفظ يقتضي ايجاب الفعل فيها من غير احتمال لغيرها
بقوله اقم الصلاة لدلوك الشمس وما جرى مجراه من الاوامر الموقتة ووجه اخر وهو انا لو
سلمنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم يلزم الصلاة عليه من قبل ان تقديم احرام الصلاة على وقتها انما لم
يجز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر فروضها غير جائز متراخية عن تحريمتها
فلذلك كان حكم تحريمتها حكم سائر افعالها ولا خلاف في جواز احرام الحج في وقت تراخي عنه سائر
افعاله وغير جائز شي من فروضه عقيب احرامه فلذلك اختلفا ومن جهة اخرى وهو ان كونه
منهيا عن فعل الاحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلاة منهيا عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل
على ذلك ان من يحرم بالصلاة محدثا او غير مستقبل القبلة عامدا او عاريا وهو يجد ثوبا لم يصح له
دخول فيها ولو احرم بالحج وهو مخالط لامرأته او لابس ثيابا كان احرامه واقعا ولزمه حكمه
مع مقارنة ما يفسده فلم يجز اعتبار احكام احرام الحج بالصلاة ووجه اخر وهو ان ترك
بعض فروض الصلاة يفسدها مثل الكلام والحدث والمشي وما جرى مجرى ذلك وترك
بعض فروض الاحرام لا يفسده لانه لو تطيب او لبس او اصطاد لم يفسده مع كون ترك
هذه الامور فرضا فيه وايضا وجدنا من فروض الحج ما يفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولا في وقته
وهو طواف الزيارة ولم نجد شيا من فروض الصلاة يفعل بعد خروج وقتها الا على وجه القضا
فلم يجز ان يكون الصلاة اصلا للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلا في اصل المسئلة بان يقال
لما كان بعض فروض الحج مفعولا بعد اشهر الحج وكان ذلك وقتا له كذلك جائز ان يكون
احرامه قبل اشهر الحج ويكون ذلك وقتا له لانه لو لم يجز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تاخير شي
من فروضه عنها كالصلاة فان قال قايل لما اتفق الجميع على ان من فاته الحج لا يجوز ان يفعل

باحرام

باحرامه ذلك حجا في القابل وكان عليه ان يحلل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام بالحج في غير اشهر الحج يوجب
عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حجا قيل له فقد جاز ان يبقى احرامه كاملا بعد اشهر الحج وهو يوم النحر مثل
ذي الحجة حتى زعم الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رمي الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه
الاستدلال من ذلك على جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر عنده من اشهر الحج وقد
جاز بقاء احرامه بكماله فيه فدل ذلك على معنيين احدهما سقوط سوال السايل لنا واعتراضه بما
ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر الحج والمعنى الثاني انه دال على جواز ابتدا احرام
الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز بقاوه فيه على ما بيناه فيما سلف واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل
اشهر الحج يكون محرما بعمرة فانه قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لا يخلو من ان يلزمه احرام الحج على ما عقده
على نفسه او لا يلزمه فان لم يلزمه كان كمن لم يحرم وبمنزلة من احرم بالظهر قبل دخول وقتها فلا يلزمه شي ولا
يكون داخلا فيها ولا في غيرها وان يلزمه الحج فقد جاز ابتدا الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذا صح احرامه وامكنه
المضي فيه لم يجز له ان يحلل منه بعمرة فان قال قايل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل بعمل عمرة قيل له
ليس ذلك بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج الا ترى ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مامور
بالخروج منها الى الحل لاجل ما لزمه من عمل العمرة اذ كان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولو اراد ان يبتدي
عمرة لامر بالخروج الى الحل فدل ذلك على ان ما يفعله بعد الفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به
من احرام الحج واحرام الحج باق مع الفوات وايضا فالذي فاته قد لزمه احرام الحج وانما احتاج
الى الاحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعي ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل
عمرة ويوجب عليه قضا الحج فاذا لم يكن عنده محرما بالحج فقد لزمه في ذلك شيان احدهما انه الزمه
عمرة لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني انه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم
يحرم قط به فالزمه عمرة لا سبب لها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما
نوى فاذا احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه ما نوى بقضية قول النبي صلى الله عليه وسلم وانما لامرئ ما
نوى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج قال ابو بكر قد اختلف السلف في تاويله فقال ابن عباس
رواية والحسن وقتادة فمن احرم وروى شريك عن ابي اسحق عن ابن عباس فمن فرض فيهن الحج قال
التلبية وكذلك روي عن ابن عمر وعبد الله بن مسعود وابرهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطا

وقالت عمرة عن عايشة لا احرام الا لمن اهل ولبى قال ابو بكر قول من تأول قوله تعالى فمن
فرض فيهن الحج على من احرام لا يدل على انه راى الاحرام جائزا بغير تلبية لانه جائز ان يقول لمن احرم وشرط
الاحرام ان يلبي فلم يسمع عن احد من السلف جواز الدخول في الاحرام بغير تلبية او ما يقوم مقامها
من تقليد الهدي وسوقه واصحابنا لا يجيزون الدخول في الاحرام الا بالتلبية او تقليد الهدي
وسوقه والدليل على ذلك حديث قراد بن ابي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن ابي مليكة
عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي كانها حزينة فقال ما لك فقالت لا انا قضيت
عمرتي والقابل الحج عاركا قال ذلك شي كتبه الله على بنات ادم فحجي وقولي ما يقول المسلمون في
حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لانها الذي يقوله المسلمون عند الاحرام وامره عليه السلام
على الوجوب ويدل عليه قول النبي عليه السلام خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد
فعلها عند الاحرام ويدل عليه قول النبي عليه السلام اتاني جبريل فقال مر امتك ان يرفعوا اصواتهم
بالتلبية فانها من شعار الحج فتضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على
ان رفع الصوت غير واجب فبقي حكمه في فعل التلبية ويدل عليه ان الحج والعمرة سطان افعالا متغايرة
مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة فاشبها الصلاة لما تضمنت افعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة
كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر او ما يقوم مقامه
وقال اصحابنا اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقد روي ايضا جابر عن اسما عن
النبي صلى الله عليه وسلم ان من قلد بدنته فقد احرم واختلف السلف في ذلك فقال ابن عمر اذا
قلد بدنته فقد احرم وكذلك روي عن علي وعبد الله وقيس بن سعد وابن عباس وطاوس
وعطا ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابرهيم وهذا يدل على انه
قلدها وساقها وهو يريد الاحرام لانه لا خلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرما وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني قلدت الهدي فلا احل الا يوم النحر فاخبر ان تقليد الهدي
وسوقه كان المانع له من الاحلال فدل على ان لذلك تاثيرا في الاحرام وانه قايم مقام التلبية في باب
الدخول فيه كما كان له تاثير في منع الاحلال والدليل على ان التقليد بانفراده لا يوجب الاحرام ما
روت عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شي ولذلك

قال

قالت عايشة لا يحرم الا من اهل ولبى يعني ممن لم يسق هديه ولم يخرج معه قوله تعالى فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج اختلف في تاويل الرفث فقال ابن عمر هو الجماع وروي عن ابن عباس
مثل ذلك وروي عنه انه التعريض بالنسا وكذلك عن ابن الزبير وروي ان ابن عباس انشد في
احرامه وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا ومثل له في ذلك فقال
انما الرفث مراجعة النسا بذكر الجماع وقال عطا الرفث الجماع فما دونه من قول الفحش وقال
عمرو بن دينار هو الجماع فما دونه من شان النسا قال ابو بكر وقد قيل ان اصل الرفث في اللغة
هو الافحاش بالقول وبالفرج الجماع وباليد الغمز للجماع واذا كان كذلك فقد تضمن نهيه عن
الرفث في الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روي عنه تاويله ان الجماع مراد به في
هذه الاية ويدل على ان الرفث الفحش في المنطق قول النبي عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا
يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل اني امرؤ صايم والمراد فحش القول وان المراد بالرفث هو
التعريض بذكر النسا في الاحرام فاللمس والجماع اولى ان يكون محظورا كما قال تعالى ولا تقل لهما اف
فعقل منه النهي عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث في شان الصوم فقال احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسايكم ولا خلاف انه اريد به الجماع وعقل منه اباحة ما دونه كما ان
حظر الرفث في الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع وعقل لان حظر
القليل يدل على الكثير من جنسه واباحة الكثير يدل على اباحة القليل من جنسه وقد روي عن
محمد بن راشد قال خرجنا حجاجا فمررنا بالرويثة فاذا بها شيخ فقال له ابو هرم قال سمعت ابا هريرة
يقول للمحرم من امراته كل شي الا الجماع قال فاهوى رجل منا الى امراته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا
ذلك لعطا فقال قاتله الله عز وجل قعد على طريق من طرق المسلمين يفتيهم بالضلالة ثم قال للذي قبل
امراته اهرق دما وهذا شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الامة على خلافه وعلى ان من قبل امراته
في احرامه لشهوة فعليه دم وروي عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن وعطا وعكرمة وابرهيم
وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وهو قول فقها الامصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النسا
بذكر الجماع في حال الاحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على
ان الجماع ودواعيه محظورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه مع ما

ورد من السنة فيه واما الفسوق فروي عن ابن عمر قال الفسوق السباب والجدال المراء وقال
ابن عباس الجدال ان تماري صاحبك حتى تغضبه والفسوق المعاصي وروي عن مجاهد لا جدال في
الحج قال قد اعلم الله تعالى اشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف قال ابو بكر جميع ما ذكر من هذه
المعاني عن المتقدمين جائز ان يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم منهيا عن السباب والمماراة في اشهر
الحج وفي غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصي فتضمنت الاية الامر بحفظ اللسان والفرج
وعن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصي والفسوق وان كانت محظورة قبل الاحرام
فان الله تعالى نص على حظرها في الاحرام تعظيما لحرمة الاحرام ولان المعاصي في حال الاحرام
اعظم واكثر عقابا منها في غيرها كما قال عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا
يجهل فان جهل عليه فليقل اني امرؤ صائم وقد روي ان الفضل بن العباس كان رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان يلاحظ النساء وينظر اليهن فجعل النبي عليه السلام يصرف وجهه
بيده من خلفه وقال ان هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر له ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك
اليوم ولكنه خص اليوم تعظيما لحرمته فكذلك المعاصي والفسوق والجدال والرفث كل ذلك
محظور مراد بالاية سواء كان مما حظره الاحرام او كان محظورا فيه وفي غيره لعموم اللفظ ويكون
تخصيصه اياها بحال الاحرام تعظيما للاحرام وان كانت محظورة في غيره وقد روي منصور عن
منصور عن ابي حازم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع
كيوم ولدته امه وهذا موافق لدلالة الاية وذلك لان الله تعالى لما نهى عن المعاصي والفسوق
في الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصي فاراد
تعالى ان يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته امه على ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى ولا جدال في الحج قد تضمن النهي عن مماراة صاحبه ومقته
واغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على ما كان عليه امر الجاهلية لانه قد استقر على وقت
واحد فابطل به النسيء الذي كان اهل الجاهلية عليه وهو معنى قول النبي عليه السلام الا ان
الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض يعني عود الحج الى الوقت الذي
جعله الله واتفق ذلك في حجة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال

٢

في الحج وان كان ظاهره الخبر فهو نهي عن هذه الافعال وعبر بلفظ النفي عنها لان المنهي عنه
سبيله ان يكون منفيا غير مفعول وهو كقوله في الامر والوالدات يرضعن اولادهن ويتربصن
بانفسهن وما جرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الامر قوله عز وجل وتزودوا فان خير
الزاد التقوى وروي عن مجاهد والشعبي ان اناسا من اهل اليمن كانوا لا يتزودون في
حجهم حتى نزلت وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت
وقيل فيه ان قوما كانوا يرمون بازوادهم ويسمون المتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام
ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه ان معناه ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير
الزاد التقوى قال ابو بكر لما احتملت الاية الامرين من زاد الطعام وزاد التقوى وجب
ان يكون عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكر التزود من الاعمال الصالحة في الحج
لانه احق شيء بالاستكثار من اعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كما نص على حظر الفسوق
والمعاصي فيه وان كانت محظورة في غيره تعظيما لحرمة الاحرام واخبارا انها فيه اعظم
مأثما فجمع الزادين في مجموع اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد التقوى
خيرهما لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتصوفة الذين يسمون
بالمتوكلة في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على ان من شرط استطاعة الحج الزاد
والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم حين
سئل عن الاستطاعة هي الزاد والراحلة

باب التجارة في الحج

قال الله تعالى عقيب ذكر الحج والتزود له ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم يعني المخاطبين
باول الاية وهم المامورون بالتزود للحج واباح لهم التجارة فيه وروي عن ابي يوسف عن العلاء بن
السائب عن ابي امامة قال قلت لابن عمر اني رجل اكري الابل الى مكة فيجزي عني حجي فقال الست
تلبي وتقف وترمي الجمار قلت بلى قال سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مثل ما سالتني
فلم يجبه حتى انزل الله هذه الاية ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم انتم حجاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذو المجاز وعكاظ متجر الناس

في الجاهلية فلما كان الإسلام تركوا حتى نزلت ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم
الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال اتى رجل فقال اني اجرت نفسي من قوم على ان يحملوني
أفيجزي لي حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى لهم نصيب مما كسبوا وروي نحو ذلك عن
جماعة من التابعين منهم الحسن وعطا ومجاهد وقتادة ولا نعلم احدا روي عنه خلاف ذلك الا شيئا
رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله اعرابي فقال اني اكري ابلي وانا
اريد الحج أفيجزيني قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر
الكتاب قوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم يعني في شان الحاج لان اول الخطاب فيهم
وسائر ظواهر الآي المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية كقوله وآخرون يضربون
في الارض يبتغون من فضل الله وقوله وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الى قوله
ليشهدوا منافع لهم ولم يخصص شيئا من المنافع دون غيرها فهو عام في جميعها في منافع الدنيا والآخرة
وقال تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على ان الحج لا
يمنع التجارة وعلى هذا امر الناس من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا في مواسم منى ومكة في ايام الحج

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام قال ابو بكر قد دل ذلك على
ان من مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس في ظاهره دلالة على انه من فروضه فلما قال في سياق الخطاب
ثم افيضوا من حيث افاض الناس ابان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لان الامر بالافاضة
يقتضي الوجوب ولا يمكن الافاضة فرضا الا والكون بها فرضا حتى يصح منها اذ لا يتوصل الى الافاضة
الا بكونه قبلها هناك وقد اختلف في تأويل قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس فروي عن
عائشة وابن عباس وعطا والحسن ومجاهد وقتادة والسدي انه اراد الافاضة من عرفة قالوا
وذلك لان قريشا ومن دان دينها يقال لهم الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب
بعرفات فلما جاء الاسلام انزل الله عز وجل على نبيه ثم افيضوا من حيث افاض الناس وامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم قريشا ومن دان دينها ان يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث
افاض الناس ويحكى عن الضحاك انه اراد به الوقوف بالمزدلفة وان يفيضوا من حيث افاض

ابرهيم

ابرهيم عليه السلام وقيل انه انما قال الناس واراد ابرهيم وحده كما قال تعالى الذين قال لهم الناس
وكان رجلا واحدا ولان ابرهيم عليه السلام لما كان الامام المقتدى به سماه الله تعالى امة بمنزلة
الامة التي تتبع سنته جاز اطلاق اسم الناس عليه والمراد به هو وحده والتأويل الاول هو الصحيح
لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وانما ذكر الناس ههنا وامر
قريشا بالافاضة من حيث افاض الناس لانهم كانوا اعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها
تدل بالاضافة اليهم فلذلك قال من حيث افاض الناس وان قال قائل لما قال فاذا افضتم
من عرفات ثم عقب ذلك بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس وثم تقتضي الترتيب لا محالة
علمنا ان هذه الافاضة هي بعد الافاضة من عرفات وليس بعدها افاضة الا من المزدلفة وهي
المشعر الحرام فكان حمله على ذلك اولى منه على الافاضة من عرفة ولان الافاضة من عرفة قد
تقدم ذكرها ولا وجه لاعادتها قيل له ان قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس عائد
الى اول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وافعاله فكأنه قال يا ايها المأمورون بالحج
من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له افيضوا من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعا الى صلة خطاب
المأمورين وهو كقوله ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن والمعنى بعد ما ذكرنا لكم اخبركم
انا آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن ويجوز ان يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وافيضوا
من حيث افاض الناس كما قال تعالى ثم كان من الذين آمنوا ومعناه وكان من الذين آمنوا وقوله
ثم الله شهيد على ما يفعلون ومعناه والله شهيد فاذا كان ذلك شائعا في اللغة ثم روي عن
السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه الى غيره واما قولك ان ذكر عرفات قد تقدم في قوله
فاذا افضتم من عرفات فلا يكون لقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس وجه فليس كذلك لان
قوله فاذا افضتم من عرفات لا دلالة فيه على ايجاب الوقوف وقوله ثم افيضوا من حيث افاض
الناس هو امر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد افادته من ايجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله
فاذا افضتم من عرفات اذ لا دلالة في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات على فرض الوقوف ومع
ذلك فلو اقتصر على قوله فاذا افضتم من عرفات لكان جائزا ان يظن انه خطاب لمن كان يقف
بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون الوقوف على جملة امرهم في الوقوف

بمزدلفة دون عرفات فابطل ظن الظان لذلك بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس واتفقت الامة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لا حج له ونقلته عن النبي صلى الله عليه وسلم قولا وعملا وروى بكير بن عطا عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جا عرفة ليلة جمع قبل الصبح فقد تم حجه وروى الشعبي عن عروة بن مضرس الطاي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بالمزدلفة من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هاهنا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر اذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقها مجمعون على ذلك وقد اختلف الفقها فيمن لم يقف بعرفة ليلا فقال سايرهم اذا وقف نهارا فقد تم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل الامام وقال ملك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهارا غير مفروض وانما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه والدليل على صحة القول الاول قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عروة بن مضرس وافاض من عرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه فحكم بصحة حجه واتمامه بوقوفه في احد الوقتين من ليل او نهار ويدل عليه ايضا قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افيضوا من عرفات ولم يخصصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت فاقتضى ذلك الجواز في اي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر انا وجدنا ساير المناسك ابتداوها بالنهار وانما يدخل فيه الليل تبعا ولم نجد شيا منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الاصول الا ترى ان طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمي والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وانما يفعل بالليل على انه يوخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب ان يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة وايضا فقوله تعلن الامة وقوف النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وانه دفع منها عند سقوط القرص وهذا يدل على ان وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال ان يكون وقت الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتا للفرض وايضا لما قيل يوم عرفة وتعلق هذه التسمية عن

الى

النبي صلى الله عليه وسلم في اخبار كثيرة منها ان الله تعالى يباهي ملايكته يوم عرفة ومنها ان صيام يوم عرفة يعدل صيام سنتين ولذلك اطلقت الامة ذلك عليه دل على ان النهار وقت الفرض فيه وان الوقوف ليلا وانما يفعله من فاته ايضا الا ترى انه لما قيل يوم الجمعة ويوم الاضحى ويوم الفطر كانت هذه الافعال واقعة في هذه الايام نهارا ولذلك اضيفت اليها فدل ذلك على ان فرض الوقوف يوم عرفة وانه يفعل ليلا على وجه القضا لما فاته كما ان رمي الجمار ليلا على وجه القضا لما فاته نهارا وكذلك الطواف والذبح والحلق ويختلف في موضع الوقوف وروى جبير ابن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر وروى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادي عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك من الموقف ولم يختلف رواة الاخبار ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روي ان اهل الجاهلية كانوا يدفعون منها اذا صارت الشمس على رؤس الجبال كانها عمايم الرجال في وجوههم وانهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي صلى الله عليه وسلم ودفع من عرفات بعد المغرب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى شعبة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس يوم عرفة فقال يا ايها الناس ليس البر في ايجاف الخيل ولا في ايضاع الابل ولكن سيرا حسنا جميلا لا توطوا ضعيفا ولا توذوا مسلما وروى هشام بن عروة عن ابيه عن اسامة بن زيد قال كان سيرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدفع من عرفات العنق غير انه كان اذا وجد فجوة نص

باب الوقوف بجمع

قال الله عز وجل فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ولم يختلف اهل العلم ان المشعر الحرام هو المزدلفة ويسمى جمعا فمن الناس من يقول ان هذا الذكر هو صلاة المغرب والعشا اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله واذكروه كما هداكم هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غير الثاني والصلاة تسمى ذكرا قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند

ذلك قول الله تعالى وأقم الصلاة لذكري فسمى الصلاة ذكرا ففعل هذا قد اقتضى الآية تأخير صلاة
المغرب الى ان يجمع مع العشاء بالمزدلفة وروي اسامة بن زيد وكان رديف النبي صلى الله عليه وسلم
من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام في طريق المزدلفة الصلاة فقال الصلاة امامك
فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الاخرة والاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم متواترة في جمع
النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بالمزدلفة وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل ان ياتي
مزدلفة فقال ابو حنيفة ومحمد لا يجزيه وقال ابو يوسف يجزيه وظاهر قوله تعالى فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام اذا كان المراد به الصلاة يمنع جوازها قبله وكذلك
قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول في حال
الوقوف بجمع لان قوله تعالى واذكروه كما هداكم هو الذكر في موقف جمع فواجب ان يحمل الذكر
الاول على الصلاة حتى يكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكرارا وايضا
فان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام هو امر يقتضي الايجاب والذكر المفعول بجمع ليس
بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلاة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب فوجب
حمله عليه وقد اختلف اهل العلم في الوقوف بالمزدلفة هل هو من فروض الحج ام لا فقال قائلون
هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور اهل العلم حجه تام ولا
يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة واحتج من لم يجعله من فروضه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج عرفة من وقف قبل ان يطلع الفجر
فقد تم حجه وقال في بعض الاخبار من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج
فقد حكم بصحة حجه بادراك عرفة ولم يشرط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روي ابن عباس
وابن عمر ونقله الناس قاطبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بليل وفي بعض الاخبار
ضعفة الناس من المزدلفة ليلا وقال لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف
بها فرضا لما رخص لهم في تركه للضعف كما لا يرخص في الوقوف بعرفة لاجل الضعف فان قيل
لانهم قد كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم ان ابن عمر وهو احد من روى
حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة اهله من المزدلفة فيقفون عند

المشعر

المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدفعون قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر
وقد نقل الناس وقوف النبي صلى الله عليه وسلم بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم ضعفة
اهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا ولو كان ذلك وقت الوقوف لامرهم به ولم يرخص لهم في تركه
مع امكانه من غير عذر وما روي عن ابن عمر فانما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل
ابن عمر ايضا ان هذا وقت الوقوف وانما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع الى
منى ويدل على ان وقت الوقوف بعد طلوع الفجر انا وجدنا سائر افعال المناسك انما وقتها بالنهار
والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا واحتج من جعل الوقوف بها فرضا بظاهر قوله عز وجل
فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فظاهره يقتضي الوجوب ويحتجون ايضا
بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضرس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك
جمعا والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرك الحج ومن لم يدرك فلا حج
له وبما روي يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفا بعرفات فاقبل ناس من اهل نجد فسالوه عن الحج فقال
الحج يوم عرفة ومن ادرك جمعا قبل الصبح فقد ادرك الحج فاما قوله فاذكروا الله عند المشعر
الحرام فلا دلالة فيه على ما ذكروا وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على ان الذكر هناك غير
مفروض فان تركه لا يوجب نقصا في الحج وليس للوقوف ذكر في الاية فسقط الاحتجاج به
ومع ذلك فانا قد بينا ان المراد بهذا الذكر هو فعل صلاة المغرب هناك واما حديث مطرف
ابن طريف عن الشعبي فانه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن ابي زائدة وعبد الله
ابن ابي السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكروا فيه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وافاض قبل ذلك من
عرفة ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه ولم يذكر منهم احد انه قال فلا حج له ومع ذلك
فقد اتفقوا ان ترك الصلاة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك
الوقوف وقوله فلا حج له يحتمل ان يريد به نفي الفضل لا الاصل كما قال عليه السلام لا وضوء لمن
لم يذكر اسم الله عليه وكما روي عمر من قدم ثقله فلا حج له واما حديث عبد الرحمن بن يعمر

الدئلي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفين عن بكير عن عطا عن عبد
الرحمن بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال فيه من وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه فعلمنا ذلك
ان المراد الوقوف بعرفه في شرط ادراك الحج وان رواية من روى من ادرك جمعا قبل الصبح وهم
وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم
يرو عنه انه امر احدا بالوقوف بها ليلا ومع ذلك فقد عارضه الاخبار الصحيحة التي رويت من
قوله من صلى معنا هذه الصلاه ووقف معنا هذا الموقف وساير اخبار عبد الرحمن بن يعمر انه قال
من ادرك عرفه فقد ادرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفه فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من
شرط معه الوقوف بالمزدلفه واطراد الامم وان عليه القايلين بهذه المقاله واحتجوا فيه من طريق
النظر وانه لما كان في الحج وقوفان واتفقنا على ان احدهما فرض وهو الوقوف بعرفه وجب ان
يكون الاخر فرضا لان الله عز وجل قد ذكرهما في القران كما انه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين في
الصلاه فيقال له اما قولك انهما لما كانا مذكورين في القران كانا فرضين فانه غلط فاحش لانه
ينفي ان يكون كل مذكور في القران فرضا وهذا خلف من القول وعلى ان الله تعالى لم يذكر
الوقوف وانما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون
الوقوف فرضا فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فان كان وجه قياسا على الوقوف بعرفه
فانه يطالب بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له اليس قد
طاف النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف يوم النحر وطاف ايضا للصدر وامر به
فهل وجب ان يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الايجاب فاذا جاز ان يكون بعض الطواف
ندبا وبعضه واجبا فما تنكر ان يكون كذلك حكم الوقوف فيكون بعضه ندبا وبعضه واجبا قوله
تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباكم هو فعلها على تمام ومثلها قوله
فاذا قضيتم الصلاه فاذكروا الله قياما وقعودا وقوله فاذا قضيت الصلاه فانتشروا في الارض
ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا يعني افعلوه على التمام
وقوله فاذكروا الله كذكركم اباكم قد قيل فيه وجهان احدهما الاذكار المفعوله في ساير
احوال المناسك كقوله اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن واحصوا العده وهو ما مر به

من

قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت
فتوضا وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاه فاغسلوا وجوهكم وانما هو قبل الصلاه وكذلك قوله
اذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله جايز ان يريد الاذكار المسنونه بعرفات والمزدلفه
وعند الرمي والطواف وقيل فيه ان اهل الجاهليه كانوا يقفون عند قضا المناسك فيذكرون
ماثرهم ومفاخر ابايهم فابدلهم الله تعالى به ذكره وشكره على نعمه والثنا عليه فقال النبي صلى الله
عليه وسلم بعرفات ان الله تعالى قد اذهب عنكم نخوة الجاهليه وتعظمها بالابا الناس من ادم
وادم من تراب لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى
وجعلناكم شعوبا وقبايل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم فكان خروج الكلام على حال
لاهل الجاهليه في ذكرهم اباهم

باب ايام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه قال ابو بكر روى سفين
وشعبه عن بكير بن عطا عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثه
ايام التشريق فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه واتفق اهل العلم على ان قوله
بيان لمراد الايه في قوله ايام معدودات ولا خلاف بين اهل العلم ان المعدودات ايام التشريق
وقد روى ذلك عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم الا شي رواه ابن ابي ليلى عن المنهال عن
زر عن علي قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في ايهما شيت وقد قيل ان هذا وهم
وان الصحيح عن علي انه قال ذلك في المعلومات وظاهر الايه ينفي ذلك ايضا لانه قال فمن تعجل في
يومين فلا اثم عليه وذلك لا يتعلق بالنحر وانما يتعلق برمي الجمار المفعول في ايام التشريق واما
المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في ايهما
شيت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات
العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس
المعلومات يوم النحر وثلثه ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلثه ايام بعده
التشريق وروى عبيد الله بن موسى اخبرنا عمار بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال

المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر وقوله المعدودات انها ايام العشر لا شك في
انه خطا ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وليس
في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلث وقد روى عن ابن عباس باسناد صحيح ان المعلومات العشر
والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطا والضحاك
وابرهيم في اخرين منهم وقد روى عن ابي حنيفه وابي يوسف ومحمد ان المعلومات العشر والمعدودات
ايام التشريق وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران بشر بن الوليد قال كتب ابو العباس الطوسي
الى ابي يوسف يسله عن الايام المعلومات فاملى علي ابي يوسف جواب كتابه اختلف اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عن علي وابن عمر انها ايام النحر والى ذلك اذهب لانه قال على
ما رزقهم من بهيمة الانعام وذكر شيخنا ابو الحسن الكرخي رحمه الله عن احمد القاري عن محمد عن
ابي حنيفه ان المعلومات العشر وعن محمد انها ايام النحر الثلثه يوم الاضحى ويومان بعده قال
ابو بكر يحصل من روايه احمد القاري عن محمد وروايه بشر بن الوليد عن ابي يوسف ان المعلومات
يوم النحر ويومان بعده ولم يختلف عن ابي حنيفه ان المعلومات ايام العشر والمعدودات ايام
التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى على ما رزقهم من بهيمه الانعام لا دلاله فيه
على ان المراد ايام النحر وذلك لاحتماله ان يريد لما رزقهم من بهيمه الانعام كقوله ولتكبروا الله
على ما هداكم والمعنى لما هداكم وايضا يحتمل ان يريد بها ايام العشر لان فيها يوم النحر وفيه
الذبح ويكون تكرار التسميه عليه اياما وذكر اهل اللغه ان المعدودات مفصله من المعلومات
بدلاله اللفظ على اقترانهما في باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات دلاله التقليل
كقوله تعالى بثمن دراهم معدوده وانما يوصف بالعدد اذا اريد به التقليل لانه يكون بعيض
لا يحصى كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للاخرى معلومات
فعرفت بالشهرة لانها عشرة ولم يختلف اهل العلم ان ايام منى ثلثه بعد يوم النحر وان للحاج ان
يتعجل في اليوم الثاني منها اذا رمى الجمار وسعه ان يتاخر الى يوم الثالث حتى يرمي الجمار
فيه ثم ينفر وقد اختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثاني فروي عن عمر وابن عمر
وجابر بن زيد والحسن وابرهيم انه اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل ان ينفر فلا ينفر حتى

يرمي الجمار من الغد وروي عن الحسن البصري ان له ان ينفر في اليوم الثاني اذا رمى وقت
الظهر كله فان ادركته صلاه العصر بمنى فليس له ان ينفر الى يوم الثلث وقال اصحابنا انه
اذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له ان ينفر حتى يرمي جمره اليوم الثالث ولا يجوز له تركه
ولا نعلم خلافا بين الفقها ان من اقام بمنى الى اليوم الثالث انه لا يجوز له النفر حتى يرمي وانما قالوا
انه لا يلزمه رمي اليوم الثلث باقامته بمنى الى ان يمسي من قبل ان الليله التي تلي اليوم الثاني
هي تابعه له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها الا ترى انه لو ترك الرمي في اليوم
الاول رماه في ليلته ولم يكن موخرا له عن وقته ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاه ان
يرموا ليلا فكان حكم الليله حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فلذلك
قالوا ان اقامته في اليوم الثاني بمنى الى ان يمسي بمنزله اقامته نهارا واذا اقام حتى يصبح من اليوم
الثالث لزمه الرمي بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحه قول ابي حنيفه في تجويزه رمي
اليوم الثالث قبل الزوال اذ قد صار وقتا للزوم الرمي ويستحيل ان يكون وقتا لوجوبه
ثم لا يصح فعله فيه واما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى
فانه قد قيل فيه وجهان احدهما فلا اثم عليه لتكفير سياته وذنوبه بالحج المبرور وروي نحوه
عن عبد الله بن مسعود ومثله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج فلم يرفث ولم
يفسق رجع كيوم ولدته امه والوجه الثاني انه لا ماثم عليه في التعجيل وروي نحوه عن الحسن
وغيره وقال ومن تاخر فلا اثم عليه لانه مباح له التاخير وقوله لمن اتقى يحمل لمن اتقى ما
نهى الله عنه في الاحرام بقوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وان لم يتق فهو غير موعود
بالثواب قوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوه الدنيا الايه فيه تحذير من الاغترار
بظاهر القول وما يبديه من حلاوه المنطق والاجتهاد في تاكيد ما يظهره فاخبر تعالى ان من
الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهره ويشهد الله على ما في قلبه وهذه صفه المنافقين مثل
قوله قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
اتخذوا ايمانهم جنه وقوله واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم فاعلم الله تعالى
نبيه عليه السلام ضمائرهم لئلا يغتر بظاهر اقوالهم وجعله عبرة لنا في امثالهم لئلا نتكل

على ظاهر امور الناس وما يبدونه من انفسهم وفيه الامر بالاحتياط فيما يتعلق بامثالهم من امور
الدين والدنيا فلا يقصروا فيما امروا به مما يأتمن الناس عليه من امر الدين والدنيا على ظاهر حال الانسان
دون البحث عنه وفيه دليل على ان عليه ان يستبرئ احوال من يراد للقضاء والشهادة والعمالة والامامة
وما جرى مجرى ذلك في ان لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسأل ويبحث عنهم اذ قد حذرنا الله تعالى
امثالهم في توليتهم على امور المسلمين الا ترى انه عقبه بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك
الحرث والنسل فكان ذكر التولي في هذا الموضع اعلاما لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر
ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته قوله تعالى وهو الد الخصام وهو وصف له بالمبالغة
في شدة الخصومة والتلبس بها للخصم عن حقه واحالته الى جانبه ويقال لده عن كذا اذا حبسه وعلى
هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض وانما اقضي
بما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه شيء فانما اقطع له قطعة من النار وكان معنى قوله وهو الد الخصام
انه اشد المخاصمين خصومة وقوله والله لا يحب الفساد نص على بطلان مذهب اهل الاجبار
لان ما لا يحبه الله فهو لا يريده وما لا يريده فهو لا يحبه فاخبر الله تعالى في هذه الاية انه لا يحب
الفساد وهذا يوجب ان لا يفعل الفساد لانه لو فعله لكان مريدا له ومحبا له وهو مثل قوله
وما الله يريد ظلما للعباد فنفى به عن نفسه فعل الظلم لانه لو فعله لكان مريدا له لاستحالة ان يفعل
ما لا يريد ويدل على ان محبته لكون الفعل هي ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون
بل يكره ان يكون وهذا هو البيان كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضا محالا في كلامه
ويدل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم والمعنى
ان الذين يريدون ودل على ان المحبة هي الارادة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من
ولاه الله امركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة في مقابلة
المحبة فدل ان ما اراده فقد احبه كما ان ما كرهه فلم يرده اذ كانت الكراهة في مقابلة الارادة كما
هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضا لكل واحد من الارادة والمحبة دل على انهما سواء
قوله عز وجل واعلموا ان الله عزيز حكيم فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل

العز

العز الامتناع ومنه يقال ارض عزاز اذا كانت ممتنعة بالشدة والصعوبة واما الحكيم فانه يطلق في
صفة الله تعالى على معنيين احدهما العالم اذا اريد به ذلك جاز ان يقال لم يزل حكيما والمعنى
الاخر من الفعل المتقن المحكم واذا اريد به ذلك لم يجز ان يقال لم يزل حكيما كما لا يجوز ان
يقال لم يزل فاعلا فوصفه لنفسه بانه حكيم يدل على انه لا يفعل الظلم والسفه والقبائح ولا
يريدها لان من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع اهل العقل وفيه دليل على بطلان قول اهل
الجبر قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة هذا من المتشابه
الذي امرنا الله تعالى برده الى المحكم في قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه وانما كان
متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ واتيان الله تعالى واحتماله ان يريد امر الله ودليل اياته كقوله في
موضع اخر هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك فجميع هذه الايات
المتشابه محمولة على ما بينه في قوله او ياتي ربك لان الله تعالى لا يجوز عليه الاتيان والمجيء ولا الانتقال
والزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في ايات محكمة ليس كمثله شيء
وجعل ابراهيم عليه السلام ما شاهده من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلا على حدثها واحتج به
على قومه فقال الله عز وجل وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه يعني في حدث الكواكب والاجسام
تعالى الله عن قول المشبهة علوا كبيرا فان قال قائل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه او جاء
رسوله وما جرى مجرى ذلك قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل الا في موضع يقوم الدليل عليه
وقد قال تعالى واسأل القرية التي كنا فيها وهو يريد اهل القرية وقال ان الذين يؤذون الله ورسوله
وهو يعني اولياء الله والمجاز انما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله او فيما لا يشتبه معناه
على السامع وقوله عز وجل والى الله ترجع الامور فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها له قبل ان
ملك العباد شيئا منها له خاصة ثم ملكهم كثيرا من الامور ثم تكون الامور كلها اليه في الاخرة دون
خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الاخر ان يكون بمعنى قوله الا الى الله تصير الامور
بمعنى ان لا يملكها غيره لا على انها لم تكن اليه ثم صارت اليه لكن على ان لا يملكها احد سواه كما قال لبيد
وما المرء الا كالشهاب وضوئه يحور رمادا بعد اذ هو ساطع   وانما عنى انه يصير رمادا لا على انه

كان منهم رما داثم رجع الى ما كان قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية
قيل فيه انهم كانوا امة واحدة على الكفر وان كانوا مختلفين في مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون
الا انهم قليلون في سعة وجائز اذا كان كذلك اطلاق اسم الامة على الجماعة لانصرافه الى الاعم
الاكثر وقال قتادة والضحاك كانوا امة واحدة على الحق واختلفوا وقوله فهدى الله الذين
امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه قال عبد الله بن طاوس روى عن ابيه عن ابي هريرة قال قال النبي
صلى الله عليه وسلم نحن الاخرون السابقون يوم القيامة بيد ان كل امة اوتوا الكتاب قبلنا واوتيناه من
بعدهم فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له فلليهود والنصارى بعد غد وروى الاعمش
عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه الا انه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا
وغدا لليهود وبعد غد النصارى ففي هذا الحديث ان المراد بقوله فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا
فيه هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضي سائر الحق الذي هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة احدها

باب ــــــــــــ من يبدا به في النفقة عليه

قال الله عز وجل يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين الاية فالسؤال
واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من يصرف اليه النفقة فقال تعالى
قل ما انفقتم من خير وذلك يتناول القليل والكثير لشمول اسم الخير لجميع الانفاق الذي يطلب به
وجه الله تعالى وبين من يصرف اليه بقوله فللوالدين والاقربين ومن ذكر في الاية وان هؤلاء اولى
من غيرهم ممن ليس هو في منزلتهم اما بالقرب او الفقر وقد بين في اية اخرى ما يجب عليه فيه النفقة
وهو قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل العفو وروي عن ابن عباس قال ما يفضل عن اهلك
وقال قتادة العفو الفضل فاخبر في هذه الاية النفقة فيما يفضل عن نفسه واهله وعياله وعلى
هذا المعنى قال النبي عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وفي خبر اخر خير الصدقة ما ابقت
غنى وابدا بمن تعول فهذا موافق لقوله ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم اخبار في التنبيه بالاقرب فالاقرب في النفقة فمنها حديث عبد الله بن مسعود
عن النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدا بمن تعول امك واباك واختك
واخاك وادناك ادناك وروي مثله ثعلبة من زهدم وطارق عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد

دل

دل ذلك على معنى الاية في قوله قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين وانما المراد بها تقديم الاقرب
فالاقرب في الانفاق عليه وروي عن الحسن البصري ان الاية في الزكاة والتطوع جميعا وانها ثابتة
الحكم غير منسوخة وقال السدي هي منسوخة بفرض الزكاة قال ابو بكر هي ثابتة الحكم عامة
في الفرض والتطوع واما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه
واما التطوع فهي عامة في الجميع ومتى امكننا استعمالها مع فرض الزكاة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك
حكم سائر الايات متى امكن الجمع بين جميعها في احكامها من غير اثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شيء
منها وليس يمتنع ان يكون المراد به النفقة على الوالدين والاقربين اذا كانوا محتاجين وذلك
اذا كان الرجل غنيا لان قوله تعالى قل العفو قد دل على ان النفقة انما تجب عليه فيما يفضل فاذا كان
هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شيء فليس عليه نفقة وقد دلت الاية على معان منها ان القليل
والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى اذا اراد بها وجه الله وشمل ذلك النوافل من
الصدقات من النوافل والفروض ومنها ان الاقرب فالاقرب اولى بذلك بقوله فللوالدين
والاقربين مع بيان النبي عليه السلام لمراد الله تعالى بقوله ابدا بمن تعول امك واباك واختك
واخاك وادناك ادناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والاقربين عليه فان قيل فينبغي
ان يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر في الاية قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك
وخصصنا بعضها من النفقة التي يستحقها الاقارب بدلالة وهم داخلون في الزكاة والتطوع
وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر
عن مجاهد عن ابي هريرة قال دينار اعطيته في سبيل الله ودينار اعطيته مسكينا ودينار اعطيته
في رقبة ودينارا انفقته على اهلك فان الدينار الذي انفقته على اهلك اعظمها اجرا وقد روي
ذلك مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن يحيى المروزي قال حدثنا
عاصم بن علي قال حدثنا المسعودي عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابي هريرة عن النبي نحوه وحدثنا
عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبد الله بن
يزيد عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المسلم اذا انفق نفقة على اهله كانت له صدقة
فهذه الاخبار موافقة لمعنى قوله ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو وقد اختلف في المراد به

فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى وقال الحسن وعطا الوسط من غير اسراف وقال مجاهد ازاد
به الصدقة المفروضة قال ابو بكر اذا كان العفو ما فضل فجائز ان يريد به الزكاة المفروضة
وانها لا تجب الا فيما فضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة
وجايز ان يريد صدقة التطوع فيتضمن ذلك الامر بالانفاق على نفسه وعياله والاقرب فالاقرب
منه ثم بعد ذلك ما فضل يصرفه الى الاجانب ويحتج به في ان صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب
على الفقير اذ كان الله تعالى انما امر بالانفاق من العفو او الفاضل عن الغنى قوله عز وجل كتب
عليكم القتال وهو كره لكم هذا يدل على فرض القتال لان قوله كتب عليكم بمعنى فرض عليكم كقوله
كتب عليكم الصيام ثم لا يخلو القتال المذكور في هذه الاية من ان يرجع الى معهود قد عرفه
المخاطبون او لم يرجع الى معهود لان الالف واللام يدخلان للجنس او للمعهود فان كان المراد به
قتالا قد عرف رجع الكلام اليه نحو قوله وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وقوله ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فان كان كذلك فانما هو امر بقتال على وصف
وهو ان يقاتل المشركين اذا قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبنيا على معهود قد علم حكمه مكررا
ذكره تاكيدا وان لم يكن راجعا الى معهود فهو لا محالة مجمل مفتقر الى البيان وذلك انه معلوم عند
وروده انه لم يامر بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم
فيه فهو مجمل مفتقر الى البيان وسنبين اختلاف اهل العلم في فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا
الى قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ان شاء الله وقوله وهو كره لكم معناه مكروه لكم
اقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى اى مرضى وقوله تعالى يسالونك عن الشهر
الحرام قتال فيه الاية قد تضمنت هذه الاية تحريم القتال في الشهر الحرام لقوله تعالى قل قتال فيه
كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام ونظيره في الدلالة على مثله قوله الشهر الحرام
بالشهر الحرام والحرمات قصاص وقوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وحدثنا
جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا جعفر بن محمد اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا حجاج عن الليث بن
سعد قال حدثني ابو الزبير عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في

الشهر

الشهر الحرام الا ان يغزى فاذا حضر ذلك اقام حتى ينسلخ وقد اختلف في نسخ ذلك فقالت طايفة حكمه باق
لم ينسخ وممن قال ذلك عطا بن ابي رباح حدثنا جعفر بن محمد قال ثنا ابو عبيد الله قال ثنا حجاج بن ابي جريج
قال قلت لعطا ما لهم اذ ذلك لم يكن يحل لهم ان يغزوا في الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فحلف بالله ما
يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا فيه وما نسخت وروي عن سليمان بن يسار
وسعيد بن المسيب ان القتال جائز في الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله اقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر الاية لانها نزلت بعد حظر
القتال في الشهر الحرام وقد اختلف في السائلين عن ذلك منهم فقال الحسن وغيره ان الكفار سالوا النبي
صلى الله عليه وسلم عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقال اخرون المسلمون
سالوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد عبد الله بن الحضرمي
مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام وقد كان اهل الجاهلية يعتقدون تحريم
القتال في هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بما حظر القتال في الشهر الحرام واري المشركين مناقضة
قولهم باقامتهم على الكفر مع استعظام القتل في الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج
اهل المسجد الحرام منه وهم المومنون لانهم اولى بالمسجد من الكفار كقوله انما يعمر مساجد الله من
امن بالله واليوم الاخر فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله تعالى جعل المسجد
للمومنين ولعبادتهم اياه فيه فجعلوه لاوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفرا بالمسجد الحرام
واخرجوا اهله منه وهم المومنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفار مع هذه الاجرام
اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين في الشهر الحرام

باب تحريم الخمر

قال الله تعالى يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما
وهذه الاية قد اقتضت تحريم الخمر لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مغنية وذلك لقوله
قل فيهما اثم كبير والاثم كله محرم قال الله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
والاثم فاخبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيهما اثما حتى وصفه بانه كبير تاكيدا لحظرها
وقوله ومنافع للناس لا دلالة فيه على اباحتها لان المراد منافع الدنيا وان في سائر المحرمات

منافع لمن يكسبها في دنياهم الا ان تلك المنافع لا تفي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره
لمنافعها غير دال على اباحتها لا سيما وقد اكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الاية واثمهما اكبر
من نفعهما يعني ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذي يبتغى منهما ومما نزل في شان
الخمر ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وليس في هذه
دلالة على تحريم ما لم يسكر منها لانه اذا كانت الصلاة فرضا نحن مامورون بفعلها في اوقاتها فكلما
ادى الى المنع منها فهو محظور فاذا كانت الصلاة ممنوعة في حال السكر وكان شربها مؤديا الى
ترك الصلاة كان محظورا لان فعل ما يمنع من الفرض محظور ومما نزل في شان الخمر مما لا مساغ للتاويل
فيه قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الى قوله
فهل انتم منتهون فتضمنت هذه الايات ذكر تحريمها من وجوه احدها قوله رجس من عمل الشيطان
وذلك لا يصح اطلاقه الا فيما كان محظورا محرما ثم اكده بقوله فاجتنبوه وذلك امر يقتضي لزوم
اجتنابه ثم قال تعالى فهل انتم منتهون ومعناه فانتهوا فان قال قايل ليس في قوله تعالى قل
فيهما اثم كبير دلالة على تحريم القليل منها لان مراد الاية ما يلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة
والمواثبة والقتال فاذا حصل المأثم بهذه الامور فقد وفينا ظاهر الاية مقتضاها من التحريم
ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها قيل له معلوم ان في مضمون قوله فيهما اثم كبير ضمير شربها لان
جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وانما المأثم مستحق بافعالنا فيها فاذا كان الشرب مضمنا
به تقديره في شربها وفعل الميسر اثم كبير فتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت
الخمر لكان معقولا ان المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضي ذلك تحريم قليلها وكثيرها وقد
روي في ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا
ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله يسالونك
عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير قال فالميسر هو القمار كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله
وماله قال وقوله ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال كانوا لا يشربونها
عند الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها ثم ان ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا وتكلموا
بما لا يرضي الله عز وجل فانزل الله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من

عمل

عمل الشيطان فاجتنبوه قال فالميسر القمار والانصاب الاوثان والازلام القداح كانوا
يستقسمون بها قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن ابي اسحق
عن ابي ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا في الخمر فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما
تقولون فقال اللهم بين لنا في الخمر فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما
فقال اللهم بين لنا في الخمر فنزلت انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انها تذهب المال وتذهب العقل قال وحدثنا
ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال انا مغيرة عن ابي رزين قال شربت الخمر بعد الاية التي في البقرة
وبعد الاية التي في النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت الصلاة تركوها ثم حرمت
في المائدة في قوله فهل انتم منتهون فانتهى القوم عنها فلم يعودوا فيها فمن الناس من يظن ان قوله
قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس لم يدل على التحريم لانه لو كان دالا عليه لما شربوه ولما اقرهم
النبي صلى الله عليه وسلم ولما سال عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز ان
يكونوا تاولوا في قوله ومنافع للناس جواز استباحة منافعها وان الاثم مقصور على بعض
الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الاية بالتاويل واما قوله انها لو كانت حراما ما اقرهم
النبي صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس في شيء من الاخبار علم النبي صلى الله عليه وسلم بشربها ولا
اقراره عليه بعد علمه واما سؤال عمر بيانا بعد نزول هذه الاية فلانه كان للتاويل فيه مساغ وقد
علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سال بيانا بعده يزول معه احتمال التاويل فانزل الله تعالى
انما الخمر والميسر والانصاب والازلام الاية ولم يختلف اهل النقل في ان الخمر قد كانت مباحة
في اول الاسلام وان المسلمين قد كانوا شربوها بالمدينة وتبايعوها مع علم النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك واقراره عليه الى ان حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق وانما
ورد في قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الى
قوله فهل انتم منتهون وقد كانت قبل ذلك محرمة في بعض الاحوال وهي اوقات الصلاة بقوله
ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وان بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظورا بقوله قل
فيهما اثم كبير ومنافع للناس الى ان تم تحريمها بقوله فاجتنبوه وقوله فهل انتم منتهون وقد

منها ما تنصيصه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الاشربة
فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر في الحقيقة يتناول النيء المشتد من ماء العنب وزعم فريق من
اهل المدينة ومالك والشافعي ان كلما اسكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص
بالنيء المشتد من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمي بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومشبه به على وجه
المجاز حديث ابي سعيد الخدري قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له اشربت خمرا فقال والله
ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليطين قال فحرم رسول الله يومئذ الخليطين
فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمرا
من جهة لغة او شرع لما اقره عليه اذ كان في نفي التسمية التي قد علق بها حكم نفي الحكم ومعلوم ان
النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفي ذلك دليل على ان
اسم الخمر منتف عن سائر الاشربة الا النيء المشتد من ماء العنب لانه اذا كان الخليطان لا يسميان خمرا
مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الاسم مقصور على ما وصفنا ويدل عليه ما حدثنا عبد
الباقي بن قانع قال ثنا محمد بن زكريا العلائي قال ثنا العباس بن بكار قال ثنا عبد الرحمن بن بشر الغطفاني عن
ابي اسحق عن الحرث عن علي عليه السلام قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة
الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وثنا محمد بن زكريا العلائي
قال ثنا شعيب بن واقد قال ثنا قيس عن عون عن محمد بن عبيد الله عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي عليه السلام نحوه
وحدثنا عبد الباقي قال ثنا حسين بن اسحق قال ثنا عياش بن الوليد قال ثنا علي بن عياش قال ثنا
سعيد بن عمارة قال ثنا الحرث بن النعمان قال سمعت انس بن مالك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك
وروي عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان اسم الخمر مخصوص
بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وان غيرها من
الاشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل ايضا على ان المحرم من سائر
الاشربة هو ما يحدث عند السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين
الخمر في جهة التحريم ودل ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعدى به الى غيرها فتناولا

استدلالا على حكم التحريم بغير الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لان
كل اصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به لعينه بل يكون الحكم
منصوبا على بعض اوصافه مما هو موجود في فروعه فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته
ومما يدل على ان سائر الاشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
ابي هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه
فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الاشربة يسمى به الا وقد استغرقه ذلك فاقتضى
ذلك ان يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين لا يسمى خمرا ثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما
يسمى باسم الخمر ام لا فلما اتفق الجميع ان كلما يخرج منهما من الاشربة غير مسمى باسم الخمر لان العصير والدبس
والخل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى منه خمرا علمنا ان مراده من هاتين الشجرتين وذلك
البعض غير مذكور في الخبر فاحتجنا الى الاستدلال على مراده من غيره في اثبات اسم الخمر للخارج منهما
فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك ان يكون مراده ان
الخمر احديهما كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم والمراد
احدهما فكذلك جائز ان يكون مراده في قوله الخمر من هاتين الشجرتين احديهما فان كان المراد بهما جميعا
فان ظاهر اللفظ يدل على ان المسمى بهذا الاسم هو اول شراب يصنع منهما الا انه لما كان معلوما انه
لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمرا دل على ان المراد اول
خارج منهما من الاشربة لان من يتعاورها معان في اللغة منها التبعيض ومنها الابتدا كقولك
خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من في هذا الموضع
على ابتداء ما يخرج منهما وذلك انما يتناول العصير المشتد والدبس السائل من النخل اذا اشتد
ولذلك قال اصحابنا فيمن حلف ان لا يأكل من هذه النخلة شيئا انه على رطبها وتمرها ودبسها لانهم
حملوا من على ما ذكرنا من الابتداء قال ابو بكر ويدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن
سائر الاشربة الا ما وصفنا ما روي عن ابن عمر انه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة
يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من اهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة
المتخذة من التمر لان ذلك كانت اشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما

شرب الناس يومئذ الا البسر والتمر وقال انس بن مالك كنت ساقي عمومتي من الانصار حين نزل تحريم
الخمر وكان شرابهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا اراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الاشربة التي كانت
بالمدينة دل ذلك على ان الخمر عنده كانت شراب العنب النيء المشتد وان ما سواها غير مسمى بهذا الاسم
ويدل عليه ان العرب كانت تسمي الخمر سبيئة ولم تكن تسمي بذلك سائر الاشربة المتخذة من تمر النخل لانها
كانت تجلب اليها من غير بلادها ولذلك قال الاعشى

وسبيئة مما تعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريالها — ويقول سبأت الخمر اذا شريتها فنقلوا الاسم الى الشرى

بعد ان كان الاصل انما هو لجلبها من موضع الى موضع على عادتها في الاتساع في الكلام ويدل عليه ايضا
قول ابي الاسود الدؤلي وهو رجل من اهل اللغة حجة فيما قال منها فقال

دع الخمر يشربها الغواة فانني رايت اخاها مغنيا لمكانها
فان لا يكنه او يكنها فانه اخوها غذته امه بلبانها

فجعل غيرها من الاشربة
اخا لها بقوله رايت اخاها مغنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى خمرا لما سماه اخاها ثم اكده بقوله فان
لا يكنه او يكنها فانه اخوها فاخبر انها ليست هو وثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن الصحابة واهل اللغة ان اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره ويدل على
ذلك انا وجدنا بلوى اهل المدينة بشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وانما
كانت بلواهم بالخمر خاصة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم الخمر النيء المشتد واختلفوا فيما
سواها وروي عن عظم الصحابة مثل عمر وعبد الله وابي الدرداء وغيرهم شرب النبيذ الشديد
وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من اهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الاشربة
ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين احدهما ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها
لان الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وان جميعها محظور محرم والثاني ان النبيذ غير محرم لانه لو كان
محرما لعرفوا تحريمه كمعرفتهم تحريم الخمر اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها اشد منها الى معرفة تحريم
الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى به من الاحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب
للعلم والعمل وفي ذلك دليل على ان تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الاشربة ولا عن الخمر اسما لها واحتج
من زعم ان سائر الاشربة التي يسكر كثيرها خمر بما روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه

قال

قال كل مسكر خمر وبما روي عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخمر من خمسة
اشيا التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل وروي عن عمر من قوله نحوه وبما روي عن عمر
الخمر ما خامر العقل وبما روي عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل مخمر خمر
وكل مسكر حرام وروي عن انس قال كنت ساقي القوم حيث حرمت الخمر في منزل ابي طلحة وما
كان خمرنا يومئذ الا الفضيخ فحين سمعوا تحريم الخمر اهراقوا الاواني وكسروها قالوا فقد سمى النبي صلى الله
عليه وسلم هذه الاشربة خمرا وكذلك عمر وانس وعقلت الانصار من تحريم الخمر تحريم الفضيخ وهو نقيع
البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاواني ولا يخلو هذه التسمية من ان تكون واقعة على هذه الاشربة
من جهة اللغة او الشرع وايهما كان فحجته ثابتة والتسمية صحيحة فثبت بذلك ان ما اسكر من الاشربة
كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله اياها من طريق اللفظ والجواب عن ذلك وبالله التوفيق ان
الاسما على ضربين ضرب يسمى به الشيء حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب الاخر ما يسمى به الشيء
مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ما وجد واما الضرب الاخر فانما يجب استعماله
عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قول الله تعالى يريد الله ليبين لكم والله يريد ان
يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات فاطلق لفظ الارادة في هذه المواضع حقيقة ونظير
الضرب الثاني قوله فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فاطلاق لفظ الارادة في هذا الموضع مجاز
لا حقيقة ونحو قوله انما الخمر والميسر فاسم الخمر هو في هذا الموضع حقيقة فيما اطلق فيه وقال في موضع
اخر اني اراني اعصر خمرا فاطلق اسم الخمر في هذا الموضع مجازا لانه انما يعصر العنب لا الخمر ونحو
قوله تعالى ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها فاسم القرية فيها حقيقة وانما اراد البيان
ثم قوله واسأل القرية التي كنا فيها مجاز لانه لم يرد به ما وضع اللفظ له حقيقة وانما اراد اهلها
وينفصل الحقيقة من المجاز بان ما لزم مسمياته فهو مجاز الا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط
ارادة كنت صادقا ولو قال قايل ان الله لا يريد شيئا او الانسان العاقل ليست له ارادة
كان مبطلا في قوله وكذلك جائز ان يقول ان العصير ليس بخمر وغير جائز ان يقال ان النيء
المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظاير ذلك كثيرة في اللغة والشرع والاسما الشرعية في معنى
اسما المجاز لا تتعدى بها مواضعها التي سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد نفي عن سائر الاشربة

يسوى التي المسند من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر في الحقيقة والدليل على جواز نفي اسم الخمر عما وصفنا حديث ابي سعيد الخدري قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له اشربت خمرا فقال والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال شربت الخليطين فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الخليطين فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فاقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر حين حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء فنفى اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح اسنادا من الاخبار التي ذكر فيها ان الخمر من خمسة اشياء فنفى بذلك ان يكون ما خرج من غيرهما خمرا اذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعبا لجميع ما يسمى بهذا الاسم وهذا الخبر معارض ما روي ان الخمر من خمسة اشياء وهو اصح سندا منه ويدل عليه انه لا خلاف ان مستحل الخمر كافر وان مستحل هذه الاشربة لا يلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافرا فدل ذلك على انها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه ايضا ان خل هذه الاشربة لا يسمى خل خمر وان خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب التي المسند واذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الاشربة ثبت انه ليس باسم لها في الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز ان يتناولها اطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبغي ان يكون قوله الخمر من خمسة اشياء محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر في تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه التسمية انما يستحقها في حال توليدها السكر قول عمر الخمر ما خامر العقل وقليل النبيذ لا يخامر العقل لان ما خامر العقل هو ما غطاه وليس ذلك بموجود في قليل ما اسكر كثيره من هذه الاشربة واذا ثبت بما وصفنا بان اسم الخمر مجاز في هذه الاشربة فلا يستعمل الا في موضع يقوم الدليل عليه ولا يجوز ان ينطوي تحت اطلاق تحريم الخمر الا ترى ان النبي عليه السلام قد سمى فرسا لابي طلحة ركبه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحرا فسمى الفرس بحرا اذا كان جوادا واسع الخطو ولا يعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان بن المنذر

فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولم تكن الشمس اسما له ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لا يقع على هذه الاشربة التي وصفنا وانه مخصوص بماء العنب التي المشتد حقيقة وانما يسمى به غيرها مجازا

باب تحريم الميسر

قال الله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير قال ابو بكر دلالته على تحريم الميسر كهي على تحريم الخمر على ما تقدم من بيانه ويقال ان اسم الميسر في اصل اللغة انما هو للتجزئة وكل ما جزاته فقد يسرته ويقال للجازر الياسر لانه يجزئ الجزور والميسر الجزور نفسه اذا جزئ وكانوا ينحرون جزورا ويجعلونه اقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادتهم في ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ما عليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه من اسماء القداح فسمي على هذا ضرب القمار ميسرا وقال ابن عباس وقتادة ومعوية بن صالح وعطا وطاوس ومجاهد الميسر القمار قال عطا وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز وروي عن علي بن زيد عن القسم عن ابي امامة عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجرا فانها من الميسر وروى سعيد بن ابي هند عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروي حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس ان رجلا قال لرجل ان اكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا الى علي فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين اهل العلم في تحريم القمار وان المخاطرة من القمار وقال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان اهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا الى ان ورد تحريمه وخاطر ابو بكر الصديق المشركين حين نزلت الم غلبت الروم وقال له النبي عليه السلام زد في الخطر وابعد في الاجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف في حظره الا ما رخص فيه من الرهان في السبق في الدواب والابل والنصال اذا كان الذي يستحق واحدا ان سبق ولا يستحق الاخر ان سبق وان شرط من سبق منهما اخذ ومن سبق اعطى فهذا باطل وان ادخلا بينهما رجلا ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا وقد روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

لا سبق الا في خف او حافر او نصال وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سبق بين
الخيل وانما خص ذلك لان فيه رياضة للخيل وتدريبا لها على الركض وفيه استظهار وقوة على
العدو وقال الله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة روي انها الرمي ومن رباط الخيل فظاهر
قوله تعالى ومن رباط الخيل يقتضي جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وكذلك الرمي وما
ذكر الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة في العبيد يعتقهم المريض ثم يموت
لما فيه من القمار واحقاق بعض واخراج بعض وهذا هو معنى القمار بعينه وليست القرعة في
القسمة كذلك لان كل واحد يستوفي نصيبه لا يحمو احد منهم

باب التصرف في مال اليتيم

قال الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر
اليتيم المنفرد عن احد ابويه فقد يكون يتيما من الام مع بقاء الاب وقد يكون يتيما من الاب مع بقاء
الام الا ان الاظهر عند الاطلاق هو اليتيم من الاب وان كانت الام باقية ولا يكاد يوجد
الاطلاق في اليتيم من الام اذا كان الاب باقيا وكذلك سائر ما ذكر الله تعالى من احكام الايتام
انما المراد بها الفاقدين لاباءهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ الا على وجه
المجاز لقرب عهدهم باليتم والدليل على ان اليتيم اسم للمنفرد تسميتهم للمراة المنفردة عن الزوج
يتيمة سوآء كانت كبيرة او صغيرة وقال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى وتسمى الرابية يتيمة لانفرادها عما حولها

وقال الشاعر يصف ناقة قوداء تهلك رحلها سلاليم من الارانب يعني الرابية

وتقول درة يتيمة لانها منفردة لا نظير لها وكتاب لابن المقفع في مدح ابي العباس السفاح
واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال ابو تمام وكان يشاقي عكاظ خطيب
وابن المقفع في اليتيمة يسهب واذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد احد
ابويه صغيرا الا ان الاطلاق انما يتناول ما ذكرنا من فقد الاب في حال الصغر وحدثنا
جعفر بن محمد قال ثنا جعفر بن محمد اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح
عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قول الله عز وجل ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير

قال

قال ذلك ان الله تعالى لما انزل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا
وسيصلون سعيرا كره المسلمون ان يضموا اليتامى اليهم وتحرجوا ان يخالطوهم وسألوا النبي
صلى الله عليه وسلم عنه فانزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير الى قوله
ولو شاء الله لاعنتكم قال لو شاء الله لاحرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال من كان
غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وقد روي عن النبي عليه السلام ابتغوا
باموال الايتام لا تأكلها الصدقة وروي ذلك موقوفا على عمر وعن عمر وعايشة وابن عمر وشريح
وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة وقد حوت هذه الاية ضروبا من
الاحكام احدها قوله قل اصلاح لهم خير فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز التصرف
فيه بالبيع والشرى اذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة الى غيره وجواز ان يعمل الولي
اليتيم به مضاربة ايضا وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لان الاصلاح الذي
تضمنته الاية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولي اليتيم ان يشتري
من ماله لنفسه اذا كان خيرا لليتيم وذلك بان ما يأخذه اليتيم اكثر قيمة مما يخرج عن ملكه
وهو قول ابي حنيفة ويبيع ايضا من مال نفسه لليتيم لان ذلك من الاصلاح له ويدل ايضا على
ان له تزويج اليتيم اذا كان ذلك من الاصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه دون
الوصي الذي لا نسب بينه وبينه لان الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية في التزويج ولكنه قد
اقتضى ظاهره ان للقاضي ان يزوجه ويتصرف في ماله على وجه الاصلاح ويدل على ان له
ان يعلمه ما له فيه صلاح من امر الدين والادب ويستأجر له على ذلك وان يؤاجره ممن
يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لان جميع ذلك قد يقع على وجه الاصلاح ولذلك
قال اصحابنا ان كل من كان اليتيم في حجره من ذوي الرحم المحرم فله ان يؤاجره ليعلم الصناعات
وقال محمد له ان ينفق عليه من ماله وقالوا انه اذا وهب لليتيم مال فلمن هو في حجره ان يقبضه
له لما له فيه من الاصلاح وظاهر الاية قد اقتضى جواز ذلك كله وقوله ويسألونك عن
اليتامى قل اصلاح لهم خير انما عني بالمخاطبين في قوله ويسألونك القوام على الايتام الكافلين
لهم وذلك ينتظم كل ذي رحم محرم لان له امساك اليتيم وحفظه وحضانته ويتناول

الاوصيا والحكام اذ كان لكل واحد من هولا ان يكفل اليتيم ويتولى حفظه وحياطته وحضانته وقد انتظم قوله قل اصلاح لهم خير سائر الوجوه التي ذكرنا من التصرف في ماله على وجه الاصلاح والتزويج والتقويم والتاديب وقوله خير قد دل على معان منها اباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التي ذكرنا ومنها ان ذلك مما يستحق به الثواب لانه سماه خيرا وما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها انه لم يوجبه وانما وعد به الثواب فدل على انه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة ولا هو مجبر عليه تزويجه لان ظاهر اللفظ يدل على ان مراده الندب والارشاد وقوله وان تخالطوهم فاخوانكم فيه اباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على انه له ان يخلط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة وان يزوجه ابنته او يزوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله وان تخالطوهم اباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلي عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على ان اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان اذا كان شريكا واذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويداينه وان لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان اذا صاهره وذلك كله ماخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريطة الاصلاح من وجهين احدهما ما تقدم به ذكر الاصلاح فيما اجازه من امر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة والله يعلم المفسد من المصلح واذا كانت الاية قد انتظمت جواز خلط مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه ان اليتيم ياكله على ما روي عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الاسفار فيخرج كل واحد منهم شيا معلوما ويخلطونه ثم ينفقون منه وقد يختلف اكل الناس واذا كان الله تعالى قد اباح في اموال اليتامى الايتام فهو في اموال العقلا البالغين بطيبة انفسهم اجوز ونظيره في جواز المناهدة قوله عز وجل في قصة اصحاب الكهف فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فكان الورق لهم جميعا لقوله بورقكم فاضافه الى الجماعة وامره بالشري لياكلوا جميعا منه وقوله وان تخالطوهم فاخوانكم فدل ذلك على ما ذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على انه يستحق الثواب

بما يجري فيه الاصلاح من ذلك لان قوله فاخوانكم قد دل على ذلك اذ هو مندوب الى معونة اخيه وتحري مصالحه لقوله تعالى انما المومنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم وقال النبي عليه السلام والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه فقد انتظم قوله فاخوانكم الدلالة على الندب والارشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه وقوله ولو شا الله لاعنتكم يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الايتام والتصرف لهم في اموالهم ولامركم بافراد اموالكم عن اموالهم او لامركم على جهة الايجاب بالتصرف لهم وطلب الارباح بالتجارات لهم ولكنه وسع وبيسر واباح لكم التصرف لهم على وجه الاصلاح ووعدكم الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الايجاب فيضيق عليكم بذكر انعمه واعلاما منه اليسر والصلاح لعباده وقوله تعالى فاخوانكم يدل على ان اطفال المومنين هم مومنون في الاحكام لان الله تعالى سماهم اخوانا لنا وقال الله تعالى انما المومنون اخوة

باب نكاح المشركات

قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا عبد الله بن صالح عن معوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن قال ثم استثنى اهل الكتاب فقال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان قال عفايف غير زوان فاخبر ابن عباس ان قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن مرتب على قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وان الكتابيات مستثنيات منهن وروي عن ابن عمر انها عامة في الكتابيات وغيرهن حدثنا جعفر بن محمد قال ثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر انه كان لا يرى باسا بطعام اهل الكتاب وكره نكاح نسايهم قال ابو عبيد وثنا عبد الله بن صالح عن الليث حدثني نافع عن ابن عمر انه كان اذا سيل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا اعلم من الشرك شيا اكبر او قال اعظم من ان تقول ان ربها عيسى او عبد من عبيد الله تعالى فكرهه في الحديث الاول ولم يذكر التحريم وتلا في الحديث الثاني الاية ولم تقطع فيها بشي وانما اخبر ان مذهب النصارى شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال ثنا

علي بن معبد عن ابي المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض يخالطنا فيها اهل الكتاب
فننكح نساءهم وناكل طعامهم قال فقرا علي اية التحليل واية التحريم قال قلت اني اقرا ما تقرا
فننكح نساءهم وناكل طعامهم قال فاعاد علي اية التحليل واية التحريم قال ابو بكر عدوله بالجواب
بالاباحة او الحظر الى تلاوة الاية دليل على انه كان واقفا في الحكم غير قاطع فيه بشي وما ذكر
عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما يكره تزوج نساء اهل الحرب من الكتابيات
لا على وجه التحريم وقد روي عن جماعة من الصحابة والتابعين اباحة نكاح الكتابيات حدثنا
جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني سعيد بن مريم عن
يحيى بن ايوب وعامر بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبد الله بن علي الشايب يقول ان
عثمن تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نسائه وبهذا الاسناد من غير ذكر
نافع ان طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة احرام هي
فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف ان تواقعوا المومسات منهن وروي عن جماعة من التابعين
اباحة تزوج الكتابيات منهم الحسن وابرهيم والشعبي ولا نعلم عن احد من الصحابة والتابعين
تحريم نكاحهن وقد بينا ما روي عن ابن عمر فيه فانه لا دلالة فيه على انه راه محرما وانما فيه عنه
الكراهة كما كره عمر لحذيفة تزوج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمن وطلحة وحذيفة الكتابيات
ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير او خلاف وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه
وقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين احدهما ان ظاهر
لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات الا
بدلالة الا ترى الى قوله ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من
خير من ربكم وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين ففرق بينهم في
اللفظ وظاهره يقتضي ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على شمول الاسم
للجميع وانه افرد بالذكر لضرب من التعظيم او التاكيد كقوله تعالى من كان عدوا لله وملايكته
ورسله وجبريل وميكال فافردهما بالذكر تعظيما لشانهما مع كونهما من جملة الملايكة الا ان
الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه فاقتضى عطفه

اهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على عبدة الاوثان من المشركين
والوجه الاخر انه لو كان الاسم عموما في الجميع لوجب ان يكون مرتبا على قوله والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم وان لا ينسخ احدهما بالاخر ما امكن استعمالهما فان قال قايل وقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب انما اراد به اللاتي اسلمن من اهل الكتاب كقوله تعالى وان من اهل الكتاب
لمن يومن بالله وما انزل اليكم وقوله من اهل الكتاب امة قايمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون
قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قايله والمحتج به وذلك من وجهين احدهما ان هذا الاسم
اذا اطلق فانما يتناول الكفار منهم كقوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد
وقوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ
المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من اهل الكتاب فاسلم الا بتقييد
ذكر الايمان الا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم اهل
الكتاب فقال ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قايمة وان من اهل الكتاب لمن يومن بالله والوجه
الاخر انه قد ذكر في الاية المومنات وقد انتظم ذلك المومنات اللاتي كن اهل الكتاب
فاسلمن ومن كن مومنات في الاصل لانه قال والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم فكيف يجوز ان يكون مراده بالمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من المومنات
المبدو بذكرهن وربما احتج بعض القايلين بهذه المقالة بما روي عن علي بن ابي طلحة قال اراد
كعب بن ملك ان يتزوج امراة من الكتاب فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه وقال
انها لا تحصنك قال وظاهر النهي يقتضي الفساد فيقال له ان هذا حديث مقطوع من هذا
الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القران في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت فجايز
ان يكون على وجه الكراهة كما روي عن عمر من كراهته لحذيفة تزوج اليهودية لا على وجه التحريم
ويدل عليه قوله انها لا تحصنك ونفي التحصين غير موجب لفساد النكاح لان الصغيرة لا تحصنه
وكذلك الامة ويجوز نكاحهما وقد اختلف في تزوج الكتابية الحربية حدثنا جعفر بن محمد
الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد العوام عن سفين بن حسين عن
الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء اهل الكتاب اذا كانوا حربا قال وتلا هذه الاية

قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله وهم صاغرون فى قتال الحكم فحدثت ابرهيم
به فاعجبه قال ابو بكر يجوز ان يكون ابن عباس راى ذلك على وجه الكراهه واصحابنا يكرهونه
من غير تحريم وقد روي عن علي رضي الله عنه انه كره نسا اهل الحرب من اهل الكتاب وقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جايز
تخصيصه بغير دلاله وقوله تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر لا تعلق له بجواز النكاح
ولا فساده ولو كان وجوب القتال عليه لفساد النكاح لوجب ان لا يجوز نكاح نسا الخوارج واهل
البغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله فبان بما وصفنا انه لا تاثير لوجوب القتال
في افساد النكاح وانما كرهه اصحابنا لقول الله تعالى لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر
يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباهم او ابناهم او اخوانهم او عشيرتهم والنكاح
يوجب الموده لقوله تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم موده ورحمه
فلما اخبر ان النكاح سبب للموده والرحمه ونهانا عن موادة اهل الحرب كرهوا ذلك قوله
يوادون من حاد الله ورسوله انما هو في اهل الحرب دون اهل الذمه لانه لفظ مشتق من كونهم
في حد ونحن في حد وكذلك المشاقه هو ان يكونوا في شق ونحن في شق وهذه صفة اهل الحرب
دون اهل الذمه فلذلك كرهوه ومن جهة اخرى وهي ان ولده ينشا في دار الحرب على اخلاق اهلها
وذلك منهي عنه قال عليه السلام انا بري من كل مسلم بين ظهراني المشركين وقال عليه السلام
انا بري من كل مسلم مع مشرك فان قال قايل ما انكرت ان يكون قوله تعالى لا تجد قوما يومنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله مخصصا بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم فاقصر الحكم على الذميات منهن دون الحربيات قيل له ان الايه انما اقتضت النهي عن فعل
الوداد والتحاب فاما نفس عقد النكاح فلم يتناوله الايه وان كان قد يصير سببا للموده والتحاب
ونفس العقد فليس هو الموده والتحاب لانه يودي الى ذلك فاستحبوا الدعه عنهن فان قال قايل
لما قال عقيب تحريم المشركات اولئك يدعون الى النار دل على ان لهذه العله حرم نكاحهن
وذلك موجود في نكاح الكتابيات الذميات والحربيات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه
العله كتحريم المشركات قيل له معلوم ان هذه ليست عله موجبه لتحريم النكاح لانها لو كانت

كذلك

كذلك لكان غير جايز اباحتهن بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا في اول الاسلام الى
ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل ذلك على ان هذا المعنى
ليس بعله موجبه لتحريم النكاح وقد كانت امراة نوح وامراة لوط كافرتين تحت نبيين من انبيا الله
تعالى قال الله تعالى ضرب الله مثلا للذين كفروا امراة نوح وامراة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا
صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيا وقيل ادخلا النار مع الداخلين فاجيز بصحة نكاحهما
مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك ان الكفر ليس بعله موجبه لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد
قال في سياق تحريم المشركات اولئك يدعون الى النار وجعله علما للبطلان نكاحهن وما
كان كذلك من المعاني التي تجري مجرى العلل الشرعيه فليس باكد فيما يتعلق به الحكم من الاسم
فيجوز تخصيصه كجواز تخصيص الاسم فاذا كان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يجوز
به تخصيص التحريم الذي علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذي اجري مجرى
العلل الشرعيه ونظير ذلك قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه والبغضا في الخمر
والميسر ويصدكم عن ذكر الله فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الامور المحظوره واجراها
مجرى العله وليس بواجب اجراوها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب ان يحرم البياعات
والمناكحات وعقود المداينات لاراده الشيطان ايقاع العداوه بيننا في سايرها وان يصدنا
بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى في ساير ما يوجد فيه بل كان مقصور الحكم على المذكور
دون غيره كان كذلك حكم ساير العلل الشرعيه المنصوص عليها منها والمعنيه والمستدل
عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعيه فوجب بما وصفنا ان يكون حكم التحريم
مقصورا فيما وصفنا على المشركات منهن دون غيرهن ويكون ذكر دعايهم ايانا الى النار
تاكيد الحظر في المشركات غير متعدي به الى سواهن لان الشرك والدعا الى النار جميعا علما
تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات وقد قيل ان في ذلك مشركي العرب المحاربين
كانوا لرسول الله وللمومنين فنهوا عن نكاحهن لئلا يميلن بهم الى موده اهاليهن من المشركين
فيودي ذلك الى التقصير منهم في قتالهم دون اهل الذمه والموادعين الذين امرنا بترك قتالهم
الا انه ان كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح الكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنى فلا

نجد بدا من الرجوع الى حكم معلول هذه العلة بما قدمنا وقوله تعالى ولامة مومنة خير من مشركة يدل
على جواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة لان الله تعالى امر المومنين بتزويج الامة المومنة
بدلا من الحرة المشركة التي تعجبهم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرة المشركة هو واجد
الى الحرة المسلمة اذ لا فرق بينهما في العادة في المهور واذا كان كذلك وقد قال الله تعالى ولامة
مومنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا يصح الترغيب في نكاح الامة المومنة وترك الحرة المشركة
الا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة تضمنت الاية جواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة
ويدل من وجه اخر على ذلك وهو ان النهي عن نكاح المشركات عام في واجد الطول وغير واجده
للغني والفقير منهم ثم عقب ذلك بقوله ولامة مومنة خير من مشركة فاباح نكاحها لمن حظر نكاح
المشركة فكان عموما في الغني والفقير موجبا لجواز نكاح الامة للفريقين قوله عز وجل ويسئلونك عن
المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به ايضا
موضع الحيض كالمقيل والمبيت هو موضع القيلولة وموضع البيتوتة ولكن في فحوى اللفظ ما يدل
على ان المراد بالمحيض في هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك صفة لنفس
الحيض لا للموضع الذي فيه وكانت مسئلة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لانه قد كان قوم
من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مواكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن في حال الحيض
فارادوا ان يعلموا حكمه في الاسلام فاجابهم الله بقوله هو اذى يعني انه نجس وقذر ووصفه له
بذلك قد افاد لزوم اجتنابه لانهم كانوا عالمين قبل ذلك بلزوم اجتناب النجاسات فاطلق فيه
لفظا عقلوا منه الامر بتجنبه ويدل على ان الاذى اسم يقع على النجاسات قول النبي صلى الله عليه وسلم
اذا اصاب نعل احدكم اذى فليمسحها بالارض وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة اذى وايضا
لما كان معلوما انه لم يرد بقوله قل هو اذى الاخبار عن حاله في تاذي الانسان به لان ذلك لا
فايدة فيه علمنا انه اراد الاخبار بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل اذى نجاسة قال الله تعالى
ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر والمطر ليس بنجس وقال ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وانما كان الاذى المذكور في الاية عبارة عن النجاسة
ومقتضيا لكونه قذرا يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سوال السايلين عنه وقد اختلف

الفقها فيما يلزم اجتنابه من الحايض بعد اتفاقهم على ان له ان يستمتع منها بما فوق المئزر وورد به التوقيف
عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عايشة وميمونة ان النبي عليه السلام كان يباشرها وهي حايض فوق
الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد
ان يجتنب شعار الدم فروي عن عايشة وام سلمة ان له ان يطاها فيما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد
ابن الحسن وقال يجتنب موضع الدم وروي مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروي
عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها ما فوق الازار وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومالك والاوزاعي
والشافعي قال ابو بكر قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن قد انتظم الدلالة
من وجهين على حظر ما تحت المئزر احدهما قوله فاعتزلوا النساء في المحيض وظاهره يقتضي لزوم اجتنابها
فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قايم
فيما دونه اذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الاخر قوله ولا تقربوهن وذلك في حكم اللفظ الاول
في الدلالة على مثل ما دل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الا ما قامت الدلالة عليه ويدل عليه ايضا
من جهة السنة حديث يزيد بن ابي انيسة عن ابي اسحق عن عمير مولى لعمر بن الخطاب ان نفرا من اهل العراق
سالوا عمر عما يحل لزوج الحايض منها وغير ذلك فقال سالت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال لك منها ما فوق الازار وليس لك منها ما تحته ويدل عليه ايضا حديث الشيباني عن عبد
الرحمن بن الاسود عن ابيه عن عايشة قالت كانت احدانا اذا كانت حايضا امرها النبي صلى الله عليه
وسلم ان تتزر في فور حيضها ثم يباشرها فايكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك
اربه وروى الشيباني ايضا عن عبد الله بن شداد عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه
وسلم مثله ومن اباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا اخرجوا
الحايض من البيت ولا يواكلونها ولا يجامعونها في بيت فسئل النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعوهن في البيوت واصنعوا
كل شي الا النكاح وبما روي عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ناوليني الخمرة فقالت اني حايض
فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان قبل
الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع والجواب عن ذلك لمن راى حظر ما دون المئزر ان قوله

في حديث انس انما فيه ذكر سبب نزول الايه وما كانت اليهود تفعله فاخبرهم عن مخالفتهم في ذلك
وانه ليس علينا اخراجها عن البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شي الا النكاح جايز ان يكون
المراد به الجماع فيما دون الفرج لانه ضرب من النكاح والمجامعه وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه
متاخر عنه والدليل على ذلك ان في حديث انس اخبار عن حال نزول الايه وحديث عمر بعد ذلك
لانه لم يخبر عن حال نزول الايه وقد اخبر فيه انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل من الحايض وذلك
لا محاله بعد حديث انس من وجهين احدهما انه لم يسال عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم ايات الحايض
والثاني انه لو كان السوال في حال نزول الايه عقيبها لاكتفي بما ذكره انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اصنعوا كل شي الا النكاح وفي ذلك دليل على ان سوال عمر كان بعد ذلك ومن جهه اخري
انه لو تعارض حديث عمر وحديث انس لكان حديث عمر اولي بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون
الفرج وفي ظاهر حديث انس الاباحه والحظر والاباحه اذا اجتمعا فالحظر اولي ومن جهه اخري وهو
ان خبر عمر يعضده ظاهر القران وهو قوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض ولا تقربوهن وخبر انس يوجب
تخصيصه وما يوافق القران من الاخبار فهو اولي مما يخصه ومن وجه اخر وهو ان خبر انس مجمل عام
ليس فيه بيان اباحه موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان الحكم الموضعين مما تحت الازار وما فوقه ٥

باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال ابو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاه والصوم وحظر الجماع وانقضا
العده واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراه القران وتصير المراه به بالغه فاذا تعلق بوجود
الدم هذه الاحكام كان له مقدار ما سمي حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا الا تري ان
الحايض تري الدم في ايامها وبعد ايامها على صفه واحده فيكون ما في ايامها منه حيضا لتعلق هذه الاحكام
به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقد هذه الاحكام مع وجوده وكذلك نقول في الحامل
انها لا تحيض وهي قد تري الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا والمستحاضه
قد تري الدم السايل دهرا ولا يكون حيضا وان كان بصفه الدم الذي قد يكون مثله حيضا اذا راته في
ايامها فالحيض اسم يتعلق في الشرع بتعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض
فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاه والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحايض سوا وانما

يختلفان

يختلفان من وجهين احدهما ان مقدار مده الحيض ليس هو مقدار مده النفاس والثاني ان النفاس لا تاثير
له في انقضا العده به ولا في البلوغ وكان ابو الحسن رحمه الله يحد الحيض بانه الدم الخارج من الرحم
الذي يكون به المراه بالغا في ابتدايه بها وما تعتاده النسا في الوقت بعد الوقت وانما اراد بذلك
عندنا ان يكون بالغا في ابتدايه بها اذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهه السن او الاحتلام او
الانزال عند الجماع فاما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رات دما فهو حيض اذا راته مقدار
مده الحيض وان لم يصر بالغا بابتدايه بها وقد اختلف الفقها في مقدار مده الحيض فقال اصحابنا اقل
الحيض ثلثه ايام واكثره عشره وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن اصحابنا جميعا وقد روي
عن ابي يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول ابي حنيفه
وقال مالك لا وقت لقليل الحيض ولا لكثيره وحكي عبد الرحمن بن مهدي عن مالك انه كان يري ان
الحيض يكون خمسه عشر يوما حدثنا عبد الله بن جعفر بن فارس قال ثنا هرون بن سليمان الخزاز قال
ثنا عبد الرحمن بن مهدي بذلك وقال الشافعي اقل الحيض يوم وليله واكثره خمسه عشر يوما
وروي عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمه عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض
الي ثلث عشره فما زادت فهي مستحاضه وقال عطا اذا زادت على خمسه عشر فهي مستحاضه وقد كان
ابو حنيفه يقول بقول عطا ان اقل الحيض يوم وليله واكثره خمسه عشر ثم رجع عنه الي ما ذكرنا ومما
يحتج به للقايلين بان اقله ثلثه واكثره عشره حديث القسم عن ابي امامه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اقل الحيض ثلثه ايام واكثره عشره فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد ويدل عليه ايضا
حديث عثمن بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك انهما قالا الحيض ثلثه ايام اربعه ايام الي عشره ايام
وما زاد فهو استحاضه وذلك يدل على ما وصفنا من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن جماعه
من الصحابه واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو اجماع وحجه على من بعدهم وقد روي ما وصفنا
عن هذين الصحابيين من غير خلاف ظهر من نظرايهم عليهم فثبت حجته والثاني ان هذا الضرب من المقادير
التي هي حقوق الله عز وجل وعبادات محضه طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق مثل اعداد ركعات
الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرايض الابل في الصدقات ومثله
مقدار مده الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذي هو مشروط في عقد النكاح والقعود قدر

التشهد في آخر الصلاة فمتى روي عن صحابي فيما كان هذا وصفه قول في تحديد شيء من ذلك
وإثبات مقداره فهو عندنا توقيف إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس فإن قال قائل
ليس يمتنع أن يكون مقدار الحيض معتبرا بعادات النساء فيجب الرجوع إليها فيه ويدل عليه قول
النبي عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فردها
إلى العادة وإنما ستا أو سبعا فجائز على هذا أن يكون قول من قال بالعشرة في أكثره وبالثلاث في أقله
إنما صدر عن العادة عنده قيل له إنما الكلام بيننا وبين مخالفينا في الأقل الذي لا ينقص عنه وفي الأكثر
الذي لا يزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد في قصة حمنة وهو ست أو سبع ليس
بحد في ذلك وأنه لا اعتبار به في إثبات التحديد فسقط الاحتجاج به في موضع الخلاف
وقوله عليه السلام لحمنة تحيضي في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر يصلح أن يكون
دليلا لصحة قولنا من قبل أن قوله كما تحيض النساء في كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء
اقتضى أن يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفي أن يكون حيض امرأة أقل من ذلك فلولا قيام دلالة
الإجماع على أن الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لأحد أن يجعل الحيض أقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق
على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقي حكم ما دون الثلاث منفيا بمقتضى الخبر ويحتج بمثله
في أكثر الحيض ويدل على ذلك أيضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ما رأيت ناقصات
عقل ودين أغلب لعقول ذوي الألباب منهن فسئل ما نقصان دينهن فقال تمكث إحداهن الأيام
والليالي وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة ويدل عليه حديث الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة
عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حبيش اجتنبي الصلاة أيام محيضك ثم
اغتسلي وتوضئي لكل صلاة وروى الحكم عن أبي جعفر أن سودة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم إني
أستحاض فأمرها أن تقعد أيام حيضها فإذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفي بعض
ألفاظ حديث فاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة بعدد الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي
وفي حديث أم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم في المرأة التي سألته أنها تهراق الدم فقال لتنظر عدد
الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة فإن ذلك من الشهر ثم تغتسل
وتصلي وروى شريك عن أبي اليقظان عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال

قال المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفي بعض ألفاظ هذا الحديث
تدع الصلاة أيام أقرائها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت أبي حبيش والمرأة التي روت قصتها
أم سلمة أن تدع الصلاة أيام حيضها من غير مسألة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب
بذلك أن يكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة ولو كان الحيض
يكون أقل من ثلاث لما أجابها بذكر الأيام والليالي وقال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة
تدع الصلاة أيام حيضها وذلك لفظ عام في سائر النساء واسم الأيام إذا أطلقت في عدد محصور
يقع أقله على ثلاثة وأكثره على عشرة ولا بد من أن يكون له عدد محصور يضاف له الأيام فوجب أن
يكون عدده ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو أنه متى تقدمت معرفة الوقت
الذي أضيفت إليه الأيام فإن اسم الأيام لا يتناول عددا محصورا نظيره قول القائل أيام السنة
فلا يختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله أيام معدودات لم يختص بما بين الثلاثة إلى العشرة لأنه قال
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فلما أضافها إلى الوقت الذي قد تقررت معرفته عند
المخاطبين لم يختص بما بين الثلاثة إلى العشرة وقوله تدع الصلاة أيام حيضها وأيام أقرائها لم يتقدم عند
السامعين عدد أيامها فيكون ذكر الأيام راجعا إليها دون ما يختص به من العدد فوجب أن
يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة وإنما كان ذلك كذلك
لأن اسم الأيام قد يطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالي على وقت مبهم ولا يراد بها سواد
الليل فإذا تقدمت معرفة الوقت المضاف إليه ذكر الأيام فذكر الأيام فيه بمعنى الوقت
المبهم الذي لا يراد به عدد قال الشاعر   ليالي تصطاد الرجال بفاحم
ولم يرد بها سواد الليل دون بياض النهار   وقال آخر
واذكر أيام الحمى ثم انثني على كبدي من خشية أن تصدعا
وليست عشيات الحمى برواجع إليك ولكن خل عينيك تدمعا   ولم يرد بذكر الأيام
بياض النهار دون الليل ولا بذكر العشيات أواخر النهار وإنما أراد وقتا قد تقررت معرفته
عند المخاطب وكقول الله تعالى فأصبح من النادمين ولم يرد أول النهار دون آخره وقال
الشاعر   أصبحت عاذلتي معتلة   ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم واي نعيم خلته لا يزايل   ولم يزد المنشدون الصباح وانما
اراد وقتا منهما وهذا اشهر في اللغة من ان نحتاج فيه الى الاكثار من الشواهد فلما انعقد اسم
الايام الى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت معرفته اذا اضيفت اليه الايام فمعناها الوقت وما كان
منه حكما مبتدا فهو محمول على ما يصح الاضافة اليه الايام فمعناها اذا عدد وهو ما بين الثلثة الى
العشرة ووجه اخر وهو انه لما كان في مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى
عدد لم يقع الا على ما بين الثلثة الى العشرة ولا يتناول فوق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت
احد عشر لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت ايام الشهر فقلت ثلثين لم يجر
عليه اسم الايام وقلت ثلثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف اليه لا يقع الا على ما بين
الثلثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمول على حقيقته ولا يصرف عنه الى غيره الا بدلالة لانه مجاز
من حيث كان ان ينفي عنه اسم الايام بحال وهو ان اعتبر عدده واضيف الايام اليه فان قال قايل
لما قال دعي الصلاة ايام اقرائك فجعل الايام واقلها ثلثة للاقراء وهي جمع اقله ثلثة حصل لكل قرء يوم
قيل له المراد بقوله ايام اقرائك حيضة واحدة بدلالة ان من كانت عادتها في الحيض ما بين
الثلثة الى العشرة ومراده بذلك لا محالة ومعلوم ان المراد مثلها بقوله اقرائك حيضة واحدة
فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلي وتوضاي لكل صلاة ومعلوم ان مراده
عند مضي كل حيضة فعلمنا ان المراد بقوله ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قال في حديث الاعمش
الذي ذكرنا ايام محيضك وفي غيره ايام حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام والليالي التي
كانت تقعد وقال سفيان في شهر تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي ولم يذكر الاقراء في
هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب مقتضاها ان يكون الحيض اياها وان ما لا يقع عليه اسم
الايام فليس بحيض لانه عليه السلام قصد الى بيان حكم جميع النساء في الحيض وقد حدثنا محمد
ابن شجاع قال ثنا يحيى بن ابي بكير قال ثنا اسرايل عن عثمان بن سعد عن عبد الله بن ابي مليكة عن فاطمة
بنت ابي حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعايشة مري فاطمة فلتمسك
كل شهر عدد ايام اقرائها ثم تغتسل فابان في هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة
في كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عدد ايام اقرائها وقد اخبر في حديث اخر ان عادة النساء

في كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر
حيضة فان قال قايل كيف يجوز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هي قرء واحد
فينبغي ان يكون الاقراء اسما لجماعة حيض قيل له لما كان القرء اسما للدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة
الواحدة اقراء على انها عبارة على اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة
منه وقال الشاعر   جاء الشتاء وقميصي اخلاق شراذم يضحك منه التواق
فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز ان تسمى الحيضة
الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم فان قال قايل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب
ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليهما قيل له انما يطلق اسم الايام عليهما مجازا وحقيقتها
ثلثة فما فوقها وحكم اللفظ ان يحمل على حقيقته حتى يقوم الدليل على جواز صرفه الى المجاز ودليل
اخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لما كان لم يكن لنا سبيل الى مقدار اثباتها من طريق
المقاييس وكان طريقها التوقيف او الاتفاق وعلى ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق
الجميع على ان الثلث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلث وفوق العشر اثبتنا ما
اتفقوا عليه ولم نثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجبه من توقيف او اتفاق فان قال قايل فقد
اتفق الجميع على ان المبتداة تترك الصلاة في اول ما ترى الدم وان كانت رويته يوما وليلة
فدل على ان اليوم والليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دلالة لانه
قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا ينقض هذا الحكم الا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب ان يكون
الحيض يوما وليلة قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذا راته وقت صلاة فينبغي ان
يكون ذلك دليلا على ان مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل امرنا اياها بترك الصلاة اذا
رات الدم وقت صلاة على ان اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظرا استكمال
مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة فان قال قايل لما قال الله تعالى ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فقد اوجب علينا الرجوع الى قولها حين وعظها بترك
الكتمان قيل له ليس هذا من مسئلتنا في شيء وانما هو كلام في قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله
في رحمها ونحن نجعل القول قولها في ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض او ليس بحيض فليس ذلك

اليها لان ذلك حكم وليس الحكم معلوقا في رحمها فيرجع الى قولها قال ابو بكر وجميع ما قدمنا
من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من حد مقدار الحيض يوم وليلة وعلى بطلان قول من لم يجعل
لقليل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نسائها ويدل على بطلان
قول من اسقط اعتبار المقدار في قليله وكثيره انه لو كان كذلك لوجب ان يكون الحيض هو
الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لا يكون في الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه
حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي عليه
السلام اني استحاض فلا اطهر فاخاف ان لا يكون لي في الاسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين
فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما
هو استحاضة فلا بد ان يكون لما كان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام
ويلزم ايضا من لا يجعل لاقل الحيض ولا لاكثره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتداة اذا استمر
بها كله حيضا وان رات سنين لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم في رحمها وهذا خلف من القول
متفق على بطلانه فان قال قايل لما كان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله
حد معلوم فكذلك الحيض قيل له انما اثبتنا ذلك نفاسا بالاتفاق ولم يثبت عليه الحيض اذ
لا طريق لاثباته المقاييس وقد احتج الفريقان من مثبتي القليل والكثير من الدم حيضا وممن
قدره بيوم وليلة بقوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض وقول النبي صلى الله عليه وسلم فاذا اقبلت
الحيضة فدعي الصلاة اذ كان ظاهره يقتضي القليل والكثير لانه ليس في اللفظ توقيت فاذا
رات الدم يوما وليلة واقل فقد رتنا وله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ان ذلك حيض
حتى يعتبر لها فيه اذ ليس في اللفظ دلالة على تعيينه الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه
حيض حينئذ اجري فيه حكم الاية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن في هذه الاية دليل على معناه
ودعوى الخصم لا يكون دليلا في المسئلة فان قال قايل قد بين النبي صلى الله عليه وسلم علامة دم
الحيض وصفته بما يغني عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى وجد
الدم بهذه الصفة كان حيضا قيل له لا خلاف ان الدم الذي ليس هذه صفته قد يكون حيضا
اذا راته في ايامها او راته وهي مبتداة وقد يوجد على هذه الصفة بعد ايامها وفي ايامها فيكون

ما في

ما في ايامها منه حيضا وما بعد ايامها استحاضة فقد جاز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم جعل وجود
هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهي توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا
انه علم ذلك من حال امراة بعينها وان حيضها يكون ابدا بهذه الصفة فاخبر عن حكمها خاصة دون
غيرها فلم يجز اعتباره في غيرها وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتي مقدار الحيض يوم وليلة ومن
نافي تقديره بقوله تعالى ويسالونك عن المحيض قل هو اذى فزعم من اسقط اعتبار المقدار
انه لما وصف الحيض بكونه اذى فحيث ما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيت اذ ليس
في الاية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول ان ظاهره يقتضي وجود الاذى في اليوم
والليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا ما دونه بدلالة فبقي حكم اللفظ في اليوم والليلة فيقال لهم
ينبغي ان يثبت الحيض اولا حتى يثبت هذه الصفة وهي كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض
اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كان كل حيض اذى كما انه ليس
كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فواجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم
انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم الحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب
الاذى ليست بحيض فحصل حينئذ المراد اذى منكر احتاج في معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا
حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذى اسم مشترك يقع على اشيا مختلفة
المعاني وما كان هذا وصفه من الاسما فليس يجوز ان يكون عموما واحتج بعض من جعل اكثر الحيض
خمسة عشر يوما ان النبي صلى الله عليه وسلم قد روي عنه انه قال ما رايت ناقصات عقل
ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن نصف
عمرها لا تصلي قال وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر لانه اقل الطهر
فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امراة لا تصلي نصف عمرها
فيقال له لم يوجد نصف عمرها وانما روي على وجهين احدهما شطر عمرها والاخر مكثت احداهن
الايام والليالي لا تصلي فلما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شي من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة
فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله عز وجل
فول وجهك شطر المسجد الحرام وانما اراد وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر

في قوله عليه السلام تمكث إحداهن الأيام والليالي لا تصلي فوجب أن يكون هو المراد دون غيره ومع
ذلك فإنه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ من
المدة هو من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز أن يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما إلى
انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فعلمنا بطلان
قول من زعم أن حيضها قد يكون نصف عمرها

ذكر الاختلاف في أقل الطهر

قال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي
أقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطا وأما مالك فإنه لا يوقت فيه شيئا في إحدى الروايات
وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه أن الطهر لا يكون أقل من عشرة وقال الأوزاعي قد يكون الطهر أقل
من خمسة عشر ويرجع فيه إلى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكي عن الشافعي أنه إن علم أن طهر
المرأة أقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران عن يحيى بن أكثم أنه
قال أقل الطهر تسعة عشر يوما فاحتج فيه بأن الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهرا
والحيض في العادة أقل من الطهر فلم يجز أن يكون الحيض خمسة عشر فوجب أن يكون عشرة وأن يكون
باقي الشهر طهرا وهو تسعة عشر لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكينا عن سعيد
ابن جبير أن الطهر أقله ثلاثة عشر يوما والدليل على أن أقله خمسة عشر يوما أنه لما كان أن
أكثر الحيض عشرة أيام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب أن
يكون الطهر أكثر منه ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحمنة تحيضي في علم الله ستا أو سبعا
كما تحيض النساء في كل شهر فأثبت الست أو السبع حيضا وجعل في الشهر طهرا اقتضى ذلك
أن يكون هذا حكم جميع النساء ما لم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة
عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وأيضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلاة أشبه الإقامة
فلما كان أقل الإقامة عندنا خمسة عشر يوما ولم يكن لأكثرها غاية وجب أن يكون الطهر من
الحيض كذلك وأيضا فإن طريق إثبات مقدار الطهر التوقيف أو الاتفاق وقد ثبت
ما اتفق فيها السلف أن خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق
ولم نثبت ما دونها لعدم التوقيف والاتفاق فيه وأما ما حكي عن يحيى بن أكثم في

بعده

تقدير الطهر بتسعة عشر يوما فإنه يفسد من وجوه أحدها أن اتفاق السلف قد سبقه في
كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولأن من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه قال
عطا خمسة عشر وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر وقال مالك في بعض الروايات خمسة عشر وفي
بعضها عشرة ولم يقل أحد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة أنه أثبت له مقدارا من غير توقيف
ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه وأما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب
ما ذكرنا وذلك لأنه معلوم أن ما أقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير
مانع وجود حيضة وطهر في أقل من شهر لأنه لو كان حيضها ثلاثة أيام حصل لها حيضة وطهر
في أقل من شهر وإذا لم يدل إيجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر
في أقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى يستوفي لها حيضة وطهر في أقل من شهر وتعتبر [?]
عدتها بالحيض في أقل من ثلاثة أشهر وإن لم يجز أن تنقضي عدتها إذا كانت بالشهور في أقل من
ثلاثة أشهر لم يمتنع أن ينقص الطهر بعد أن يستوفي الحيضة عشرا فيكون أقل من تسعة عشر يوما فبان
بما وصفنا أن ما ذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار في أقل الطهر على تسعة عشر يوما
وإنما يدل عنده ذلك على أن الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على أنه يكون أقل منه

ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض

قال أصحابنا جميعا فيمن ترى يوما دما ويوما طهرا أن ذلك كدم متصل وكذلك قال أبو يوسف
إذا كان الطهر بين الدمين أقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد إذا كان الطهر الذي بين الدمين
أقل من ثلاثة أيام فهو كدم متصل وإذا كان ثلاثة أيام أو أكثر في العشرة فإنه ينظر إلى الدمين
والطهر الذي بينهما فإن كان الطهر أكثر منهما فصل بين الدمين وإن كانا سواء أو أقل فهو كدم
متصل ومتى كان الطهر أكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فإن كان
الأول منهما ثلاثة أيام فإنه يكون حيضا وكذلك إن لم يكن الأول ثلاثا وكان الآخر ثلاثا فالآخر
حيض وإن لم يكن واحد منهما ثلاثا فليس واحد منهما بحيض وقال مالك إذا رأت يوما دما
ويوما طهرا أو يومين ثم رأت دما كذلك فإنه يلغي أيام الطهر ويضم أيام الدم بعضها إلى بعض
فإن دام بها ذلك استظهرت بثلاثة أيام على أيام حيضها فإن رأت في خلال أيام الاستظهار

ايضا طهرا الغاه حتى يحصل ثلثه ايام دم للاستظهار وايام الطهر تصلي وتصوم ويأتيها زوجها
ويكون ما جمع من ايام الدم بعضه الى بعض حيضه واحده ولا تعتد بايام الطهر في عده من
طلاق واذا استظهرت بثلثه ايام بعد ايام حيضها توضات لكل صلاه وتغتسل كل يوم اذا
انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالغسل لانها لا تدري لعل الدم لا يرجع اليها
وحكى الربيع عن الشافعي نحو ذلك قال ابو بكر معلوم ان الحايض لا ترى الدم ابدا سايلا
وكذلك المستحاضه انما تراه في وقت وينقطع في وقت ولا خلاف ان انقطاع دمها ساعه
ونحوه لا يخرجها من حكم الحيض في وقت ثبوته الطهر وانقطاع الدم في مثل هذا الوقت وان
ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا في انقطاعه ساعه ونحوها ولان الطهر الذي بينهما ليس
بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل احد ان الطهر
الذي بين الحيضتين يكون اقل من عشره ايام على ما بيناه فيما سلف وايضا لو كان طهر اليوم واليومين
الذي بين الدمين طهرا يوجب للصلاه والصوم لوجب ان يكون كل واحد من الدمين حيضه
تامه فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به في الفصل بين الدمين وجعل كل
واحد منهما حيضه تامه وجب ان يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل
وقد اختلف في الصفره والكدره في ايام الحيض فروي عن ام عطيه الانصاريه قالت كنا
لا نعتد بالصفره ولا بالكدره بعد الغسل شيا فاتفق فقها الامصار على ان الصفره في ايام
الحيض حيض منهم ابو حنيفه وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن
والشافعي واختلفوا في الكدره فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض في ايام الحيض
وان لم يتقدمها دم وقال ابو يوسف لا تكون الكدره حيضا الا بعد الدم وقد روي عن عايشه
واسما بنت ابي بكر قالتا الحايض لا تصلي حتى ترى القصه البيضا ولم يختلفوا في ان الكدره حيض
بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدره من اختلاط اجزا الدم وجب
ان يكون ذلك حكمها اذا وجدت في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد
فيه الدم دلاله على ان الكدره من اختلاط اجزا الدم بالبياض والدليل على ان
للوقت تاثيرا في ذلك ان المراه ترى الدم في ايام حيضها وبعدها فيكون ما رأته في ايامها

حيضا

حيضا وما بعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلاله عليه فكذلك يجب ان يكون الوقت
دليلا على ان الكدره من اجزا دم الحيض وان يكون حيضا وقد اختلف في حيض المبتداه اذا راى الدم
واستمر بها فقال اصحابنا عشره منها حيض وما زاد فهو استحاضه الى اخر الشهر ويكون حيضها عشره وطهرها
عشرين ولم نذكر عنهم خلاف في الاصول وقال بشر بن الوليد عن ابي يوسف ناخذ في الصلاه بالثلث
اقل الحيض وفي الزوج بالعشره ولا تقضي صوما عليها الا بعد العشره وتصوم العشره من رمضان وتقضي
سبعا منها وقال ابرهيم النخعي تقعد مثل ايام نسايها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النسا من اسنانها
ثم هي مستحاضه بعد ذلك وقال الشافعي حيضها اقل ما يكون يوما وليله والدليل على صحه القول الاول
اتفاق الجميع على انها مامورة بترك الصلاه الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فصار ان يحكموا لها بحكم
الحيض في هذه الايام ومثلها يجوز ان يكون حيضا فوجب ان يكون العشره كلها حيضا لوقوع الحكم لها
بذلك وعدم عادتها بخلافه الا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو انقطع على العشره فكان ذلك كله
حيضا فثبت ان العشره يحكم لها فيها بحكم الحيض وغير جايز نقض ذلك الا بدلاله وايضا فلو كان
ما زاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزياده على الاكثر لكان الاولى ان لا ينقض ما حكمنا به
حيضا بالشك الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم للشهر الذي يغم الهلال في اخره بثلثين بقوله
وان غم عليكم فعدوا ثلثين لما كان ابتدا الشهر يقينا لم يحكم بانقضايه بالشك فان قال قايل لو كانت
لها عاده فيما دون العشره فزاد الدم زدت الى ايامها ولم يكن حكمنا لها بديا في الزياده بحكم الحيض
مانعا من اعتبار ايامها وكذلك من رات الدم في اول ايامها كانت مامورة بترك الصلاه ولو دون
الثلث فان انقطع ما دون الثلث حكمنا بان ما رأته لم يكن حيضا وان لم نلبث كان حيضا قيل له
اما التي كان لها ايام معروفه فان حكم الزياده لم يمنع الامر بها معتبرا بانقطاعه في العشره لقوله
عليه السلام المستحاضه تدع الصلاه ايام اقرايها فاقتضى ذلك كون الزياده مراعاه لعلمنا
بان لها اياما معروفه واما المبتداه فلم يكن لها قبل ذلك ايام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها
للدم في العشره غير مراعاه بل عندنا ان ما رأته المبتداه من الدم في العشره فهو كالعاده يصير ذلك
اياما لها في العدد والوقت واذا كان كذلك لم يجز ان يكون الدم الذي رأته المبتداه في العشره
مراعا بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضا واما من رات الدم في اول

ايامها وحكمنا فيه لها بحكم الحيض في باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلث يخرجه
عن كونه حيضا فلان ذلك ايضا وقع مراعى في الابتداء لعلمنا بان لاقل الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن
الدم الذي راته حيضا فمن اجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتداة بعد رؤيتها للدم ثلاثا حال يجب مراعاتها
فوجب ان يكون العشر كلها حيضا لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على ما دونها واما ابو يوسف
فانه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمسا او ستا فكانت شاكة في الست وقد رأوا جميعا انها تاخذ في
الصلاة بالاول وكذلك الميراث والرجعة وتاخذ في الازواج بالاكثر احتياطا وكذلك المبتداة
قال ابو بكر وليس هذا نظير المسالتين من قبل ان هذه قد كانت لها ايام معلومة وقد تيقنا
الخمسة وشككنا في الست فاحتطنا لها في الصلاة والصوم واحتطنا ايضا لها في الازواج فلم
نحكم بالشك والمبتداة ليس لها ايام يجب اعتبارها فيما راته من الدم الذي يكون مثله حيضا فهو حيض
ولا معنى لردها الى اقل الحيض اذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول ايضا من جهة
ان اقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه في امتناع وجوب الرد اليه فوجب
حينئذ اعتبار الاكثر لوقوع الحكم بكونه حيضا وعدم الدلالة على نقض هذا الحكم ويدل ايضا
على صحة قول ابي حنيفة ان الله تعالى جعل عدة الايسة والصغيرة ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل
مكان كل حيضة وطهر شهرا فدل ذلك على انه اذا استمر بها الدم ولم يكن لها عادة فواجب
ان يستوفي لها حيضة وطهرا ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر حد معلوم ولاكثر الحيض
مقدار معلوم فوجب ان يستوفي لها اكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهرا لانه ليس مقدار من
الطهر في بقية الشهر باولى بالاعتبار من غيره فوجب ان يكون المعتبر من الطهر بقية الشهر هو
الذي يبقى بعد اكثر الحيض الا ترى انك اذا اسقطت الحيض من العشرة احتجت ان تزيد ما اسقطته
منها في الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون سبعة باولى من ان يكون خمسة او ستة فوجب ان يعتبر
اكثر الحيض ويجعل الباقي من الشهر طهرا ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر في الشهر
لهذه المبتداة قول النبي صلى الله عليه وسلم لحمنة تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في
كل شهر فاخبر ان عادة النساء في كل شهر حيضة وطهر فان قيل فهلا اعتبرت لها ستا او سبعا
كما قال النبي عليه السلام قيل له لم يقل ذلك لوجوه احدها انا لا نعلم احدا من اهل العلم
قال

قال ذلك في المبتداة والثاني ان هذه كانت عادة المراة المخاطبة بذلك اعني ستا او سبعا فلا
نعتبر بها غيرها فاستدلالنا من الخبر بما وصفنا صحيح لانا اردنا اثبات الحيضة والطهر في
الشهر في المتعارف المعتاد واما قول من قال انها تقعد مثل حيض نسائها امها او واحدة الى
عادتها فقال تقعد ايام اقرائها وامر اخرى ان تقعد في علم الله ستا او سبعا وامر اخرى تغتسل
لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقعدي ايام نسائك وايضا فان ايام نسائها والاجنبيات ومن
كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن في السن مع اختلاف عاداتهن في الحيض فليس لنسائها
في ذلك خصوصية دون غيرهن وقد تنازع اهل العلم في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
فاذا تطهرن فاتوهن فمن الناس من يقول ان انقطاع الدم يوجب اباحة وطئها ولم يفرقوا في ذلك
بين اقل الحيض واكثره ومنهم من قال لا يجوز وطؤها الا بعد الاغتسال في اقل الحيض واكثره وهو
مذهب الشافعي وقال اصحابنا اذا انقطع دمها وايامها دون العشر فهي في حكم الحائض حتى
تغتسل اذا كانت واجدة للماء او يمضي عليها وقت الصلاة فاذا وجد احد هذين خرجت من الحيض وحل
لزوجها وطؤها وانقضت عدتها ان كانت اخر حيضها واذا كانت ايامها عشرا ارتفع حكم
الحيض بمضي العشرة ويكون حينئذ بمنزلة امراة جنب في اباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير
ذلك واحتج من اباح وطأها في سائر الاحوال عند مضي ايام حيضها وانقطاع دمها قبل الاغتسال
بقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وحتى غاية يقتضي ان يكون حكم ما بعدها بخلافها فذلك عموم في
اباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وقوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فكانت هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم ما بعدها بخلافها وكذلك
قوله حتى يطهرن اذا قرئ بالتخفيف فمعناه انقطاع الدم قالوا وقد روي حتى يطهرن بالتثقيل
وهو يحتمل ما يحتمله قوله حتى يطهرن بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم اذ جائز ان يقال تطهرت
المراة ويطهرن اذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى وانقطع وانكسر
لا بمعنى ذلك فعلا من الموصوف بذلك واحتج من حظر وطأها في كل حال بقوله فاذا
تطهرن فاتوهن فشرط في اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والاخر الاغتسال لان
قوله فاذا تطهرن لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعط زيدا شيئا حتى يدخل الدار

فاذا دخلها وقعد فيها فاعطه دينارا معقل به ان استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود جميعا
وكقوله تعالى ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فشرط الامرين
في احلالها للاول فلا تحل له الا بهما كذلك قوله حتى يطهرن فاتوهن مشروط في اباحة الوطي المعنيان
وهو الطهر الذي يكون بانقطاع الدم والاغتسال قال ابو بكر قوله تعالى حتى يطهرن اذا قري
بالتخفيف فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهي حايض لم تطهر فلا يحتمل قوله حتى
يطهرن الا معنى واحدا وهو انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض واذا قري بالتثقيل احتمل
الامرين من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا انفا فصارت قراه التخفيف محكمة وقراه التثقيل
متشابهة وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراتين على وجه واحد وظاهرهما
يقتضي اباحة الوطي بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض واما قوله فاذا تطهرن فانه يحتمل ما
احتملته قراه التثقيل في قوله حتى يطهرن من المعنيين فيكون بمنزلة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا
تطهرن فاتوهن ويكون ذلك كاملا شايعا مستقيما كما تقول لا تعطه حتى يدخل الدار فاذا دخلها
فاعطه ويكون تاكيدا لحكم الغاية وان حكمها بخلاف ما قبلها واذا كان الاحتمال فيه شايعا على الوجه
الذي ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها فالذي يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطيها
بانقطاع الدم الذي يخرج به من الحيض ومن جهة اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله فاذا
تطهرن فاذا حل لهن ان يتطهرن بالما او التيمم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصايم معناه قد
حل له الافطار وقوله من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له ان يحل وكما
يقال للمطلقة اذا انقضت عدتها انها قد حلت للازواج ومعناه قد حل لها ان تتزوج وعلى هذا
المعنى قال النبي عليه السلام لفاطمة بنت قيس اذا حللت فاذنيني واذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن
حقيقتها لحظر الوطي بعدها واما قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان الغاية في
هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج الثاني وهو وطيه انما هو الذي يرفع التحريم
الواقع بالثلث ووطي الزوج الثاني مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطي قبل طلاقه اياها
وطلاق الزوج الثاني غير مشروط في رفع التحريم الواقع بالثلث فاذا لا دليل للشافعي في الاية
على الحد الذي ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفي قول مخالفيه واما على مذهبنا فان الاية

مستعملة على ما احتملت من التاويل على حقيقتها في الحالين اللذين يمكن استعمالهما فيقول ان قوله يطهرن
اذا قري بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فمن كانت ايامها عشرا فيجوز للزوج استباحة وطيها
بمضي العشر وقوله يطهرن بالتثقيل وقوله فاذا تطهرن مستعملان في الغسل اذا كانت ايامها دون
العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضي وقت الصلاة يبيح وطيها على ما سنبينه
فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من اللفظين على المجاز بل هما مستعملان على الحقيقة في حالين
فان قيل هلا كانت القراتان كالايتين يستعملان معا في حال واحدة قيل له لو جعلناهما كالايتين
كان ما ذكرنا اولى من قبل انه لو وردت ايتان يقتضي احداهما انقطاع الدم غاية لاباحة الوطي
والاخرى يقتضي الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالهما على حالين على ان يكون كل واحدة منهما
مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي بينا
ولو استعملناهما على ما يقول المخالف كان فيه اسقاط احدى الغايتين لانه يقول انها وان طهرت
وانقطع دمها لم يحل له ان يطاها حتى تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مستدا كان سايغا مستقيما وانما
اعتبر اصحابنا فيمن كان ايامها دون العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل انه جايز ان يعاودها الدم
فيكون حيضا اذ ليس كل طهر تراه المراة يكون طهرا صحيحا لان الحايض ترى الدم سايلا مرة وينقطع
مرة فليس في انقطاعه في وقت يجوز ان يكون حايضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع
الدم فيما وصفنا حالها معتبر باحد شيين اما الاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق واستباحة
الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض او يمضي وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولزوم فرضها ينافي بقا
حكم الحيض اذ غير جايز ان يلزم الحايض فرض الصلاة فاذا انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر وليس
الا الاغتسال لم يمنع الوطي بمنزلة امراة جنب جاز لزوجها وطيها وعلى هذا المعنى عندنا ما روي عن
الصحابة في اعتبار الاغتسال في انقضا العدة وروى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلثة عشر رجلا من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم الخير فالخير منهم ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامراته
ما لم تغتسل من حيضتها الثالثة وروي مثله عن علي وعبادة بن الصامت وابي الدردا واما
اذا كانت ايامها عشرا فانه غير جايز عندنا وجود الحيض بعد العشر فوجب الحكم بانقضايه لامتناع
جواز بقا حكمه والله تعالى اعلم فاما منع من وطي الحايض او ممن يجوز ان يكون حايضا فاما مع ارتفاع

حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطي زوجته لانه قال تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقد طهرت لا محالة الا ترى انها مستقبلة العدة ان كانت معتدة وان حكمها حكم
سائر الطاهرات ولا تاثير لوجوب الاغتسال عليها في منع وطيها على ما بينا فان قيل اذا انقطع دمها
فيما دون العشر فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل ينافي بقا حكم الحيض اذ غير جائز لزوم الغسل
على الحائض كما لا يلزمها فرض الصلاة قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض ولزومه غير
مناف لحكمه وبقائه الا ترى ان السلام لما كان من موجبات تحريمة الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه
الى اخرها مانعا بقاء حكمها كذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن لزومه منافيا لبقا احرامه
ما لم يحلق كذلك لما كان الغسل من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها منافيا لبقا حكم الحيض واما
الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم اخر يختص لزومه بالطاهر من النسا دون الحائض
فنفي لزومها بقي لحكم الحيض وقوله تعالى حتى يطهرن وقوله فاذا تطهرن لما احتمل الغسل صار كقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا ابدل على ان على الحائض الغسل بعد انقضا حيضها وقد روي ذلك عن النبي صلى الله
عليه وسلم واتفقت الامة عليه قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله قال ابو بكر
هو اطلاق من حظر واباحة وليس على الوجوب كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في
الارض واذا حللتم فاصطادوا هو اباحة وردت بعد حظر وقوله من حيث امركم الله قال
ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن انس يعني في الفرج وهو الذي امر بتجنبه في الحيض في اول
الخطاب في قوله فاعتزلوا النسا في المحيض وقال السدي والضحاك من قبل الطهر دون الحيض
وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور قال ابو بكر هذه كلها مراد الله تعالى لانه مما
امر الله به فانتظمت الاية جميع ذلك قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين روي عن عطا المتطهرين
بالما للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب قال ابو بكر المتطهرين بالما اشبه لانه قد تقدم
في الاية ذكر الطهارة والمراد بها الطهارة بالما للصلاة في قوله فاذا تطهرن فاتوهن فالاطهر
فالاظهر ان يكون قوله ان الله يحب المتطهرين مدحا لمن تطهر بالما للصلاة وقال الله تعالى رجال
يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وروي انه مدحهم لانهم كانوا يستنجون بالما قوله
تعالى نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم الحرث المزدرع وجعل في هذا الموضع كناية

ع

عن الجماع وسمى النسا حرثا لانهن مزدرع الاولاد وقوله فاتوا حرثكم انى شئتم يدل على ان اباحة
الوطي مقصورة على الجماع في الفرج لانه موضع الحرث واختلف في اتيان النسا في ادبارهن
فكان اصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه اشد النهي وهو قول الثوري والشافعي فيما حكاه المزني
قال الطحاوي وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن رسول الله في
تحريمه ولا تحليله شي والقياس انه حلال وروى اصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما
ادركت احدا اقتدي به في ديني يشك فيه انه حلال يعني وطي المراة في دبرها ثم قرا نساوكم حرث
لكم فاتوا حرثكم انى شئتم قال فاي شي ابين من هذا وما اشك فيه قال ابن القاسم فقلت لمالك بن
انس ان عندنا بمصر الليث بن سعد يحدث عن الحرث بن يعقوب عن سعيد بن يسار ابي الحباب قال
قلت لابن عمر ما تقول في الجواري انحمض لهن فقال وما التحميض فذكرت الدبر فقال ويفعل
ذلك احد من المسلمين فقال مالك فاشهد على ربيعة بن ابي عبد الرحمن يحدثني عن ابي الحباب
سعيد بن يسار انه سال ابن عمر عنه فقال لا باس به قال ابن القاسم فقال رجل من المجلس يا ابا عبد الله
فانك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد او العلج يعني نافعا كما كذب عكرمة على ابن عباس فقال
مالك واشهد على يزيد بن رومان يحدثني عن سالم عن ابيه انه كان يفعله قال ابو بكر قد روى
سليمان بن بلال عن زيد بن اسلم عن ابن عمر ان رجلا اتى امراته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك
فانزل الله تعالى نساوكم حرث لكم الا ان زيد بن اسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى المفضل
ابن فضالة عن عبد الله بن عياش عن كعب بن علقمة عن ابي النضر انه قال لنافع مولى ابن عمر انه قد اكثر
عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتى ان يوتى النسا في ادبارهن قال نافع كذبوا علي ان
ابن عمر عرض المصحف يوما حتى بلغ نساوكم حرث لكم فقال يا نافع تعلم من امر هذه الاية قلت لا قال
انا كنا معشر قريش نجبي النسا وكان نسا الانصار قد اخذن عن اليهود انما يوتين على جنوبهن
فانزل الله هذه الاية فهو يدل على ان السبب غير ما ذكره زيد بن اسلم عن ابن عمر لان نافعا قد
حكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن مهران ايضا قال ذلك نافع يعني تحليل وطي النسا في
ادبارهن بعدما كبر وذهب عقله قال ابو بكر المشهور عن مالك اباحة ذلك واصحابه
ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها وهي عنه اشهر من ان يندفع بنفيهم عنه وقد حكى محمد

هل

ابن سعد قال وعن ابي سلمة الجوزجاني قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح في الدبر فضرب
بيده الى راسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور
في كتاب الشرعة وروي عن محمد بن كعب القرظي انه كان لا يرى بذلك باسا وتاول فيه قوله تعالى
اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم مثل ذلك ان كنتم تشتهون
وروي عن ابن مسعود قال محاش النساء حرام وقال عبد الله بن عمرو هي اللوطية الصغرى وقد
اختلف عن ابن عمر فيه فكانه لم يرو عنه فيه شي لتعارض ما روي عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على
ان الاباحة مقصورة في الوطي في الفرج الذي هو موضع الحرث وهو الذي يكون منه الولد وقد
رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم اثار كثيرة في تحريمه رواه خزيمة بن ثابت وابو هريرة وعلي
ابن طلق كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تاتوا النساء في ادبارهن وروى عمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال هي اللوطية الصغرى يعني وطي النساء
في ادبارهن وروى حماد بن سلمة عن حكيم الاثرم عن ابي تميمة عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال من اتى حايضا او امراة في دبرها او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم
وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر ان اليهود قالوا للمسلمين من اتى امراته وهي مدبرة جا
ولده احول فانزل الله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شيتم فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم مقبلة ومدبرة ما كان في الفرج وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن ام سلمة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله في تاويل
الاية قال ايتها كيف شيت في موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ينظر الله الى رجل اتى رجلا او امراة في دبرها وذكر ابن طاوس عن ابيه قال
سيل ابن عباس عن الذي ياتي امراته في دبرها فقال هذا يسالني عن الكفر وقد روي عن ابن عمر
في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم قال كيف شيت ان شيت عزلا او غير عزل رواه ابو حنيفة
عن كثير الرماح الاصم عن ابن عمر وروي نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا في ملك اليمين وفي
الحرة اذا اذنت في ذلك فيه وقد روي ذلك على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا عن ابي بكر وعمر
وعثمان وابن مسعود وابن عباس في اخرين غيرهم فان قال قايل قوله عز وجل والذين هم لفروجهم

حافظون

حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم يقتضي اباحة وطيهن في الدبر لورود الاباحة
مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة قيل له لما قال تعالى فاتوهن من حيث امركم الله ثم قال في نسق
التلاوة فاتوا حرثكم انى شيتم ابان بذلك موضع المامور به وهو موضع الحرث فلم يرد اطلاق
الوطي بعد حظره الا في موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على
قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم كما كان حظر وطي الحايض قاضيا على قوله
الا على ازواجهم وكانت هذه الاية مرتبة على ما ذكر من حكم الحايض ومن حظر ذلك
يحتج بقوله قل هو اذى فحظر وطي الحايض للاذى الموجود في الحيض وهو القذر والنجاسة
وذلك موجود في غير موضع الولد في جميع الاحوال فاقتضى هذا التعليل حظر وطيهن
الا في موضع الولد ومن يبيحه يجيب عن ذلك بان المستحاضة يجوز وطيها باتفاق من
الفقهاء مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس كنجاسة دم الحيض وساير
الانجاس ويحتجون ايضا على تخصيص اباحة لموضع الحرث باتفاق الجميع على اباحة الجماع فيما
دون الفرج وان لم يكن موضعا للولد فدل على ان الاباحة غير مقصورة على موضع الولد
ويجابون عن ذلك بان ظاهر الاية يقتضي كون الاباحة مقصورة على الوطي في الفرج وانه
هو الذي عناه الله تعالى بقوله من حيث امركم الله اذ كان معطوفا عليه ولولا قيام دلالة
الاجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكنا سلمناه للدلالة وبقي حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة
عليه وقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم الاية قد قيل فيه وجهان احدهما ان يجعل
يمينه مانعة من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا طلب ذلك قال قد حلفت
فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ما هو مندوب اليه او مامور به من البر والتقوى والاصلاح
فان حلف حالف ان لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه وروي ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير
وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يوتوا
اولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف
ابو بكر في يتيمين كانا في حجره كانا ممن خاض في امر عايشة احدهما مسطح وقد شهد بدرا
ان لا يصلهما ولا يصيبا منه خيرا فنزلت هذه الاية ولا ياتل اولوا الفضل منكم فكان احدهما

وحمل الاخر وقد ورد معناه في السنة ايضا روى انس بن مالك وعدي بن حاتم وابو هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر
عن يمينه وهذا هو معنى قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم على التاويل الذي ذكرنا لان
معناه على هذا التاويل ان لا يمنع بيمينه فعل ما هو خير بل يفعل الذي هو خير ويدع يمينه والوجه
الثاني ان يكون قوله عرضة لايمانكم تريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجراة على الله تعالى
وابتذال لاسمه في كل حق وباطل لان تبروا في الحلف بها وتتقوا الماثم فيها وروي نحوه عن عايشة
من اكثر ذكر شي فقد جعله عرضة يقول القايل قد جعلتني عرضة للوم وقال الشاعر
لا تجعلني عرضة للوايم وقد ذم الله تعالى مكثري الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين
فالمعنى لا تعترضوا اسم الله وتبتذلوه في كل شي لان تبروا اذا حلفتم وتتقوا الماثم فيها اذا
قلت ايمانكم لان كثرتها تبعد من البر والتقوى وتقرب من الماثم والجراة على الله تعالى فكان
المعنى ان الله ينهاكم عن كثرة الايمان والجراة عليها لما في توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح
فتكونوا بررة اتقيا كقوله كنتم خير امة اخرجت للناس فاذا كانت الاية محتملة للمعنيين
وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا فتكون مفيدة لحظر ابتذال اسم الله تعالى
واعتراضه باليمين في كل شي حقا كان او باطلا ويكون مع ذلك محظورا عليه ان يجعل يمينه
عرضة مانعة من البر والتقوى والاصلاح وان لم يكثر بل الذي عليه ان لا يكثر اليمين
ومتى حلف لم يحتجز بيمينه عن فعل ما حلف عليه اذا كان طاعة وبرا وتقوى واصلاحا كما
قال عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر
عن يمينه قوله عز وجل لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية قال ابو بكر ذكر الله
تعالى اللغو في مواضع فكان المراد به معاني مختلفة على حسب الاحوال التي خرج عليها الكلام فقال
تعالى لا تسمع فيها لاغية يعني كلمة فاحشة قبيحة ولا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما على هذا المعنى
وقال واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه يعني الكفر والكلام القبيح وقال والغوا فيه يعني الكلام
الذي لا يفيد شيا ليشغلوا السامعين عنه واذا مروا باللغو مروا كراما يعني الباطل ويقال
لغا في كلامه يلغو اذا اتى بكلام لا فايدة فيه وقد روي في لغو اليمين معاني عن السلف

فروى

فروي عن ابن عباس انه قال هو الرجل يحلف على الشي يراه كذلك فلا يكون وكذلك روي عن مجاهد
وابراهيم قال مجاهد ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ان يحلف على الشي وانت تعلم وهذا في معنى
قوله بما كسبت قلوبكم وقالت عايشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروي عنها مرفوعا
الى النبي صلى الله عليه وسلم وذلك عندنا في اليمين على الماضي وروى عنها عطا انها قالت قول
الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروي مثله عن الحسن والشعبي وقال سعيد بن جبير
هو الرجل يحلف على الحرام فلا يواخذه الله بتركه وهذا التاويل موافق لما تاول من تاول
قوله عرضة لايمانكم ان يمنع باليمين من فعل مباح او يقدم بها على فعل محظور واذا كان اللغو
محتملا لهذه المعاني ومعلوم انه عطف قوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم ان مراده ما
عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب ان يكون هذه المواخذة هي عقاب الاخرة
وان لا يكون الكفارة المستحقة بالحنث لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستوا
حال القاصد بها للخير والشر وتساوي حكم العمد والسهو فعلم ان مراده ما يستحق من العقاب
بقصده الى اليمين الغموس وهي اليمين على الماضي قال القاصد بها خلافها الى الكذب فينبغي ان
يكون اللغو هي التي لا يقصد بها الى الكذب وهي على الماضي ويظن انه كما حلف عليه فسماها
لغوا من حيث لم تتعلق بها حكم لا في ايجاب كفارة ولا في استحقاق عقوبة وهي التي روي
معناها عن ابن عباس وعايشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله في عرض كلامه وهو يظن
انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذي لا فايدة فيه ولا حكم له ويحتمل ان يريد به
ما قال سعيد بن جبير من حلف على الحرام فلا يواخذه الله بتركه يعني به عقاب الاخرة وان كانت
الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفا بها فهي لغو لا تجب فيها كفارة
وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذي قدمنا الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروق
لا يوجبها وان حنث وقد روي عن ابن عباس رواية اخرى وهي ان لغو اليمين ما تجب فيه
الكفارة منها وروي مثله عن الضحاك وروي عن ابن عباس ان اللغو اليمين حب السان

باب الايلا

قال الله تعالى للذين يولون من نسايهم تربص اربعة اشهر قال ابو بكر الايلا هو الحلف في

اللغة يقولون آلى يولي ايلاء واليّة قال كثير: قليل الالايا حافظ ليمينه وان بدرت
منه الالية برّت. فهذا اصله في اللغة وقد اختص في الشرع بالحلف على ترك الجماع
الذي يكسب الطلاق بمضي المدة حتى اذا قيل آلى فلان من امراته عقل به ذلك وقد اختلف
فيما يكون به موليا على وجوه احدها ما روي عن علي وابن عباس رواية والحسن وعطاء انه
اذا حلف ان لا يقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا حلف ان لا يجامعها
على وجه الضرار والغضب والثاني ما روي عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع
ايلاء ولم يفرق بين الرضا والغضب وهو قول ابرهيم وابن سيرين والشعبي والثالث ما روي
عن سعيد بن المسيب انه في الجماع وغيره من الصفات نحو ان يحلف لا يكلمها فيكون موليا وقد روى
جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امراة فلقيت ابن عباس فقال بلغني ان في خلقها
سوءا قال والله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل ان تمضي اربعة اشهر فهذا يدل
على موافقة قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن عمر في ان الهجران من غير يمين هو
الايلاء والرابع قول ابن عمر انه ان هجرها فهو ايلاء ولم يذكر الحلف فاما من فرق بين حلفه
على ترك جماعها ضرارا او بينه على غير وجه الضرار فانه ذهب الى ان الجماع لها وله المطالبة
به وليس له منعها حقها من ذلك فاذا حلف على ترك حقها من الجماع كان موليا حتى يصل اليها
حقها من الفرقة اذ ليس له الا امساكها بمعروف او تسريح باحسان واما اذا قصد الصلاح
في ذلك بان يكون مرضعا فحلف ان لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبي فهذا لم يقصد منع حقها
ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزمه التسريح ولا يتعلق بيمينه حكم الفرقة وقوله فان
فاءوا فان الله غفور رحيم يستدل به من اعتبر الضرار لان ذلك يقتضي ان يكون مذنبا يقتضي
الغفران وهذا عندنا لا يدل على تخصيص لمن كان هذا وصفه لان الاية قد شملت الجميع
وقاصد الضرار احد من شمله العموم فرجع هذا الحكم اليه دون غيره ويدل على استواء حال
المطيع والعاصي في ذلك انهما يستويان في وجوب الكفارة بالحنث كذلك يجب ان يستويا
في ايجاب الطلاق بمضي المدة وايضا سائر الايمان المعقودة لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصي
فيما يتعلق بها من ايجاب الكفارة وجب ان يكون كذلك حكم الطلاق لانهما جميعا

يتعلقان

يتعلقان باليمين وايضا لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرار وغيره كذلك الايلاء وفقهاء
الامصار على خلاف ذلك لان الاية لم تفرق بين المطيع والعاصي فهي عامة في الجميع واما قول
من قال انه اذا قصد ضرارها من غير الكلام ونحوه فلا معنى له لان قوله للذين يؤلون من نسائهم
لا خلاف انه قد اضمر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول
فترك الجماع مضمر في الاية عند الجميع فاثبتناه وما عدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم
الدلالة على اضماره في الاية فلم نضمره ويدل على ما بيناه قوله فان فاءوا فان الله غفور رحيم
ومعلوم عند الجميع ان المراد بالفيء هو الجماع ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضمر
في قوله للذين يؤلون من نسائهم هو الجماع دون غيره واما ما روي عن ابن عباس من ان الهجران
يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجائز ان يكون مراده اذا حلف ثم هجرها مدة الايلاء وهو
مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى للذين يؤلون من نسائهم والالية اليمين على ما بينا
والهجران ليس بيمين ولا يتعلق به وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن ان انس بن مالك كانت
عنده امراة في خلقها سوء فكان يهجرها خمسة اشهر وستة اشهر ثم يرجع اليها ولا يرى ذلك ايلاء
وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار بعدهم في المدة التي اذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن
عباس وسعيد بن جبير وعطاء اذا حلف على اقل من اربعة اشهر ثم تركها اربعة اشهر لم
يجامعها لم يكن موليا وهو قول اصحابنا ومالك والشافعي والاوزاعي وروي عن عبد الله بن
مسعود وابرهيم والحكم وقتادة وحماد انه يكون موليا ان تركها اربعة اشهر بانت وهو قول
ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك ان حلف لا يقربها في هذا البيت فهو مول فان
تركها اربعة اشهر بانت بالايلاء وان وطئها في غيره قبل المدة سقط الايلاء ولو حلف لا يدخل
هذه الدار وفيها امراته ومن اجلها حلف فهو مول قال ابو بكر قال الله تعالى للذين يؤلون
من نسائهم تربص اربعة اشهر والايلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا ان ترك جماعها بغير يمين
لا يكسبه حكم الايلاء فاذا حلف على اقل من اربعة اشهر فمضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقي
من مدة الاربعة الاشهر التي هي التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تاثير له في ايجاب
البينونة وما دون الاربعة اشهر لا يكسبه حكم البينونة لان الله تعالى قد جعل له تربص اربعة

اشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به ايجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم
الايلا واما قول الحسن بن صالح انه اذا حلف ان لا يقربها في هذا البيت انه يكون موليا فلا
معنى له لان الايلا كل يمين في زوجة يمنع جماعها اربعة اشهر الا بحنث على ما بينا وهذه اليمين لم
تمنع جماعها هذه المدة لانه يمكنه الوصول الى جماعها بغير حنث بان يقربها في غير ذلك البيت
فقد اختلف ايضا فيمن حلف على اربعة اشهر سوا فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والثوري
هو مول فان لم يقربها في المدة حتى مضت بانت بالايلا وروي عن عطا عن ابن عباس قال كان ايلا
اهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله لهم اربعة اشهر فمن كان ايلاوه دون ذلك فليس
بمول وقال مالك والشافعي اذا حلف على اربعة اشهر فليس بمول حتى يحلف على اكثر من ذلك
قال ابو بكر هذا القول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى الذين يولون من نسايهم
تربص اربعة اشهر فجعل هذه المدة تربصا للفي فيها ولم يجعل له التربص اكثر منها فمن امتنع من جماعها
باليمين هذه المدة اكسبه ذلك حكم الطلاق ولا فرق بين الحلف على الاربعة الاشهر وبينه على
اكثر منها اذ ليس له تربص اكثر من هذه المدة ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يقتضي كونه
موليا في حلفه على اربعة اشهر واقل منها واكثر لان مدة الحلف غير مذكورة في الاية وانما
خصصنا ما دونها بدلالة وبقي حكم اللفظ في الاربعة الاشهر وما فوقها فان قال قايل اذا حلف
على اربعة اشهر سوا لم يصح تعلق الطلاق بها لانك توقع الطلاق بمضيها ولا ايلا هناك قيل
له لا يمتنع لان مضي المدة اذا كان سببا للايقاع لم يجب اعتبار بقا اليمين في حال وقوعه الا
ترى ان مضي الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب ان يكون الحول موجودا في حال
الوجوب بل يكون معدوما منقضيا وان من قال لامراته ان كلمت فلانا فانت طالق كانت
هذه يمينا معقودة فان كلمته طلقت في حال قد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضي مدة
الايلا لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمنع وقوعه واليمين غير موجودة قوله عز وجل فان فاوا
فان الله غفور رحيم قال ابو بكر الفي في اللغة هو الرجوع الى الشي ومنه قوله تعالى حتى
تفي الى امر الله فان فات فاصلحوا بينهما بالعدل يعني حتى ترجع من البغي الى العدل الذي هو
امر الله واذا كان الفي الرجوع الى الشي اقتضى ظاهر اللفظ انه اذا حلف ان لا يجامعها على

وجه الضرر ثم قال لها قد فيت اليك وقد اعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين
ان يكون فيه فيا اليها سوا كان قادرا على الجماع او عاجزا عنه هذا هو مقتضى الظاهر الا ان اهل
العلم متفقون على انه اذا امكنه الوصول اليها لم يكن فيه الا الجماع واختلفوا فيمن آلى وهو
مريض او بينه وبينها مسيرة اربعة اشهر وهي رتقا او صغيرة او مجبوب فقال اصحابنا اذا
فا اليها بلسانه ومضت المدة والعذر قايم فذلك في صحيح ولا تطلق بمضي المدة ولو كان محرما
بالحج وبينه الحج اربعة اربعة لم يكن فيه الا الجماع وقال زفر فيه بالقول وقال ابن القسم اذا
آلى وهي صغيرة لا يجامع مثلها لم يكن موليا حتى تبلغ الوطي ثم يوقف بعد مضي اربعة اشهر منذ
بلغت الوطي وهو راي ابن القسم بن عمر ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك في المولي اذا
وقف عند انقضا الاربعة الاشهر ثم راجع امراته انه لم يصبها حتى تنقضي عدتها فلا سبيل له
اليها ولا رجعة الا ان يكون له عذر من مرض او سجن او ما اشبه ذلك فان لم يصبها حتى مضت اربعة
اشهر وقف ايضا وقال اسمعيل بن اسحق قال مالك ان مضت الاربعة الاشهر وهو مريض او محبوس
لم يوقف حتى يبرا لانه لا يكلف ما لا يطيق وقال مالك لو مضت اربعة اشهر وهو غايب انه
ان شا كفر عن يمينه وسقط عنه الايلا وقال اسمعيل وانما قال ذلك في هذا الموضع لان الكفارة
قبل الحنث جايزة عنده وان كان لا يستحب ان يكفر الا بعد الحنث وقال الاشجعي عن الثوري في
المولي اذا كان له عذر من مرض او كبر او حبس او كانت حايضا او نفسا فليفي بلسانه يقول
قد فيت اليك يجزيه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الاوزاعي اذا آلى من امراته ثم مرض
او سافر فاشهد على الفي من غير جماع فانه اذا اشهد وهو مسافر او مريض ولا يقدر على الجماع
فقد فا فليكفر عن يمينه وهي امراته وكذلك ان ولدت في الاربعة الاشهر او حاضت او طرده
السلطان فانه يشهد على الفي ولا ايلا عليه وقال الليث بن سعد اذا مرض بعد الايلا ثم مضت
اربعة اشهر فانه يوقف كما يوقف الصحيح فاما فا واما طلق ولا يوخر الى ان يصح وقال المزني عن
الشافعي اذا آلى المجبوب ففيه بلسانه قال وقال في الاملا لا ايلا على المجبوب قال ولو كانت
صبية فآلى منها استوقف به اربعة اشهر بعد ما تصير الى حال يمكن جماعها والمحبوس يفي
باللسان ولو احرم لم يكن فيه الا الجماع ولو آلى وهي بكر فقال لا اقدر على اقتضاضها اجل

اجل العنين قال ابو بكر الدليل على انه اذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيه باللسان
قوله فان فاؤوا فان الله غفور رحيم وهذا قد فاء لان الفيء هو الرجوع الى الشيء وهو قد كان
ممتنعا من وطئها بالقول وهو اليمين فاذا فاء بالقول فقال قد فئت اليك فقد رجع عما منع نفسه
منه بالقول الصادر منا وله العموم وايضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء في
المنع من البينونة واما تحريم الوطء بالاحرام والحيض فليس بعذر اما الاحرام فلانه كان
بفعله فلا يسقط حقها من الوطء واما الحيض والنفاس فان الله عز وجل جعل للمولي تربص اربعة
اشهر مع علمه بوجود الحيض فيها واتفق السلف على ان المراد الفيء بالجماع في حال امكان الجماع
فلم يجز ان ينقله عنه الى غيره مع امكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرجه من امكانه فصار بمنزلة
الاحرام والظهار ويجوز ذلك لانه منع من الوطء بتحريمه لا بالعجز وبعده ولان حقها ما في
الجماع ويدل على ذلك انه لو آلى منها محرما وهو مولي منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيئه بالقول
وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الايلاء فان قال قايل اذا كان الفيء بالقول لا
يسقط اليمين فواجب بقاؤها اذ لا تاثير للفيء بالقول في اسقاطها فما له هذا غير واجب من
قبل انه جايز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ما يتعلق به من الطلاق الا ترى انه لو طلقها ثلاثا
ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها به طلاق وان ترك وطئها
وكذلك لو ان رجلا قال لامراة اجنبية والله لا اقربك لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين
باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون موليا في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذا علة في حكم الطلاق
لجاز من اجل ذلك ان يفيء اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى لها حكم
الحنث بالوطء وانما شرط اصحابنا في صحة الفيء بالقول وجود العذر في المدة كلها ومتى كان
الوطء مقدورا عليه في شيء من المدة لم يكن فيئه عندهم الا الجماع من قبل ان الفيء بالقول قائم مقام
الوطء عند عدمه لئلا يقع الطلاق بمضي المدة فمتى قدر على الوطء في المدة بطل الفيء بالقول
كالمتيمم لما اقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها
بطل تيممه وعاد الى اصل فرضه سواء كان وجوده للماء في اول الصلاة او في آخرها كذلك
القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم الفيء بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر في

المدة

المدة ثم انقضت المدة والعذر قايم فقد بطل حكم الايلاء منها وكان بمنزلة من حلف على اجنبية
ان لا يقربها ثم تزوجها فتكون يمينه باقية ان قربها حنث وان ترك جماعها اربعة اشهر لم تطلق
قوله عز وجل وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم قال ابو بكر اختلف السلف في
عزيمة الطلاق اذا لم يف على ثلاثة اوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة
الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تبين بتطليقة واختلف
عن علي وابن عمر وابي الدرداء فروي عنهم مثل قول الاولين وروي عنهم انه يوقف بعد مضي
المدة فاما ان يفيء واما ان يطلق وهو قول عايشة وابي الدرداء والقول الثالث قول سعيد
ابن المسيب وسالم بن عبد الله وابي بكر بن عبد الرحمن والزهري وعطاء وطاوس قالوا اذا
مضت اربعة اشهر فهي تطليقة رجعية وذهب اصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا
اذا مضت اربعة اشهر قبل ان يفيء بانت بتطليقة وهو قول الثوري والحسن بن صالح وقال مالك
والليث والشافعي بما روي عن ابي الدرداء وعايشة انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان يفيء
واما ان يطلق ويكون تطليقة رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعته حتى يطاها في العدة
قال الشافعي ولو عفت عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل في الجماع اكثر
من يوم وقال الاوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية
بمضي المدة قال ابو بكر قوله تعالى وان عزموا الطلاق يحتمل للوجوه التي حمل عليها اختلاف
السلف ولولا احتماله لها لما تاولوه عليها لانه غير جايز تاويل اللفظ الاول على ما لا احتمال
فيه وقد كان السلف من اهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الالفاظ والمعاني المختلفة وما لا
يحتملها فلما تاولوه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها ومن جهة اخرى وهو
ان هذا الاختلاف قد كان شايعا مستفيضا فيما بينهم من غير نكير ظهر من واحد منهم على
غيره فصار ذلك اجماعا منهم على تسويغ الاجتهاد في حمله على احد هذه الوجوه واذا ثبت
ذلك احتجنا ان ننظر في الاولى من هذه الاقاويل واشبهها بالحق فوجدنا ابن عباس قد قال
عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قبل الفيء اليها فسمى ترك الفيء حتى مضت المدة عزيمة الطلاق
فوجب ان يصير ذلك اسما له لانه لم يخل من ان يكون قاله شرعا او لغة واي الوجهين كان

محتمله بائنة واعتبار عمومه واجب اذ كانت اسماء الشرع لا توجد الا توقيفا واذا كان هذا هكذا
وقد علمنا ان حكم الله في المولي احد شيئين اما الفيء واما عزيمة الطلاق ثم كان مضي المدة عزيمة
للطلاق وجب ان يكون الفيء مقصورا على الاربعة الاشهر وانه فائت بمضيها فيطلق لانه لو كان
الفيء باقيا لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق ومن جهة اخرى وهي انه معلوم ان العزيمة انما هي
في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا اي عقدت قلبي على فعله واذا كان كذلك وجب
ان يكون مضي المدة اولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لان الوقوف يقتضي ايقاع طلاق
بالقول اما ان يوقعه الزوج واما ان يطلقها القاضي عليه على قول من يقول بالوقف واذا كان
كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة لترك الفيء فيها اولى بمعنى الاية لان الله لم يذكر ايقاعا
مستأنفا وانما ذكر عزيمة فغير جائز ان يزيد في الاية ما ليس فيها ووجه اخر وهو انه لما
قال للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم اقتضى ذلك احد امرين من فيء او عزيمة طلاق لا ثالث لهما والفيء
انما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها الدليل عليه قوله تعالى فان فاءوا والفاء للتعقيب تقتضي
ان يكون الفيء عقيب اليمين لانه جعل الفيء عقيب اليمين لانه جعل الفيء لمن له تربص اربعة اشهر
واذا كان الحكم الفيء مقصورا على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان
يمنع الفيء والطلاق جميعا ويدل على ان المراد الفيء في المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها فدل
على انه مراد فيها فصار تقديره فان فاءوا فيهن وكذلك روي في حرف عبد الله بن مسعود
فجعل الفيء مقصورا عليها دون غيرها وبمضي المدة يفوت الفيء واذا فات الفيء حصل الطلاق
فان قال قائل لما قال تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فعطف بالفاء
على التربص في المدة دل على ان الفيء مشروط بعد التربص وبعد مضي المدة وانه متى فاء فانما عجل
حقا لم يكن عليه تعجيله كمن عجل دينا مؤجلا قيل له فلولا ان الفيء في المدة مراد الله تعالى لما
صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفيء الى فيء بعد مضيها فلما صح الفيء في هذه المدة دل
على انه مراد الله بالاية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك ان المراد بالفيء انما هو بعد
المدة مع قولك ان الفيء في المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك

في اللفظ كقولك انه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزيل
عنك ما وصفنا من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرجه التاجيل من حكم اللزوم ولولا ذلك
لما صح البيع بثمن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الاثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه
الا ترى انه لو قال بعتكه بالف درهم لا تلزمك الا بعد شهر كان البيع باطلا فالتاجيل
الذي ذكرت لا يخرجه من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل
كان ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للفيء في الايلاء من قبل ان فوات الفيء يوجب الطلاق
واذا كان الفيء مرادا في المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا
فان قوله فان فاءوا فيه ضمير المولي المبتدا بذكره في الاية وهو الذي له تربص اربعة اشهر
والذي يقتضيه الظاهر ايقاع الفيء عقيب اليمين ودليل اخر وهو قوله تربص اربعة اشهر
كقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلما كانت البينونة واقعة بمضي المدة في تربص
الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم تربص الايلاء من وجوه احدها انا لو وقفنا المولي لحصل
التربص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولي عن امراته سنة او سنتين
ولم يوقفه المراة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدور بوقت وذلك خلاف الكتاب
والوجه الثاني انه لما كانت البينونة واقعة بمضي المدة في تربص الاقراء وجب مثله في الايلاء
والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص في كل واحدة من المدتين والوجه الثالث ان كل واحدة
من المدتين واجبة عن قول ويتعلق بها حكم البينونة فلما تعلقت في احديهما بمضيها كانت
الاخرى مثلها للمعنى الذي ذكرناه فان قال قائل اجل العنين حول بالاتفاق وتخير
امراته بعد مضي الحول اذا لم يصل اليها في الحول ولم يوجب ذلك زيادة في الاجل كذلك
ما ذكرت من حكم الايلاء ايجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها قيل له
ليس في الكتاب ولا في السنة تقدير اجل العنين وانما حكمه اخذ من قول السلف الذين
قالوا انه يؤجل حولا ثم الذين خيروها بمضيه قبل الوصول اليها ولم يوقعوا الطلاق بمضي المدة
ومدة الايلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزيادة فيها مخالفة لحكمه وايضا
فان اجل العنين انما يوجب لها الخيار بمضيه واجل المولي عندك انما يوجب عليه الفيء

فان قال انى لم يفرق بينهما ولو قال العنين لما جامعها بعد ذلك لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها فان قال قايل لما لم يكن الايلا بصريح الطلاق ولا كنايه عنه فالواجب ان لا يقع طلاق قيل له وليس اللعان بصريح الفرقه ولا كنايه عنه فيجب على قول المخالف ان لا يوقع الفرقه حتى تفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الايلا يجوز ان يكون كنايه عن الفرقه اذ كان قوله لا اقربك يشبه كنايه الطلاق وان كان اضعف اثرا من غيرها فلا يقع به الطلاق الا بانضمام امر اخر اليه وهو مضي المده على النحو الذي يقوله اذ قد وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بانضمام معنى اخر وهو قول الزوج لامراته قد خيرتك وقوله امرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فلذلك لا يمتنع ان يقال في الايلا انه كنايه الا انه اضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع الطلاق فيه باللفظ دون انضمام معنى اخر اليه فاما اللعان فلا دلاله فيه على معنى الكنايات لان قذفه اياها بالزنا وتلاعنهما لا يصلح ان يكون عبارة عن البينونه بحال وايضا فان اللعان مخالف للايلا من جهه ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقه وبهذا المعنى فارق العنين ايضا لان تاجيله متعلق بالحاكم والايلا يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق بها من حكم الفرقه واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم انه لما قال فان الله سميع عليم دل على ان هناك قولا مسموعا وهو الطلاق قال ابو بكر وهذا جهل من قايله من قبل ان السميع لا يقتضي مسموعا لان الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموع وايضا قال الله تعالى وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم وليس هناك قول لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتمنوا لقا العدو فاذا لقيتموهم فاثبتوا وعليكم بالصمت وايضا جائز ان يكون ذلك راجعا الى اول الكلام وهو قوله الذين يولون من نسايهم فاخبر انه سامع لما تكلم به عليم بما اضمره وعزم عليه وبما يدل على وقوع الفرقه بمضي المده ان القايلين بالوقف يثبتون هناك معان اخر غير مذكوره في الايه اذ كانت الايه انما اقتضت احد شيين من في او طلاق وليس فيها ذكر مطالبه المراه ولا وقف القاضي الزوج على الفي او الطلاق فلم يجز لنا ان نلحق بالايه ما ليس فيها ولا ان نزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يودي الى ذلك والاولى بنا الاقتصار على موجب حكم الايه من غير زياده فيها فكان ما ذكرنا اولى ومعلوم

ايضا

ايضا ان الله تعالى انما حكم في الايلا بهذا الحكم لايصال المراه الى حقها من الجماع او الفرقه وهو معنى قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقول من قال بالوقف يقول ان لم يف امره بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعله طلاقا باينا او رجعيا فان جعله باينا فان صريح الطلاق لا يكون باينا عند احد فيما دون الثلث وان جعله رجعيا فلا حظ للمراه في ذلك لانه متى شا راجعها فيكون امراته كما كانت فلا معنى لالزامه طلاقا لا تملك المراه به بضعها ولا تصل به الى حقها واما قول ملك انه لا يصح رجعته حتى يطاها في العده فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال انه اذا طلقها طلاقا رجعيا والطلاق الرجعي لا يكون الرجعه فيه موقوفه على معنى غيرها والثاني انه اذا منعه الرجعه الا بعد الوطي فقد نفى ان يكون رجعيا وهو لو راجعها لم يكن رجعه والثالث انه يحظر عليه الوطي بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعه فيه بنفس الوطي فكيف يباح له وطيها واما قول من قال انه تقع تطليقه رجعيه بمضي المده فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها ما قدمنا ذكره في الفصل الذي قبل هذا والثاني ان سائر الفرق الحادثه في الاصول بغير تصريح فانها توجب البينونه من ذلك فرقه العنين واختيار الامه وردة الزوج واختيار الصغير فلما لم يكن منه تصريح بايقاع الطلاق وجب ان يكون باينا وقد اختلف في ايلا الذمي فقال اصحابنا جميعا اذا حلف بعتق او طلاق لا يقربها فهو مولي وان حلف بصدقه او حج لم يكن موليا في قول ابي يوسف ومحمد وقال ملك لا يكون موليا في شي من ذلك وقال الاوزاعي ايلا الذمي صحيح ولم يفصل بين شي من ذلك وقال الشافعي الذمي كالمسلم فيما يلزمه من الايلا قال ابو بكر لما كان معلوما ان الايلا انما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذي يلزمه فالواجب على هذا ان يكون يصح ايلا الذمي بالعتق والطلاق لان ذلك يلزمه كما يلزم المسلم واما الصدقه والصوم والحج فلا يلزمه اذا حنث لانه لو اوجبه على نفسه لم يلزمه بالحاله ولانه لا يصح منه فعل هذه القرب لانه لا قربه له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبه على المسلمين في اموالهم في احكام الدنيا فوجب على هذا ان لا يكون موليا بحلفه بالحج والعمره والصدقه والصيام اذ لا يلزمه بالجماع شي فكان بمنزله من لم يحلف وقوله تعالى للذين يولون من نسايهم يقتضي عموم المسلم والكافر ولكنا خصصناه بما وصفنا واما اذا حلف بالله تعالى فان ابا حنيفه جعله

موليا وان لم يلزمه كفارة في احكام الدنيا من قبل ان حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر
كهو على المسلم بدلالة ان اظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح اكلها كالمسلم ولو سمى
الكافر باسم المسيح لم يوكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم في حكمها فكذلك الايلاء لانه يتعلق
به حكمان احدهما الكفارة والاخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه في باب الطلاق ومن الناس
من يزعم ان الايلاء لا يكون الا بالحلف بالله عز وجل وانه لا يكون بحلفه بالطلاق والعتاق
والصدقة ونحوها وهذا غلط من قايله من قبل ان الايلاء اذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه
الامور ولا يصل الى جماعها الا بعتق او طلاق او صدقة تلزمه وجب ان يكون موليا كحلفه بالله لان
عموم اللفظ ينتظم الجميع اذ كان من حلف بشي منه فهو مولي

فصل

ومما تضمنته هذه
الاية من الاحكام ما استدل به منها محمد بن الحسن في امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما
حكم الله للمولي باحد حكمين من فيء او عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الايلا
بغير فيء ولا عزيمة طلاق لانه ان حنث لا يلزمه بالحنث شي ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شي لم يكن
موليا وفي جواز تقديم الكفارة اسقاط حكم الايلاء بغير ما ذكره الله تعالى وذلك خلاف الكتاب

باب الاقرا

قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واختلف السلف في المراد بالقرء المذكور في هذه
الاية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وابو موسى هو الحيض وقالوا هو احق بها ما
لم تغتسل من الحيضة الثالثة روى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي عن ثلثة عشر رجلا من اصحاب
محمد عليه السلام الخير فالخير منهم ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامراته ما
لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وقول سعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت
وعايشة اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عايشة الاقرا الاطهار وروي عن
ابن عباس رواية اخرى انها اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ولا تحل للازواج
حتى تغتسل وقال اصحابنا جميعا ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد الاقرا الحيض وهو قول
الثوري والاوزاعي والحسن بن صالح الا ان اصحابنا قد قالوا اذا كانت ايامها دون
العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة او يذهب وقت صلاة وهو قول الحسن بن صالح الا انه قال

النصرانية

النصرانية واليهودية في ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله احد ممن جعل الاقرا الحيض غير الحسن بن
صالح وقال اصحابنا الذمية تنقضي عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لانه لا غسل عليها فهي في
معنى من قد اغتسلت فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيئا اخر وقال ابن شبرمة اذا انقطع الدم من
الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعي الاقرا الاطهار فاذا طعنت في
الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة قال ابو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع
اسم الاقرا على المعنيين من الحيض ومن الاطهار من وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتملا لهما
لما تاوله السلف عليهما لانهم اهل اللغة والمعرفة بمعاني الاسما وما تتصرف عليه المعاني من
العبارات فلما تاولها فريق على الحيض واخرون منهم على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن
جهة اخرى ان هذا الاختلاف قد كان سايغا فيما بينهم مستفيضا ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه
مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلوا
من ان يكون الاسم حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فوجدنا اهل اللغة
مختلفين في معنى القرء في اصل اللغة فقال منهم قايلون هو اسم للوقت حدثنا بذلك ابو عمر
غلام ثعلب عن ثعلب انه كان اذا سيل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك
بقول الشاعر
يا رب مولى حاسد مباغض ... على ذي ضغن وضب فارض
له قروء كقروء الحايض

يعني وقتا تهيج فيه عداوته وعلى هذا تاولوا قول الاعشى
وفي كل عام انت جاشم غزوة ... تشد لاقصاها عزيم عزايكا
مورثة مجدا وفي الحي رفعة ... لما ضاع فيها من قروء نسايكا

يعني وقت وطيهن ومن الناس من يتاوله على الطهر نفسه كانه قال لما ضاع فيها من طهر
نسايك وقال الشاعر
كرهت العقر عقر بني شليل ... اذا هبت لقاريها الرياح

يعني لوقتها في الشتا وقال اخرون هو الضم والتاليف ومنه قوله
تريك اذا دخلت على خلاء ... وقد امنت عيون الكاشحينا
ذراعي عيطل ادماء بكر ... هجان اللون لم تقرا جنينا

يعني لم تضم في بطنها جنينا ومنه قولهم قريت الماء في الحوض اذا جمعته وقروت الارض اذا
جمعت شيا الى شي وسيرا الى سير ويقولون ما قرات الناقة سلا قط اي ما اجتمع رحمها
على ولد قط ومنه اقرات النجوم اذا اجتمعت في الافق ويقال اقرات المراه اذا حاضت

فهي مترى ذكره الاصمعي والكسائي والفرا وحكي عن بعضهم انه قال هو الخروج من شي الى شي وهذا
قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عمن يوثق به من اهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق
بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم نقول ان كانت حقيقته الوقت فالحيض اولى به لان الوقت انما يكون
وقتا لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيئا اكثر من عدم الحيض وليس هو شي حادث
فوجب ان يكون الحيض اولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتاليف فالحيض اولى به لان دم الحيض
انما يتالف ويجتمع من ساير اجزا البدن في حال الحيض فمعناه اولى بالاسم ايضا فان قال قايل انما
يتالف الدم ويجتمع في ايام الطهر ثم يسيل في ايام الحيض قيل له احسب ان الامر كذلك فان دلالته
قايمة على ما ذكرنا لانه قد صار القرء اسما للدم الا انك زعمت انه يكون اسما له في حال الطهر وقلنا
يكون اسما له في حال الحيض فلا مدخل اذا للطهر في تسميته بالقرء لان الطهر ليس هو الدم الا ترى ان الطهر
قد يكون موجودا مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على اصلك فاذا القرء اسما للدم وليس باسم
للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا بعد ظهوره لانه لا يتعلق به حكم الا في هذه الحال ومع ذلك فلا
يستقر كونه في الرحم في حال الطهر فلم يجز كونه في حال الطهر فلا يجوز تسميته باسم القرء لان القرء اسم
يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وايضا فمن اين لك العلم باجتماع الدم في الرحم
في حال الطهر واحتباسه فيه وسيلانه في وقت الحيض وما انكرت ممن قال انه انما يجتمع من ساير
البدن ويسيل في وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون اولى بالحق منك لانا قد علمنا يقينا وجوده في هذا
الوقت ولم نعلم وجوده في وقت قبله فلا نحكم به لوقت متقدم واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبينا
حقيقة ما يتناوله هذا الاسم في اللغة فلنذكر ما يدل على انه اسم للحيض دون الطهر في الحقيقة وان
اطلاقه على الطهر انما هو مجاز واستعارة وان كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ
من حقيقته كافية في الدلالة على ان حقيقته مختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء
الحقايق التي لا تنتفي عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان ينتفى عنها في حال ويلزمها في
اخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفي عن الطهر الموجود في
الايسة والصغيرة وليستا من ذوات الاقرا علمنا ان اسم القرء للطهر الذي بين الحيضتين مجاز
وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشي باسم غيره اذا كان مجاورا له او كان منه بسبب
الا ترى انه حين جاور الحيض سمي قرءا وحين لم يتصل به فدل ذلك على انه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض
ومما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ مجملا لمعنيين واتفقت الامة على ان المراد
احدهما فلو انهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض اولى بهما وذلك لان لغة النبي صلى الله عليه وسلم
وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وقال لفاطمة بنت ابي حبيش
فاذا اقبل قرؤك فدعي الصلاة واذا ادبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء الى القرء فكان لغة النبي صلى الله
عليه وسلم ان القرء الحيض فوجب ان لا يكون معنى الاية محمولا عليه لان القران لا محالة نزل بلغة
النبي صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعاني ولم ترد لغته
بالطهر فكان حمله على الحيض اولى منه على الطهر ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال
نا ابو داود قال نا محمد بن مسعود قال نا ابو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن اسلم عن القسم بن محمد
عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال طلاق الامة تطليقتان وقرؤها حيضتان قال ابو عاصم
حدثني مظاهر قال حدثني القسم عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان
وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال نا محمد بن شاذان قال نا معلى قال نا عمر بن شبيب عن عبد الله بن عيسى
عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص
على الحيضتين في عدة الامة وذلك خلاف قول مخالفينا لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولا يستوعبون
لها حيضتين واذا ثبتت عدة الامة حيضتين كانت عدة الحرة ثلث حيض وهذان الحديثان وان
كان ورودهما من طريق الاحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالهما في ان عدة الامة على النصف من عدة
الحرة فاوجب ذلك صحتهما ويدل عليه ايضا حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال في سبايا اوطاس لا توطا حامل حتى تضع ولا حايل حتى تستبرا بحيضة ومعلوم ان اصل
العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء الامة بالحيضة دون الطهر وجب ان
يكون العدة بالحيض دون الطهر اذ كل واحد منهما موضوع في الاصل للاستبراء ولمعرفة براءة الرحم من
الحبل وان كان قد تجب العدة على الصغيرة والايسة لان الاصل الاستبراء ثم حمل عليه الايسة والصغيرة
لئلا يترخص في التي قد قاربت البلوغ والكبيرة التي قد يجوز ان تحيض وترى الدم بترك العدة فاوجب
على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذي ذكرنا ويدل عليه قوله تعالى واللاي يئسن من المحيض من

نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر فاوجب الشهور عند عدم الحيض واقامها مقامها فدل ذلك
على ان الاصل هو الحيض كما انه لما قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علمنا ان الاصل الذي نقل عنه الى الصعيد
هو الماء ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعدد يقتضي استيفاؤه للعدة وهو قوله ثلثة قروء واعتبار
الطهر فيه يمنع استيفاءها كاملا لمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه في طهر لم يجامعها
فيه فلابد اذا كان كذلك من ان يصادف طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين اخرين فهذان
قرءان وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذي
يمكن استيفاء العدد المذكور في الاية بكماله وليس هذا كقوله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد
شهران وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد لا
يحتمل اقل منه الا ترى انه لا يجوز ان يقول رايت ثلثة رجال ومراده رجلان وجائز ان يقول
رايت رجالا والمراد رجلان وايضا فان قوله الحج اشهر معلومات معناه عمل الحج لا يستغرق
الاشهر وانما يقع في بعض الاوقات منها فلم يحتج فيه الى استيفاء العدد واما الاقراء فواجب استيفاؤها
للعدة فان كانت الاقراء الاطهار فوجب ان يستوفي العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله
فيكون جميع اوقات الطهر عدة الى انقضاء عددها فلم يجز الاقتصار به على ما دون العدد المذكور
فوجب ان يكون المراد الحيض اذ امكن استيفاء العدد عند ايقاع طلاق السنة وكما لم يجز
الاقتصار في عدة الايسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله فعدتهن ثلثة اشهر كذلك
لما ذكر ثلثة قروء لم يجز ان يكون قرءين وبعض الثالث فان قال قايل اذا طلقها في الطهر فبقيته قرء
تام قيل له ينبغي ان تنقضي عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرءا تاما فان قال القرء
هو الخروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض الا انهم قد اتفقوا انه لو طلقها وهي حائض لم يكن
خروجها من حيض الى طهر معتدا به قرءا فثبت ان خروجها من حيض الى طهر غير مراد بقي
الوجه الاخر وهو خروجها من طهر الى حيض ويمكن استيفاء ثلثة اقراء كاملة اذا طلقها في الطهر
قيل له قول القايل ان القرء هو خروج من طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من
وجوه احدها ان السلف اختلفوا في معنى قوله تربصن بانفسهن ثلثة قروء فقال منهم قايلون هي
الحيض وقال اخرون هي الاطهار ولم يقل منهم احد انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى

حيض

حيض فقول القايل بما وصفنا خارج عن اجماع السلف وقد انعقد الاجماع منهم بخلافه فهو
ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا في معناه في اصل اللغة على ما قدمنا من اقوالهم
فيه ولم ينقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته ما يوجب احتمال خروجها من حيض الى طهر
او من طهر الى حيض فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى
لاسم من طريق اللغة فعليه ان ياتي بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عري هذا
القول من دلالة اللغة وروايته فيها سقط ومن جهة اخرى وهي انه لو كان القرء اسما
للانتقال على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قد سمي به في الاصل غيره في وجه الحقيقة
ثم نقل من الانتقال على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قد سمي به في الاصل غيره على وجه
الحقيقة ثم نقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له في اصل
اللغة وانما هو منقول من غيره فاذا لم يثبت شيء من ضروب الانتقال لهذا الاسم انه ليس
باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرءا ثم انتقالها
من الحيض الى الطهر قرءا ثانيا ثم انتقالها من الطهر الثاني الى الحيض قرءا ثالثا فتنقضي عدتها
بدخولها في الحيضة الثانية اذ ليس حيض على اصلك اسم القرء الانتقال من الحيض الى الطهر
دون الانتقال من الطهر الى الحيض فان قال الظاهر يقتضيه الا ان دلالة الاجماع منعت
منه قيل له ما انكرت ممن قال لك ان المراد الانتقال من الحيض الى الطهر الا انه اذا
طلقها في الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة الاجماع وحكم اللفظ
باق بعد ذلك في سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكنه الانفصال مما
ذكرنا وتعارضا سقطا وزال الاحتجاج به فان قال قايل اعتبار خروجها من طهر
الى حيض اولى من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان في انتقالها من طهر الى حيض
دلالة على براءة رحمها من الحبل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك لانه قد
يجوز ان تحبل المراة في اخر حيضها ويدل عليه قول تابط شرا
ومبرا من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل
يعني ان امه لم تحبل به
في بقية حيضها فيقال له قولك انها تحبل في بقية حيضها قول خطا لان الحبل

لا يجامعه الحيض وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا توطى حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرى بحيضه
فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحبل فثبت ان الحمل والحيض لا يجتمعان ومتى حملت المراة
وهي حايض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود مع الحبل حيضا وانما يكون دم استحاضة واذا
كان ذلك فقولك ان خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطا
واما استشهاده بقول تابط شرا فانه من العجايب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك
وقد قال الله تعالى ويعلم ما في الارحام قال ويعلم الغيب يعني انه استاثر بعلم ذلك دون
خلقه وان الخلق لا يعلمون منه الا ما علمهم مع دلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم على انتفا اجتماع
الحيض والحبل ومع ذلك فان ما ذكره هذا القايل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت
العدة بالاقرا انما هي لاستبرا الرحم من الحبل والطهر لا استبرا فيه لان الحمل طهر وجب
ان يكون الاعتبار بالحيض التي هي علم لبراة الرحم من الحبل اذ ليس في الطهر دلالة عليه ويدل
على ان العدة بالاقرا استبرا من الحمل والاستبرا من الحمل انما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين
احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والايسة طهر صحيح وليس باستبرا والمعنى الاخر ان الطهر
مقارن للحبل فدل على ان الاستبرا لا يقع بما يقارنه وانما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون
دلالة على براة رحمها من الحبل فوجب ان يكون العدة بالحيض دون الاطهار واحتج من
اعتبر الاطهار بقوله فطلقوهن لعدتهن وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمر حين طلق ابنه امراته
حايضا مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شا فتلك العدة التي امر الله ان
يطلق لها النسا قال فهذا يدل من وجهين على انها بالاطهار احدهما قوله بعد ذكره الطلاق
والطهر فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النسا وذلك اشارة الى الطهر دون الحيض
فدل على ان العدة بالاطهار دون الحيض والثاني قوله واحصوا العدة وذلك عقيب الطلاق
في الطهر وجب ان يكون المحصى هو نفسه الطهر وهو الذي يلي الطلاق فيقال له ما قولك
فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النسا فان اللام قد يدخل في ذلك بحال ماضيه
والمستقبله الا ترى الى قوله عليه السلام صوموا لرويته يعني لرويه ماضيه وقال
تعالى ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها يعني للاخرة فاللام ههنا للاستقبال او

التراخي

التراخي ويقولون ذاهب للشافعي وقت مستقبلا متراخيا عن حال الذاهب واذا كان
اللفظ محتملا للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه وجوده عقيب
المذكور بلا فصل واذا كان كذلك ووجدنا قوله عليه السلام لابن عمر فيه ذكر حيضه
ماضيه والحيضة المستقبله معلومه وان لم يكن مذكوره وذلك في قوله مره فليراجعها
ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شا فتلك العدة التي امر الله ان يطلق
لها النسا فاحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الحيضة الماضيه ويدل ذلك على ان العدة
انما هي الحايض وجايز ان يريد حيضه مستقبله اذ هي معلومه كونها على مجرى العاده
فليس الطهر حينيذ باولى بالاعتبار من الحيض لان الحيض في المستقبل وان لم يكن
مذكورا فجايز ان يراد به اذا كان معلوما كما انه لم يذكر طهرا بعد الطلاق وانما
ذكر طهرا قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق اذا طلقها فيه على
مجرى العاده جاز عندك رجوع الكلام اليه وارادته باللفظ ومع ذلك فجايز ان تحيض
عقيب الطلاق بلا فصل فليس اذا في اللفظ دلالة على ان المعتبر في الاعتداد به هو الطهر
دون الحيض ومع ذلك فقد دل على انه لو طلقها في اخر طهرها فحاضت عقيب الطلاق
بلا فصل لم تعتد به فينبغي ان يكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه عليه السلام اذ ليس في
اللفظ ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فاذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عادة
لم يفرق احد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخيا عنه فاوجب ذلك
ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقرا دون الطهر فان قال قايل الحيضه الماضيه غير
جايز ان يكون مراده بالخبر لان ما قبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة قيل له اذا كان
الحيض يعتد بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال حتى تنكح زوجا غيره فسماه زوجا قبل
النكاح ويلزم مخالفينا من ذلك ما الزمنا لانه عليه السلام ذكر الطهر وامره ان
يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمى الطهر الذي قبله عدة لانه يعتد
عنده فما انكرت ان تسمى الحيضة التي قبل الطلاق عدة اذ كانت بها تعتد واما قوله واحصوا
العدة فان الاحصا ليس بخص بالطهر دون الحيض لان كل ذي عدد فالاحصا يلحقه

فان قال اذا كان الذي يلي الطلاق هو الطهر وقد امر بالاحصا فاوجب ان ينصرف الامر بالاحصا اليه لان الامر على الفور قيل له هذا غلط لان الاحصا انما ينصرف الى اشيا ذوي عدد فاما شي واحد فلا يصح الاحصا فيه فان قيل فانه يدل على انه لا يعتد بالطهر الذي طلقها فيه ... فاذا لزوم الاحصا متعلق بما يوجد في المستقبل من الاقرا متراخيا عن وقت الطلاق ثم حينئذ لا يكون الطهر اولى به من الحيض اذ كانت تشبه الاحصا بها جميعا ويحتمل لهما على وجه واحد وايضا فيلزمك على هذا ان تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عدتها بالحيض للزوم الاحصا عقيبه والذي يليه في هذه الحال الحيض فينبغي ان يكون هو العدة وقال بعض المخالفين ممن صنف في احكام القران قوله فطلقوهن لعدتهن معناه في عدتهن كما تقول الرجل وكتب لعدة الشهر معناه في هذا الوقت وهذا غلط لان في هي ظرف واللام ليست وان كانت منصرفة على معاني كثيرة فليس في اقسامها التي تنصرف عليها وتحتملها كونها ظرفا والمعاني التي تنقسم اليها لام الاضافة هي خمسة منها الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لان زيدا جاه واعطاه لانه سأله ولام النسبة كقولك له اخ وله اب ولام الاختصاص كقولك له علم وله ارادة ولام الاستغاثة يا لبكر ويا لدارم ولام كي وهو قوله وليرضوه وليقترفوا ولام العاقبة كقوله ليكون لهم عدوا وحزنا فهي المعاني التي تنقسم اليها هذه اللام ليس في شي منها ما ذكره هذا القايل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله فطلقوهن لعدتهن معناه في عدتهن فينبغي ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قايل طلقها في شهر رجب لم يجز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شي فان بين لك فساد قول هذا القايل وتناقضه ومما يدل على ان قوله تعالى واحصوا العدة لا دلالة فيه على انه الطهر الذي هو مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع في الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ما يعتد به عند الفريقين جميعا من حيض او طهر فدل ذلك على انه لا تعلق لايقاع طلاق السنة في وقت الطهر بكونه عدة محتسبا منها ويدل عليه انه لو طلقها وهي حايض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون باحصا عدتها فدل على انه لا تعلق للزوم الاحصا ولا لوقت طلاق السنة بكونه هو المعتد به دون غيره وقال القايل الذي قدمنا ذكر اعتراضه في هذا الفصل

وقد اعتبرتم يعني اهل العراق معاني اخر غير الاقرا وهو الاغتسال او مضي وقت الصلاة والله تعالى انما اوجب العدة بالاقرا وليس الاغتسال ولا مضي وقت الصلاة من الاقرا في شي فقال له لم نعتبر غير الاقرا التي هي عندنا ولكنا لم نتيقن انقضا الحيض والحكم بمضيه الا باحد معنيين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فيكون طاهرا بالاتفاق على ما روي عن علي وعمر وعبد الله وعظم السلف من بقا الرجعة الى ان تغتسل او يمضي عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافيا لبقا حكم الحيض وهذا انما كلام في مضي الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام في المسالة في شي الا ترى انا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضي العشرة اغتسلت او لم تغتسل لحصول اليقين بانقضا الحيضة اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فالملزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل في الزامه واضع للالزام في غير موضعه قال ابو بكر وقد افردنا لهذه المسالة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه هاهنا كفاية وهذا الذي ذكره الله تعالى من العدة ثلثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الامة وذلك لانه لا خلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت في اخرين منهم ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى في قوله ثلثة قروء الحراير دون الاما قوله عز وجل ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن روى الاعمش عن ابي الضحى عن مسروق عن ابي بن كعب قال كان من الامانة ان ايتمنت المراة على فرجها روى نافع عن ابن عمر في قوله عز وجل ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل وقال الاخر الحيض وعن علي انه استحلف امراة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان قال ابو بكر لما وعظها بترك الكتمان دل على ان القول قولها في وجود الحيض او عدمه وكذلك في الحبل لانهما جميعا مما خلق الله في رحمها ولولا ان قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فثبت بذلك ان المراة اذا قالت انا حايض لم يحل لزوجها وطيها وانها اذا قالت قد طهرت تحل له وطيها

وكذلك قال اصحابنا انها اذا قال لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طلقت وكان
قولها كالبينة وهو قوله من ذلك وسائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار
او كلمت زيدا فقالوا لا نقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الا ببينة وتصدق في الحيض والطهر
لان الله تعالى قد اوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا
يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالبينة فكذلك سائر ما تعلق من الاحكام بالحيض فقولها مقبول فيه
وقالوا لو قال لها عبدي حر ان حضت فقالت قد حضت لم تصدق لان ذلك حكم في غيرها اعني
عتق العبد والله تعالى انما جعل قولها كالبينة في الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن اباحة وطيها
او حظره واما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا يصدق عليه ونظير هذه في تصديق
المؤتمن فيما ائتمن عليه قوله عز وجل فليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيا لما وعظه
بترك البخس دل ذلك على ان القول قوله فيه ولولا انه مقبول القول فيه لما كان موعظا بترك
البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه دل
ذلك على ان الشاهد اذا كتم او اظهر كان المرجع الى قوله فيما كتم وفيما اظهر لدلالة وعظه اياه بترك
الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله اصل في ان كل من ائتمن على شي فالقول قوله فيه كالمودع
اذا قال قد ضاعت الوديعة او قد رددتها وكالمضارب والمستاجر وسائر المامونين على الحقوق
ولذلك قلنا ان قوله فرهن مقبوضة ثم قوله عطفا عليه فان امن بعضكم بعضا فليود الذي اؤتمن امانته
وليتق الله ربه فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لو كان امانة لما عطف الامانة عليه اذ كان الشي
لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ومن الناس من يقول ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن انما هو مقصور الحكم على الحبل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضا اذا سال
ولا يكون حيضا وهو في الرحم لان الرحم الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فما دام في الرحم فلا حكم له
ولا معنى لاعتبار ولا ايمان المرة عليه قال ابو بكر هذا صحيح ان الدم لا يكون حيضا الا بعد
خروجه من الرحم ولكن دلالة الاية قايمة على ما ذكرنا وذلك لان وقت الحيض انما يرجع فيه الى قولها
اذ ليس كل دم سايل حيضا وانما يكون حيضا باسباب اخر نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحبل
واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم من جهتها فهي اذا قالت قد حضت بالحيض فالقول قولها

بمعنى الاية وكذلك اذا قالت لم ارد ما ولم تنقض عدتي فالقول قولها وكذلك اذا قالت قد
اسقطت سقطا قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالقول قولها فانما التصديق متعلق بحيض قد وجد
ودم قد سال وفي هذه الاية دلالة على ان الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لانه لو كان كذلك لما
اختصت هي بالرجوع الى قولها دوننا لانها وايانا مستوون في المعرفة بين الالوان على ان دم
الحيض غير مميز بلونه من لون دم الاستحاضة وانهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان
قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم نعلم ذلك الا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما
وصفنا من ان وقت الحيض والعادة فيه ومقداره واوقات الطهر انما تعلم من جهتها اذ ليس
كل دم حيضا وكذلك وجود الحمل النافي لكون الدم حيضا واسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه
الى قولها لانا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها وذكر هشام عن
محمد ان قول المراة مقبول في وجود الحيض وحكم ببلوغها اذا كانت قد بلغت سنا تحيض مثلها
وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قال محمد ولو قال
صبي مراهق قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام او بلوغ سن يكون مثله بالغا فيها ففرق بين
الحيض والاحتلام والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها لتعلقه بالاوقات والعادة والمعاني
التي لا تعلم من جهة غيرها ودلالة الاية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه لا يتعلق
بخروج المني على وجه الدفق والشهوة باسباب اخر غير خروجه لا اعتبار فيه بوقت ولا عادة فلما
كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى يعلم يقينا صحة ما قال ومن جهة اخرى ان دم الحيض والاستحاضة
لما كان على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم ان يقضي له بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذ
كان الرجوع ذلك انما هو شي تعلمه هي دوننا واما الاحتلام فلا يستتر فيه خروج المني على احد
شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم يحتج فيه الى الرجوع الى قوله وقوله
تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ليس بشرط في النهي عن الكتمان وانما هو على وجه التاكيد
وانه من شرايط الايمان فعليها ان لا تكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا النهي سوا وهو كقوله
ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وقول مريم عليها السلم
اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا وقوله عز وجل وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا

اصلاحا قد تضمن ضروبا من الاحكام احدها ان ما دون الثلث لا يرفع الزوجيه ولا يبطلها واجاز سما
الزوجيه معه لانه سماه بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقا التوارث وسایر احكام الزوجيه ما
دامت معتده ودل على ان له الرجعه ما دامت معتده لانه قال في ذلك يعني فيما تقدم ذكره من الثلثه
قروء ودل على ان اباحه هذه الرجعه مقصوره على حال اراده الاصلاح ولم يرد بها الاضرار بها
وهو كقوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فان قال قايل فما معنى قوله احق بردهن في ذلك مع
بقا الزوجيه وانما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فاما ما هو في ملكه فلا يصح ان يقال بردها الى
ملكه مع بقا ملكه فيها قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضا العده جاز
اطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجيه بانقضا العده فسماه ردا اذ كان
رافعا لحكم السبب الذي تعلق به زوال الملك وهو كقوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او سرحوهن بمعروف وهو ممسك لها في هذه الحال لانها زوجته وانما المراد الرجعه الموجبه
لبقا النكاح بعد انقضا الحيض التي لو لم تكن الرجعه لكانت مزيله للنكاح وهذه الرجعه وان
كانت اباحتها معقوده بشريطه اراده الاصلاح فانه لا خلاف بين اهل العلم انه اذا راجعها مضارا
في الرجعه مريدا لتطويل العده عليها ان رجعته صحيحه وقد دل على ذلك قوله فبلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ثم عقبه بقوله ومن يفعل ذلك فقد
ظلم نفسه فلو لم تكن الرجعه صحيحه اذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها وقد دلت
الايه ايضا على جواز الطلاق بلفظ عموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه
العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما شمله في غير ما خص به المعطوف لان قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثه قروء عام في المطلقه ثلثا وفيما دونها لا خلاف في ذلك ثم قوله وبعولتهن احق
بردهن حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثه قروء على ما دون الثلث ولذلك نظاير كثيره في القران والسنه نحو قوله عز وجل
ووصينا الانسان بوالديه حسنا فذلك عموم في الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله
وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم وذلك خاص في الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم
اول الخطاب في الفريقين من المسلمين والكفار ٥

باب حق الزوج على المراه وحق المراه على الزوج

قال الله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجه قال ابو بكر اخبر الله في هذه الايه
ان لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقا وان الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله
وللرجال عليهن درجه ولم يبين في هذه الايه ما لكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسرا وقد بينه في
غيرها وعلى لسان رسوله عليه السلام فمما بينه الله تعالى من حق المراه عليه قوله تعالى وعاشروهن
بالمعروف وقوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقال وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف وقال الرجال قوامون على النسا بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وكانت
هذه النفقه من حقوقها عليه وقال تعالى واتوا النسا صدقاتهن نحله فجعل من حقها عليه ان يوفيها
صداقها قال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا
فجعل من حقها عليه ان لا ياخذ مما اعطاها شيا اذا اراد فراقها وكان النشوز من قبله لان ذكر
الاستبدال يدل على ذلك وقال عز وجل ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النسا ولو حرصتم فلا تميلوا
كل الميل فتذروها كالمعلقه فجعل من حقها ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على ان
حقها القسم بينها وبين ساير نسائه لان في تركه اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه ان عليه وطيها
بقوله فتذروها كالمعلقه يعني لا فارغه فتتزوج ولا ذات زوج اذا لم يوفها حقها من الوطي
ومن حقها الا يمسكها ضرارا على ما تقدم من بيانه وقوله ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا
تراضوا بينهم بالمعروف اذا كان خطابا للزوج فهو يدل على ان من حقها اذا لم يمل اليها ان لا
يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المراه على الزوج وقد انتظمت هذه الايات
ايجابها لها ومما بين الله تعالى من حق الزوج على المراه قوله فالصالحات قانتات حافظات
للغيب بما حفظ الله فقيل فيه حفظ ما به في رحمها ولا تحتال في اسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه
ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من ازواجهن ولانفسهن وجائز ان يكون المراد جميع ذلك لاحتمال
اللفظ له وقال تعالى الرجال قوامون على النسا فافاد ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام
عليها يقتضي ذلك وقال واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن
فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا يدل على ان عليها طاعته في نفسها وترك النشوز عليه وقد روي

في حق الزوج على المراه وحق المراه عليه عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار بعضها مواطا لما دل عليه الكتاب
وبعضها زايد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال نا ابو داود قال نا عبد الله بن محمد
النفيلي وغيره قالوا نا حاتم بن اسمعيل قال نا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله في خطبة النبي
صلى الله عليه وسلم بعرفات فقال اتقوا الله في النسا فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن
بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطين فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح
ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وروى ليث عن عبد الملك عن عطا عن ابن عمر قال جات
امراه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجه فذكر فيها اشيا
لا تصدق من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر ولها الوزر فقالت يا رسول الله ما حق
الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته الا باذنه ولا تصوم يوما الا باذنه وروى مسعر عن سعيد
المقبري عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النسا امراه اذا نظرت اليها سرتك
واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها ثم قرا الرجال قوامون على النسا
الايه قال ابو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الايه في ايجاب التفريق اذا اعسر الزوج بنفقتها
لان الله تعالى جعل لهن من الحق عليهم مثل الذي عليهن فسوى بينهما فغير جايز ان تستبيح بضعها من غير
نفقه ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقه ليست بدلا عن البضع فتسوي بينهما
وتستحق البضع عليها من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والثاني انها
لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالايه لانه عقب ذلك بقوله وللرجال عليهن درجه فاقتضى
ذلك تفضيله عليها فيما تعلق بينهما من حقوق النكاح وان تستبيح بضعها وان لم يقدر على نفقتها وايضا
فان كانت النفقه مستحقه عليه بتسليمها نفسها في بيته فقد اوجبنا لها عليه مثل ما اجابه منها له
وهو فرض النفقه واثباتها في ذمته لها فلم يخل في هذه الحال من ايجاب الحق لها عليه كما اوجبناه
له عليها ومما تضمنه قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف من الدلاله على الاحكام ايجاب
مهر المثل اذا لم يسم لها مهرا لانه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه
فعليه لها مثل ما ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهي مهر المثل كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقد عقل به وجوب قيمه ما يستهلكه عليه مما لا مثل له من

جنسه

جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل وقوله بالمعروف يدل على ان الواجب من ذلك ما لا شطط فيه
ولا تقصير كما قال عليه السلام في المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها مهر مثل نسايها لا وكس
ولا شطط وقوله ايما امراه تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مثل مهر نسايها لا وكس
ولا شطط فهذا هو معنى المعروف المذكور في الايه وقد دلت الايه ايضا على انه لو تزوجها على ان
لا مهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط نفي المهر في النكاح وبين من لم يشرط في ايجابه
لها مثل الذي عليها وقوله عز وجل وللرجال عليهن درجه قال ابو بكر بما فضل به الرجل على المراه ما
ذكره الله تعالى من قوله الرجال قوامون على النسا بما فضل الله بعضهم على بعض فاخبر انه فضل عليها
بان جعل قيما عليها وقال تعالى وبما انفقوا من اموالهم فهذا ايضا مما يستحق به التفضيل عليها ومما فضل به
عليها ما الزمها الله تعالى من طاعته بقوله فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ومن درجات التفضيل
ما اباحه للزوج من ضربها عند النشوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من
فراقها بالطلاق ولم يملكه ومنها انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تتزوج غيره
ما دامت في حباله او في عده منه ومنها زياده الميراث على قسمها ومنه ان عليها ان تنتقل الى حيث يريد
الزوج وليس على الزوج اتباعها في النقله والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ضروب اخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حدثنا اسمعيل
ابن عبد الملك عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو
كان ذلك كان النسا لازواجهن وحدثنا خلف بن خليفه عن حفص بن اخي انس عن انس ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح ان يسجد لبشر لامرت المراه ان تسجد
لزوجها من عظم حقه عليها والذي نفسي بيده لو كان من قدمه الى مفرق راسه قرحه بالقيح والصديد
ثم لحسته ما ادت حقه والاعمش عن ابي حازم عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا دعا الرجل امراته الى فراشه فابت فبات غضبان عليها لعنتها الملايكه حتى تصبح وفي حديث حصين
ابن محصن عن عمه له انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لها اذات زوج انت فقالت نعم قال
فاين انت منه قالت ما الوه الا ما عجزت عنه قال فانظري اين انت منه فانما هو جنتك ونارك
وروى سفين عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصوم

المراه يوما وزوجها شاهد من غير رمضان الا باذنه والاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النسا ان يصمن الا باذن ازواجهن هذه الاخبار مع ما تضمنته
دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المراه في الحقوق التي يقتضيها عقد النكاح وقد ذكر في
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء نسخ في مواضع احدها ما رواه مطرف عن ابي
عثمان النهدي عن ابي بن كعب قال لما نزلت عدة النسا في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلت يا رسول الله
قد بقي نسا لم يذكر عدتهن بعد الصغار والكبار والحبلى فنزلت واللايي يئسن من المحيض من نسائكم
الى قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتاده قال
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فجعل عدة المطلقة ثلث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها
في العدة ونسخ من الثلثة قروء امراتان واللايي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فهذه العجوز التي
التي لا تحيض واللايي لم يحضن هذه البكر عدتها ثلثة اشهر وليس الحيض من امرها في شي ونسخ من
الثلثة القروء الحامل فقال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فهذه ايضا ليست من القروء
في شي انما اجلها ان تضع حملها قال ابو بكر اما حديث ابي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شي وانما
اكثر ما فيه انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن عدة الصغيرة والايسه والحبلى فهذا يدل
على انهم علموا خصوص الايه وان الحبلى لم تدخل فيها مع جواز ان يكون مراده بها وكذلك الصغيرة
لانه كان جايزا ان يشترط ثلثة قروء بعد بلوغها وان طلقت وهي صغيرة واما الايسه فقد عقل من
الايه انها لم ترد بها لان الايسه هي التي لا ترجى لها حيض فلا جايز ان يتناولها مراد الايه بحال
واما حديث قتاده فانه ذكر ان الايه كانت عامة في اقتضايها ايجاب العدة بالاقرا في
المدخول بها وغير المدخول بها وانه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن ان يكون كما قال
واما قوله ونسخ من الثلثة قروء امراتان وهي الايسه والصغيرة فانه اطلق لفظ النسخ في الايه
واراد به التخصيص وكثير ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من اهل التفسير اطلاق لفظ النسخ
ومرادهم التخصيص فانما اراد قتاده بذلك النسخ في الايسه التخصيص لا حقيقة النسخ لانه
غير جايز ورود النسخ الا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جايز ان تكون الايسه مراده بعدة
اقرا مع استحالة وجودها منها فدل على انه اراد التخصيص وقد يحتمل وجها على بعد عندنا وهو

ان

ان يكون مذهب قتاده ان التي ارتفع حيضها وان كانت شابة تسمى ايسه وان عدتها مع ذلك الاقرا
وان طالت المدة فيها وقد روي عن عمر ان التي ارتفع حيضها من الشابات تكون عدتها سنة وان
كانت شابة وهو مذهب مالك فان كان الى هذا ذهب في معنى الايسه فهذا جايز ان يكون مراده
بالاقرا الايها ترجى وجودها منها واما قوله ونسخ من الثلثة قروء الحامل فان هذا ايضا جايز سايغ
لانه لا يمتنع ورود العبارة بان عدة الحامل ثلث حيض بعد وضع الحمل وان كانت ممن لا تحيض
وهي حامل فجايز ان يكون كانت عدتها ثلثة قروء بعد وضع الحمل ثم نسخ بالحمل الا ان ابي بن كعب قد
اخبر ان الحامل لم يكن مراده بعدة الاقرا وانهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فاخبر بانه
لم ينزل في الحامل والايسه والصغيرة فانزل الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقه
الا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متاخرا عنه الا ان يطلق لفظ النسخ
والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا نصدق واولى الاشيا بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن لم يرد الا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن
وان الايسه والصغيرة والحامل لم يردن قط بالايه اذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الاحكام
ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكان هذه الايه وردت معا فبين احكامها ثم نسخه
بعده على ما اقتضاها من اشتمالها وبني العلم على الخاص منها وقد روي عن ابن عباس وجه
اخر من النسخ في هذه الايه وروى الحسين بن الحسن عطيه عن ابيه عن عطيه عن ابن عباس قال
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك وذلك
الرجل كان اذا طلق امراته كان احق بردها وان طلقها ثلثا فنسختها هذه الايه يا ايها الذين امنوا
اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وروي فيها
وجه اخر وهو ما روى مالك عن هشام بن عروه عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امراته ثم ارتجعها
قبل ان تنقضي عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مره فعمد رجل الى امراته فطلقها حتى اذا شارفت
انقضا عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا اويك الي ولا تحلين مني ابدا فانزل الله تعالى الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يوميذ من كان
منهم طلق او لم يطلق وروى شيبان عن قتاده في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك

الذين م

قال في القرو الثلثه قال ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرو فنسخت هذه الايه ما كان قبلها فجعل الله
حد الطلاق ثلثا فجعله احق برجعتها ما لم يطلق

باب عدد الطلاق

قال الله عز وجل الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان قال ابو بكر قد ذكر في معناه
وجوه احدها انه بيان للطلاق الذي تثبت معه الرجعه وروي ذلك عن عروه بن الزبير وقتاده والثاني
انه بيان لطلاق السنه المندوب اليه وروي ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر انه اذا
اراد ان يطلقها ثلثا فعليه ان يفرق الطلاق فتضمن الامر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدهما الثالثه قال
ابو بكر فاما قول من قال انه بيان لما تبقى معه الرجعه من الطلاق فانه وان ذكر معه الرجعه عقيبه
فان ظاهره يدل على انه قد قصد به بيان المباح منه وان ما عداه محظور وبين مع ذلك حكمه اذا اوقعه
على الوجه المامور به بذكر الرجعه عقيبه والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق الطلاق وبيان
حكم ما يتعلق بايقاع ما دون الثلث من الرجعه انه قال الطلاق مرتان وذلك يقتضي التفريق لا
محاله لانه لو طلق اثنتين معا لما جاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل الى اخر درهمين لم
يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه واذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود
باللفظ هو ما يتعلق بالتطليقتين من بقا الرجعه لادى ذلك الى اسقاط فايده ذكر المرتين اذ كان
هذا الحكم ثابتا في المره الواحده اذا طلق اثنتين فثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاعه
مرتين ونهي عن الجمع بينهما في مره واحده ومن جهه اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان
الواجب حمله على اثبات الحكم وايجاب الفايدتين وهو الامر بتفريق الطلاق متى اراد ان يطلق
اثنتين وبيان حكم الرجعه اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين وقوله الطلاق مرتان
وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء
والوالدات يرضعن اولادهن وما جرى هذا المجرى مما هو في صيغه الخبر ومعناه الامر
والدليل على انه امر وليس بخبر انه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما اخبر به لان اخبار الله تعالى
لا بد من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحده والثلث معا لو كان قوله
الطلاق مرتان اسما للخبر يستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا في الناس من يطلق لا على الوجه المذكور

في الايه علمنا انه لم يرد الخبر وانه تضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا الايقاع
او الاخبار عن المسنون المندوب اليه منه واولى الاشيا حمله على الافراد قد ثبت انه لم يرد
به حقيقه الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك يقتضي الايجاب
وانما ينصرف الى الندب بدلاله ويكون كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلاه مثنى مثنى والتشهد في
كل ركعتين وتمسكن وخشوع فهذا صيغه الخبر والمراد الامر بالصلاه على هذه الصفه وعلى انه
لو حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالته قايمه على حظر جمع الاثنين او
الثلث لان قوله الطلاق مرتان منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شي من مسنون الطلاق
الا وقد انطوى تحت اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنه فثبت بذلك ان من جمع اثنين
او ثلثا في كلمه فهو مطلق لغير السنه فانتظمت هذه الايه الدلاله على معاني منها ان مسنون
الطلاق التفريق بين اعداد الثلث اذا اراد ان يطلق ثلثا ومنها ان له ان يطلق اثنين في مرتين
ومنها ان ما دون الثلث تثبت معه الرجعه ومنها انه اذا طلق اثنين في الحيض وقعتا لان
الله تعالى قد حكم بوقوعها ومنها انه نسخ بهذه الايه الزياده على الثلث على ما روي عن ابن عباس
وغيره انهم كانوا يطلقون ما شاوا من العدد ويراجعون فقصروا على الثلث ونسخ به ما زاد
ففي هذه الايه دلاله على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه ايقاع
الطلاق وقد بين الله ذلك في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وبين النبي صلى الله عليه وسلم طلاق
العده فقال لابن عمر حين طلق امراته وهي حايض ما هكذا امرك ربك انما طلاق العده ان
تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العده التي امر الله ان يطلق لها
النسا فكان طلاق السنه معقودا بوصفين احدهما العدد والاخر الوقت فاما العدد
فان لا يزيد في طهر واحد على واحده واما الوقت فان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا
قد استبان حملها وقد اختلف اهل العلم في طلاق السنه لذوات الاقرا فقال اصحابنا احسن
الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تمضي عدتها وان اراد ان يطلقها ثلثا
طلقها عند كل طهر واحده قبل الجماع وهو قول الثوري قال ابو حنيفه وبلغنا عن ابرهيم عن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحده

حتى تمضي العدة وان كان هذا افضل عندهم من ان يطلقها ثلثا عند كل طهر واحدة وقال مالك وعبد العزيز بن ابي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والاوزاعي طلاق العدة ان يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون ان يطلقها ثلثا في ثلثة اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تمضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيما رواه عنه المزني لا يحرم عليه ان يطلقها ثلثا ولو قال لها انت طالق ثلثا للسنة وهي طاهر من غير جماع طلقت ثلثا معا قال ابو بكر فساد هذا الكلام على الشافعي في ذلك ما تقول ان دلالة الاية التي تلونا ظاهرها في بطلان هذه المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنين في مرتين فمن اوقع الاثنين في مرة فهو مخالف لحكمها ومما يدل على ذلك قوله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وظاهره يقتضي تحريم الثلث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطيبات والدليل على ان الزوجات قد دخلن في هذا العموم قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسآء فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في اباحة ايقاع الثلثة في وقت السنة وايقاع الواحد للمدخول بها لاقتضت الاية حظره ومن جهة اخرى من دلائل الكتاب ان الله تعالى لم يبح الطلاق ابتدا لمن يجب عليها العدة الا مقرونا بذكر الرجعة منه قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف وقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقوله واذا طلقتم النسآء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وابيح الطلاق المبتدا لذوات العدد الا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق ماخوذ من هذه الايات لولاها لم يكن الطلاق من احكام الشرع فلم يجز لنا اثباته مسنونا الا على هذه الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد واقل احوال هذا اللفظ حظر خلاف ما تضمنته الايات التي تلوناها من ايقاع الطلاق المبتدا مقرونا بما يوجب الرجعة ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا القعنبي عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه طلق امراته وهي حايض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسال عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شا امسك بعد ذلك وان شا طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النسا وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود

قال نا احمد بن صالح قال نا عنبسة قال نا يونس عن ابن شهاب قال اخبرني سالم بن عبد الله عن ابيه انه طلق امراته وهي حايض فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتغيظ رسول الله ثم قال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شا طلقها طاهرا قبل ان يمس فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم في رواية الزهري عنه ونافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شا طلق وان شا امسك وروى عطا الخراساني عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى يونس بن جبير وانس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شا طلق وان شا امسك والاخبار الاول اولى لما فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد في قصة واحدة وانما ساق بعضهم لفظ النبي عليه السلام على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا ونسيانا فوجب استعماله بما فيه من ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك عاريا من غير ذكر الزيادة وذكره مرة مقرونا بها اذ كان فيه اثبات القول منه في حالين وهذا ما لا نعلمه فغير جايز اثباته وعلى انه لو كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال ذلك في حالين لم يخل من ان يكون المقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والاخر متاخر عنه فيكون ناسخا له وان يكون المتاخر منهما هو الخبر الذي لا زيادة فيه ثم ورد بعده ذكر الزيادة فيكون ناسخا للاول باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد اسند الجميع من الرواة الى قصة واحدة فاذا لم نعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين احدهما ان كل شيين لا نعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولا يحكم بتقدم احدهما على الاخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت وكما نقول في الشهود من قبل رجل واحد اذا اقامت عليها البينة ولم نعلم تاريخهما فنحكم بوقوعهما معا فكذلك هذان الخبران وجب الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا مقرونا بالزيادة المذكورة فيه والوجه الاخر انه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر الزيادة واثبتها وامر باعتبارها بقوله مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شا لورودها من طرق صحيحة واذا كانت ثابتة في وقت واحتمل ان يكون غير منسوخة بالخبر الذي فيه حذف الزيادة واحتمل ان يكون غير منسوخة لم يجز لنا اثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء الزيادة بحكم الزيادة ولما ثبت ذلك وامر النبي صلى الله عليه وسلم

بالفصل بين التطليقة الموقعة في الحيض وبين الاخرى التي امره بايقاعها بحيضة ولم يبح له ايقاعها
في الطهر الذي يلي الحيضة ثبت ايجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة وانه غير جائز له الجمع بينهما في
طهر واحد لانه عليه السلام كما امره بايقاعها في الطهر ونهاه عنها في الحيض فقد امره ايضا ان لا
يوقعها في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلقها فيها لا فرق بينهما فان قيل قد روي عن ابي حنيفة انه اذا
طلقها ثم راجعها في ذلك الطهر جاز له ايقاع تطليقة اخرى في ذلك الطهر فقد خالف بذلك ما
اردت تاكيده من الزيادة المذكورة في الخبر قيل له قد ذكرنا هذه المسئلة في الاصول ومنعنا من
ايقاع التطليقة الثانية في ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا هو الصحيح والرواية
الاخرى غير معمول عليها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن ايقاع الثلث مجموعة مما
لا مساغ للتاويل فيه وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهري قال حدثنا
معلى بن منصور قال حدثنا شعيب بن رزيق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر انه طلق
امراته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بطلقتين اخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطات السنة والسنة ان تستقبل
الطهر فتطلق لكل قرء فامرني رسول الله فراجعتها وقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك
فقلت يا رسول الله ارايت لو كنت طلقتها ثلثا اكان لي ان اراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية
فاخبر عليه السلام نصا في هذا الحديث بكون الثلث معصية فان قال قائل لما قال عليه السلام في سائر
اخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذي هو وقت لايقاع طلاق السنة ثم ليطلقها ان شاء ولم يخصص
ثلثا مما دونها كان ذلك اطلاقا للاثنين او الثلث معا قيل له لما ثبت بما قدمنا من ايجاب الفصل
بين التطليقتين بحيضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها
لاستحالة ارادته نسخ ما اوجبه بديا من ايجاب الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين
تطليقتين اذ غير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار
الحكم والتمكين من الفعل الا ترى انه لا يجوز ان يقول في خطاب واحد قد ابحت لكم ذا الناب
من السباع وقد حظرته عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث واذا ثبت ذلك
علمنا ان قوله ثم ليطلقها ان شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء الخطاب وهو ان لا يجمع اثنين

في

في طهر واحد وايضا فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التطليقتين في طهر واحد لما دل
على اباحته لوروده مطلقا عاريا من ذكر ما تقدم لان قوله ثم ليطلقها ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر
من واحدة وكذلك نقول في نظائر ذلك من الاوامر انما اقتضى ادنى ما يتناوله الاسم وانما تصرف
الى الاكثر بدلالة كقول الرجل لاخر طلق امراتي ان الذي يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطليقة
واحدة لا اكثر منها ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لعبده تزوج انه على امراة واحدة فان تزوج اثنتين
لم يجز نكاح واحدة منهما الا ان يقول المولى اردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض
الا تطليقة واحدة وما زاد عليها فانما يثبت بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة
على حظر جمع الثلث والاثنين في كلمة واحدة قد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك ما روي
عن الاعمش عن ابي اسحق عن ابي الاحوص عن عبد الله انه قال طلاق السنة تطلقها تطليقة
واحدة وهي طاهر في غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى فاذا حاضت وطهرت طلقها
اخرى وقال ابرهيم مثل ذلك وروى زهير عن ابي اسحق عن ابي الاحوص عن عبد الله قال من
اراد الطلاق الذي هو الطلاق فليطلق عند كل طهر من غير جماع فان بدا له ان يراجعها راجعها
واشهد رجلين والا كانت البائنة في مرة اخرى فكذلك فان الله تعالى يقول الطلاق مرتان
وروى ابن سيرين عن علي قال لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ما ندم احد على امراة يطلقها وهي
طاهر من غير جماع او حاملا قد تبين حملها فاذا بدا له ان يراجعها راجعها وان بدا له ان يخلي
سبيلها خلى سبيلها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا محمد
ابن اسمعيل قال انا ايوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل
فقال له انه طلق امراته ثلثا قال فسكت حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب
الاحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا وانك
لم تتق الله فلا اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك وان الله تعالى قال يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن واي قبل عدتهن وعن عمران بن حصين ان رجلا قال له اني طلقت امراتي
ثلثا فقال اثم بربك وحرمت عليك امراتك وابو قلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق
امراته ثلثا قبل ان يدخل بها فقال لا ارى من فعل ذلك الا قد خرج وروى ابن عون عن الحسن

قال كانوا يسكرون من طلق امراته ثلاثا في مقعد واحد وروي عن ابن عمر انه كان اذا اتي برجل طلق
امراته ثلاثا في مجلس واحد اوجعه ضربا وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلث
ولا يروى عن احد من الصحابة خلافه فصار اجماعا فان قال قائل قد روي ان عبد الرحمن بن عوف
طلق امراته ثلاثا في مرضه وان ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلث محظورا لما فعله ولتركهم
النكير عليه دليل على انهم راوه سائغا له قيل له ليس في الحديث الذي ذكرت ولا في غيره
انه طلق ثلاثا في كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه الذي يجوز عليه الطلاق وقد
بين ذلك في احاديث رواها جماعة عن الزهري عن طلحة بن عبد الله بن عوف ان عبد الرحمن بن
عوف طلق امراته تماضر بتطليقتين ثم قال لها في مرضه ان اخبرتني بطهرك لاطلقتك فبين
في هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجتمعة وقد روي في حديث فاطمة بنت قيس شبيها بهذا وهو ما
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا ابان بن يزيد العطار قال
حدثنا يحيى بن ابي كثير قال حدثني ابو سلمة بن عبد الرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان ابا حفص بن المغيرة
طلقها ثلاثا وان خالد بن الوليد ونفرا من بني مخزوم اتوا النبي عليه السلام فقالوا يا نبي الله ان
ابا حفص بن المغيرة طلق امراته ثلاثا وانه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث
فقول المحتج لاباحة ايقاع الثلث معا انهم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انه طلقها ثلاثا
فلم ينكره وهذا خبر قد اجمل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود
قال حدثنا يزيد بن خالد قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن فاطمة بنت
قيس انها اخبرته انها كانت عند ابي حفص بن المغيرة وان ابا حفص بن المغيرة طلقها اخر
ثلث تطليقات فزعمت انها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الحديث قال ابو داود
وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن ابي حمزة كلهم عن الزهري فبين في هذا
الحديث ما اجمل في الحديث الذي قبله انه انما طلقها اخر ثلث تطليقات وهو اولى لما فيه من
الاخبار عن حقيقة الامر والاول فيه ذكر الثلث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على
انه قد بني على ما ذكر في هذا الحديث الذي قبله وانه انما طلقها مبنيا بما ذكرنا من دلايل
الكتاب والسنة واتفاق السلف ان جمع الثلث محظور فان قال قائل فيما قدمنا من

دلالة

دلالة قوله الطلاق مرتان على حظر جمع الاثنين في كلمة واحدة انه من حيث دل على ما ذكرت فهو
دليل على ان له ان يطلقها في طهر واحد من حيث لم يشترط في الاية تفريقهما في طهرين وفيه اباحة
تطليقتين في مرتين وذلك يقتضي اباحة تفريق الاثنين في طهر واحد واذا جاز ذلك في طهر
واحد جاز جمعها بلفظ واحد اذ لم يفرق احد بينهما قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار
يؤدي الى اسقاط حكم اللفظ ورفعه راسا وازالة فائدته وكل قول يؤدي الى رفع حكم
اللفظ فهو ساقط وانما صار مسقطا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله الطلاق مرتان
قد اقتضى تفريق الاثنين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه واباحة تفريقهما في
طهر واحد يؤدي الى اباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظرنا
تفريقهما وجمعهما في طهر واحد واجزناه في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله
في الخصوص في بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق في طهرين الى رفع حكمه وانما
اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفريق واتفق الجميع على انه اذا اوجب التفريق فرقهما في
طهرين فخصصنا تفريقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى اجزنا التفريق
في طهر واحد ادى ذلك الى رفع حكم اللفظ راسا حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سوا
وهذا قول ساقط مردود واحتج من اباح ذلك ايضا بحديث عويمر العجلاني حين لاعن النبي
صلى الله عليه وسلم بينه وبين امراته فلما فرغا من لعانهما قال كذبت عليها ان امسكتها هي
طالق ثلاثا ففارقها قبل ان يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما قال فلما لم ينكر النبي صلى الله
عليه وسلم ايقاع الثلث معا دل على اباحته وهذا الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لان من
مذهبه ان الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل لعان المراة فبانت منه ولم يلحقها طلاقه
فكيف كان ينكر عليه طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه فان قال قائل فما وجهه على مذهبك قيل له
جائز ان يكون ذلك قبل ان نسخ الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد فلذلك
لم ينكره عليه السلام وجائز ايضا ان يكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق
لم ينكر عليه ايقاعه بالطلاق واما من قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكيناه
عن مالك بن انس والليث والحسن بن حي والاوزاعي فان الذي يدل على اباحة الثلث في الاطهار

المتفرقة قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وفي ذلك اباحه لايقاع
الاثنين ولما اتفقنا على انه لا يجمعهما في طهر واحد وجب استعمال حكمهما في الطهرين وقد روي في
قوله او تسريح باحسان انه الثالثه وفي ذلك تخيير له في ايقاع الثلث قبل الرجعه ويدل عليه
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن وقد انتظم ايقاع الثلث للعده وذلك
لانه معلوم ان المراد لاوقات العده كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله يطلقها طاهرا من
غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العده التي امر الله ان يطلق لها النسا واذا كان
المراد به اوقات الاطهار تناول الثلث كقوله اقم الصلاه لدلوك الشمس قد عقل منه تكرار
فعل الصلاه لدلوكها في سائر الايام كذلك قوله فطلقوهن لعدتهن لما كان عبارة عن اوقات
الاطهار اقتضى تكرار الطلاق في سائر الاوقات وايضا لما جاز له ايقاع الطلاق في الطهر الاول
لانها طاهر من غير جماع طهرا لم يوقع فيه طلاقا جاز ايقاعه في الطهر الثاني لهذه العله وايضا لما
اتفقوا على انه لو راجعها جاز له ايقاع الطلاق في الطهر الثاني وجب ان يجوز ذلك له اذا لم يراجعها
لوجود المعنى الذي من اجله جاز ايقاعه في الطهر الاول اذ لاحظ للرجعه في اباحه الطلاق
والا في حظره الا ترى انه لو راجعها ثم جامعها في ذلك الطهر لم يجز له ايقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعه
تاثير في اباحته فوجب ان يجوز له ان يطلقها في الطهر الثاني قبل الرجعه كما جاز له ذلك لو لم يراجع
فان قال قايل لا فايده في الثانيه والثالثه لانه ان اراد ان يبينها امكنه ذلك بالواحده بان يدعها
حتى تنقضي عدتها وقال الله عز وجل ولا تتخذوا ايات الله هزوا وهذا هو الفرق بينه اذا راجعها او
لم يراجعها في اباحه الثانيه والثالثه اذا راجع وحظرهما اذا لم يراجع قيل له في ايقاع الثانيه والثالثه
فوايد يتعجلها لو لم يوقع الثانيه والثالثه لم يحصل له وهو ان يبين منه بايقاع الثالثه قبل انقضا عدتها
فيسقط ميراثها منه لو مات ويتزوج اختها او اربعا سواها على قول من يحظر ذلك في العده
فلم يخل في ايقاع الثانيه والثالثه من فوايد وحقوق يحصل له فلم يكن لغوا مطرحا وجاز من اجلها
ايقاع ما بقي من طلاقها في اوقات السنه كما يجوز ذلك لو راجعها قال ابو بكر اتفق
السلف ومن بعدهم من فقها الامصار على ان الزوجين المملوكين جايز من قوله الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان واتفقوا على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقال علي

وعبد الله الطلاق بالنسا يعني ان المراه ان كانت حره فطلاقها ثلث حرا كان زوجها او عبدا وانها
ان كانت امه فطلاقها اثنتان حرا كان زوجها او عبدا وهو قول ابي حنيفه وابي يوسف وزفر
ومحمد والثوري والحسن بن صالح وقال عثمن وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان
الزوج ان كان عبدا فطلاقه اثنتان سوا كانت الزوجه حره او امه وان كان حرا فطلاقه ثلث
حره كانت الزوجه او امه وهو قول ملك والشافعي وقال ابن عمر ايهما رق نقص الطلاق برقه
وهو قول عثمن البتي وقد روي هشيم عن منصور بن زاذان عن عطا عن ابن عباس قال الامر الى
المولى في الطلاق اذن له العبد او لم ياذن وتلوا هذه الايه ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا
يقدر على شي وروي هشام عن الزهري عن ابي معبد قول ابن عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق
امراته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا ام لك فانه ليس لك من الامر شي فابى فقال هي لك
فاستحلها فهذا يدل على انه راى طلاقه واقعا لولا ذلك لم يقل ارجعها وقوله هي لك يدل على انها كانت
امه وجايز ان يكون الغلام حرا لانهما اذا كانا مملوكين فلا خلاف ان رقهما ينقص الطلاق وقد
روي في ذلك حديث يدل على انه كان لا يري طلاق العبد شيا ويرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا زهير بن حرب قال ثنا يحيى بن سعيد قال ثنا علي
ابن المبارك قال حدثني يحيى بن كثير ان عمر بن معتب اخبره ان ابا حسن مولى بني نوفل اخبره انه
استفتى ابن عباس في مملوك تحته مملوكه فطلقها تطليقتين ثم اعتقها بعد ذلك هل يصلح له ان
يخطبها قال نعم قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو داود وسمعت احمد بن حنبل
قال قال عبد الرزاق قال ابن المبارك لمعمر من ابو حسن هذا لقد تحمل صخره عظيمه قال ابو داود
وابو الحسن هذا روي عنه الزهري وكان من الفقها قال ابو بكر وهذا الحديث ترده الاجماع
لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقها انهما اذا كانا مملوكين انها يحرم بالاثنتين
ولا تحل له الا بعد زوج والذي يدل على ان الطلاق بالنسا حديث ابن عمر وعايشه عن النبي صلى الله
عليه وسلم طلاق الامه تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت
الامه هذين الحديثين في نقصان العده وان كان وروده من طريق الاحاد فصار في حيز
التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الاحاد فهو عندنا في معنى التواتر لما بيناه

في مواضع ولم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا
او عبدا فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج ودليل اخر وهو انه لما اتفق الجميع
على ان الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار في نقصان الحد بالرق
من يقع به دون من يوقعه وجب ان يعتبر نقصان الطلاق بالرق من يقع به دون من يوقعه وجب
ان يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المراة ويدل عليه انه لا يملك
تفريق الثلث عليها على الوجه المسنون وان كان حرا اذا كانت الزوجة امة الا ترى انه اذا
اراد تفريق الطلاق عليها في اطهار متفرقة لم يمكنه ايقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا
للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفي ذلك دليل على انه غير مالك
للثلث اذا كانت الزوجة امة

ذكر الحجاج لوقوع الطلاق الثلث معا

قال ابو بكر قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح
باحسان الاية يدل على وقوع الثلث معا مع كونه منهيا عنها وذلك لان قوله الطلاق
مرتان قد ابان عن حكمه اذا اوقع اثنتين بان يقول انت طالق انت طالق في طهر واحد
وقد بينا ان ذلك خلاف السنة فاذ كان في مضمون الاية الحكم بجواز وقوع الاثنتين معا
دل ذلك على صحة وقوعهما وان كان منهيا عنه (...)

لان احدا لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه اخر وهو قوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فحكم بتحريمها عليه بالثلث بعد الاثنتين ولم يفرق بين ايقاعهما في طهر واحد او
في اطهار فوجب الحكم بايقاع الجميع على اي وجه اوقعه من مسنون او غير مسنون ومباح او
محظور وان قال قائل قد مضى ذكرنا في معنى الاية ان المراد بها بيان المندوب اليه والمامور
به من الطلاق وايقاع الطلاق الثلث معا خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها في ايقاعها
على غير الوجه المباح والاية لم تتضمنها على هذا الوجه قيل له قد دلت الاية على هذه المعاني
كلها من ايقاع الاثنتين والثلث معا خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها في ايقاعها على
غير الوجه المباح والاية لم تتضمنها على هذا الوجه قيل له قد دلت الاية على هذه
المعاني كلها من ايقاع الاثنين والثلث لغير السنة وان المندوب اليه والمسنون
تفريقها في الاطهار وليس يمتنع ان يكون مراد الاية جميع ذلك الا ترى انه لو قال

طلقوا ثلثا في الاطهار وان طلقتم جميعا معا كان جائزا وان لم يسنا في المعنيان واحتملتهما الاية وجب
حملها عليهما فان قال قائل معنى هذه الاية محمول على ما بينه بقوله فطلقوهن لعدتهن وقد بين النبي
صلى الله عليه وسلم الطلاق للعدة وهو ان يطلقها في ثلثة اطهار ان اراد ايقاع الثلث ومتى
خالف ذلك لم يقع طلاقه قيل له نستعمل الاثنتين على ما تقتضيانه من احكامهما فنقول ان المندوب
اليه المامور به هو الطلاق للعدة على ما بينه في هذه الاية وان طلق لغير العدة وجمع الثلث
وقع لما اقتضته الاية الاخرى وهي قوله الطلاق مرتان وقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد
اذ ليس في قوله فطلقوهن نفي لما اقتضته هذه الاية الاخرى على ان في فحوى الاية التي فيها ذكر
الطلاق للعدة دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة وهو قوله فطلقوهن لعدتهن الى قوله
وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فلولا انه اذا طلق لغير العدة وقع
ما كان ظالما لنفسه بايقاعه ولا كان ظالما لنفسه بطلاقه وفي هذه الاية دلالة على وقوعها
اذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى في نسق الخطاب ومن يتق الله يجعل له مخرجا يعني والله
اعلم انه اذا اوقع على ما امر الله كان له مخرج مما اوقع ان لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى
تاوله ابن عباس حين قال للسائل الذي سأله وقد طلق ثلثا ان الله يقول ومن يتق الله يجعل له مخرجا
وانك لم تتق الله فلا اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال علي بن ابي طالب
لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ما ندم رجل طلق امرأته فان قال انما كان عاصيا في ايقاع الثلث
معا لم يقع اذ ليس هو الطلاق المامور به كما لو وكل رجل رجلا بان يطلق امرأته ثلثا في ثلثة
اطهار لم يقع اذا جمعهن في طهر واحد قيل له اما كونه عاصيا في الطلاق فغير مانع صحة وقوعه
لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فان الله عز وجل جعل الظهار منكرا من القول وزورا وحكم
مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصيا لا يمنع لزوم حكمه والانسان عاص لله في الردة عن
الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضرارا
بقوله ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فلو راجعها وهو يريد ضرارها ثبت حكمها وصحت رجعته
واما الفرق بينه وبين الوكيل فهو ان الوكيل انما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه
ولا يملك ما يوقعه الا ترى انه لا يتعلق به شيء من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن كالملا

لم يوقعه ولا يصح ايقاعه لغيره من جهة الامر اذ كانت احكامه متعلقة بالامر دونه لم يقع منه خالف
الامر واما الزوج فهو مالك للطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من
حيث كان مالكا للثلث وارتكابه النهي في طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا في الظهار والرجعة
والردة وساير ما يكون به عاصيا الا ترى انه لو وطى ام امراته بشبهة حرمت عليه امراته
وهذا المعنى الذي ذكرناه من حكم الزوج في ملكه للثلث من الوجوه التي ذكرنا ويدل على انه
اذا اوقعهن معا وقع اذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذي ذكرنا
سنده حين قال ارايت لو طلقتها ثلثا اكان لي ان اراجعها فقال النبي عليه السلم لا كانت
تبين وتكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا سليمان بن داود قال ثنا جرير
ابن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن ابيه عن جده انه طلق امراته البتة
فاتى رسول الله فقال ما اردت قال واحدة قال الله قال الله هو على ما اردت فلو لم تقع الثلث اذا
ارادها لما استحلفه بالله ما اراد الا واحدة وقد تقدم ذكرنا اقاويل السلف فيه وانه يقع
وهو معصية فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلث معا وان كانت معصية
وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه قال كان الحجاج بن ارطاة خشبيا وكان يقول طلاق الثلث
ليس بشي وقال محمد بن اسحق الطلاق الثلث يرد الى الواحدة واحتج بما رواه داود بن الحصين
عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها
حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها قال طلقتها ثلثا قال في مجلس
واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شيت قال فرجعها وبما روى ابو عاصم عن ابن
جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهبا قال لابن عباس الم تعلم ان الثلث كانت على عهد رسول الله
وصدرا من خلافة عمر ترد الى واحدة قال نعم وقد قيل ان هذين الحديثين منكران وقد روى
سعيد بن جبير ومالك بن الحرث ومحمد بن اياس والنعمان بن ابي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق
امراته ثلثا انه قد عصى ربه وبانت منه امراته وقد روى حديث ابي الصهبا على غير هذا
الوجه وهو ان ابن عباس قال كان الطلاق الثلث على عهد رسول الله وابي بكر وصدرا من امارة
عمر فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا انهم انما كانوا يطلقون ثلثا فاجازها عليهم وقد

روى ابن وهب قال اخبرني عياض بن عبد الله الفهري عن ابن شهاب عن سهل بن سعد ان عويمر
العجلاني لما لاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين زوجته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله
ان امسكتها فطلقها ثلثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفذه رسول الله عليه السلام
ذلك عليه ومما قدمناه من دلالة الاية والسنة والاتفاق يوجب ايقاع الطلاق في الحيض
وان كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافا انه لا يقع اذا طلق في الحيض واحتج بما
حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا احمد بن صالح قال ثنا عبد الرزاق قال انا ابن
جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع عبد الرحمن بن ايمن مولى عروة يسال ابن عباس وابو الزبير
يسمع فقال كيف ترى في رجل طلق امراته حايضا قال طلق عبد الله بن عمر امراته حايضا وهي
حايض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسال عمر رسول الله فقال ان عبد الله بن عمر طلق
وهي حايض فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيا وقال اذا طهرت فليطلق او ليمسك قيل
له هذا غلط وقد رواه جماعة عن ابن عمر انه اعتد بتلك التطليقة من ذلك ما حدثنا
محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا القعنبي قال ثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثني يونس
ابن جبير قال سالت عبد الله بن عمر قلت رجل طلق امراته وهي حايض قال تعرف عبد الله بن عمر
قلت نعم قال فان عبد الله طلق امراته وهي حايض فاتى عمر النبي صلى الله عليه وسلم فساله فقال
مره فليراجعها ثم ليطلقها في قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فمه ارايت ان عجز واستحمق فهذا
خبر ابن عمر في هذا الحديث انه اعتد بتلك التطليقة ومع ذلك فقد روي في ساير اخبار
ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعا لما احتاج الى
الرجعة وكان لا يصح رجعته لانه لا يجوز ان يقال راجع امراته ولما طلقها اذ كانت الرجعة
لا تكون الا بعد الطلاق ولو صح ما روي انه لم يره شيا كان معناه انه لم يرها منه بذلك الطلاق
ولم يقطع الرجعة وقوله عز وجل فامساك بمعروف او تسريح باحسان قال ابو بكر لما كانت
الفا للتعقيب وقال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اقتضى ذلك كون الامساك
المذكور بعد الطلاق وهذا الامساك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان الطلاق موجبا
الفرقة عند انقضا العدة فسمى الله تعالى الرجعة امساكا لبقا النكاح بها بعد مضي ثلث وقوع مر

في قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إذ كان خطابا للأزواج فإنما حظر عليهم
أخذ شيء من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصدا للإضرار بها إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فقال ابن
سيرين وأبو قلابة يعني أن يطلع منها على زنا وروي عن عطاء والزهري وعمرو بن شعيب أن الخلع
لا يحل إلا من الناشز وليس في شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل على ما ذكرنا من اختلاف
السلف فيما يجوز فيه الإعطاء عوضا من الخلع روي عن علي
أنه كره أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها وهو قول سعيد بن المسيب
والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروي عن عمر وعثمان وابن عمر
وابن عباس ومجاهد وإبراهيم والحسن رواية أنه جائز أن يخلعها
على أكثر مما أعطاها ولو ببعض ضفائرها وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف
ومحمد إذا كان النشوز من قبلها حل له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا
يزداد وإن كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيئا فإن فعل
جاز في القضاء وقال ابن شبرمة يجوز المبارأة إذا كانت من غير
إضرار منه وإن كانت عن إضرار منه لم يجز وقال ابن وهب عن مالك إذا
علم أن زوجها أضر بها وضيق عليها وأنه ظالم لها مضى عليه الطلاق ورد
عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك أنه جائز للرجل أن يأخذ منها في
الخلع أكثر مما أعطاها ويحل له وإن كان النشوز من قبل الزوج حل له أن
يأخذ ما أعطته على الخلع إذا رضيت بذلك ولم يكن في ذلك ضرر منه لها وعن
الليث يجوز ذلك وقال الثوري إذا كان الخلع من قبلها فلا بأس أن يأخذ منها
شيئا وإذا جاء من قبله فلا يحل له أن يأخذ منها شيئا وقال الأوزاعي في رجل
خالع امرأته وهي مريضة إن كانت ناشزة كان في ثلثها وإن لم تكن ناشزة
رد عليها وكانت له عليها الرجعة وإن خالعها قبل أن يدخل بها على جميع
ما أصدقها ولم يتبين منها نشوز إنهما إذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل أن يدخل
بها فلا أرى بذلك بأسا وقال الحسن بن حي إذا كانت الإساءة من قبله فليس
له أن يخلعها بقليل ولا كثير وإذا كانت الإساءة من قبلها والتعطيل لحقه
كان له أن يخلعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتي وقال الشافعي
بالسنة وقال تعالى في

في

في آية أخرى لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة
مبينة قيل فيه إنه خطاب للأزواج وحظر به أخذ شيء مما أعطاها إلا أن تأتي بفاحشة مبينة قيل فيها إنها الزنا
وقيل هي النشوز من قبلها وهذا نظير قوله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقال
تعالى في آية أخرى وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها وسنذكر حكمها في موضعها إن
شاء الله وذكر الله تعالى إباحة أخذ المهر في غير هذه الآية إلا أنه لم يذكر حال الخلع في قوله وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقال وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهذه الآيات كلها مستعملة على معاني
أحكامها فقلنا إذا كان النشوز من قبله لم يحل له أخذ شيء منها بقوله فلا تأخذوا منه شيئا وقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا
ببعض ما آتيتموهن وإذا كان النشوز من قبلها أو خافا لسوء خلقهما أو بغض كل واحد منهما لصاحبه ألا يقيما
جاز له أن يأخذ منها ما أعطاها لا يزداد وكذلك ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن
يأتين بفاحشة مبينة وقد قيل فيه إلا أن ينشزن فيجوز له عند ذلك أخذ ما أعطاها وأما قوله فإن طبن لكم عن
شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول
من قال إنه لما جاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز في الخلع خطأ لأن الله تعالى قد نص على الموضعين في أحدهما
بالحظر وقوله وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وقوله ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا
أن يخافا ألا يقيما حدود الله وفي الآخر بالإباحة وهو قوله فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريئا فقول القائل لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص
الكتاب وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا
القعنبي عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الأنصارية أنها
كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل
عند بابه في الغلس فقال رسول الله من هذه قالت أنا حبيبة بنت سهل قال ما شأنك قالت لا أنا ولا ثابت
بن قيس لزوجها فلما جاء ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل قد ذكرت ما شاء الله أن تذكر وقالت
يا رسول الله كل ما أعطاني عندي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لثابت خذ منها فأخذ منها وجلست
في أهلها وروي فيه ألفاظ مختلفة في بعضها خل سبيلها وفي بعضها فارقها وإنما قالوا إنه لا يسعه أن

ما أخذ منها أكثر مما أعطاها حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن
أبي سمينة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن رجلا خاصم امرأته إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم تردين إليه ما أخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي عليه السلام
أما الزيادة فلا وقال أصحابنا لا يأخذ منها الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر الآية وإنما جاز تخصيص
هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل أن قوله تعالى فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
لفظ محتمل للمعاني والاجتهاد سائغ فيه وقد روي عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة محتمل للمعاني على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر
الواحد وهو كقوله أو لامستم النساء وقوله وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن لما كان محتملا للوجوه
واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به وإنما قال أصحابنا إذا خلعها
على أكثر مما أعطاها أو خلعها على مال والنشوز من قبله أن ذلك جائز في الحكم وإن لم يسعه فيما بينه وبين الله
تعالى من قبل أنها أعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ
مسلم إلا بطيبة من نفسه وأيضا فإن النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وإنما تعلق بمعنى في غيره وهو أنه لم
يعطها مثل ما أصدقها ولو كان قد أعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروها فلما تعلق النهي بمعنى في غير
العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند أذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقي الركبان ونحو ذلك
وأيضا لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح في دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح
لما جاز على أكثر من مهر مثلها وهو بدل البضع كذلك جائز أن تضمنه المرأة بأكثر من مهرها لأنه بدل من
البضع في الحالين فإن قال قائل لما كان الخلع فسخا لعقد النكاح لم يجز بأكثر مما وقع عليه العقد كما لا
تجوز الإقالة بأكثر من الثمن قيل له قولك إن الخلع فسخ للعقد خطأ وإنما هو طلاق مبتدأ كما لو لم يشرط
فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف أنه ليس بمنزلة الإقالة لأنها لو خلعها على أقل مما أعطاها جاز
بالاتفاق والإقالة غير جائزة بأقل من الثمن ولا خلاف أيضا في جواز الخلع بغير شيء وقد اختلف
السلف في الخلع دون السلطان فروي عن الحسن وابن سيرين أن الخلع لا يجوز إلا عند السلطان
وقال سعيد بن جبير لا يكون الخلع حتى يعظها فإن اتعظت وإلا هجرها فإن اتعظت وإلا ضربها فإن
وإلا ارتفعا إلى السلطان فيبعث حكما من أهله وحكما من أهلها فيرددان ما يسمعان إلى السلطان فإن

راى

رأى بعد ذلك أن يفرق فرق وإن رأى أن يجمع جمع وروي عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهري
في رد الخلع في آخرين أن الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد أول من
رد الخلع دون السلطان ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله تعالى
يوجب جوازه وهو قوله تعالى ولا جناح فيما افتدت به وقال ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا
أن يأتين بفاحشة مبينة فأباح الأخذ منها بتراضيهما من غير السلطان وقول النبي صلى الله عليه وسلم
لامرأة ثابت بن قيس أتردين عليه حديقته فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك أيضا
لأنه لو كان الخلع إلى السلطان شاء الزوجان أو أبيا إذا علم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يسألهما النبي عليه
السلام ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وإن أبيا أو أحدهما
لما كانت فرقة المتلاعنين إلى الحاكم لم يقل للملاعن خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد أن
النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين كما قال في حديث آخر لا سبيل لك عليها ولم يرجع ذلك إلى
الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل
مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق فروي عن عمر
وعبد الله وعثمان والحسن وأبي سلمة وشريح وإبراهيم والشعبي ومكحول أن الخلع تطليقة بائنة وهو قول
فقهاء الأمصار لا خلاف بينهم فيه وروي عن ابن عباس أنه ليس بطلاق حدثنا عبد الباقي بن قانع قال
حدثنا علي بن محمد قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا شعبة قال أخبرني عبد الملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوسا
عن الخلع فقال ليس بشيء فقلت لا تزال تحدثنا بشيء لا نعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها
بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا مما أخطأ فيه طاوس وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه
يروي أشياء منكرة منها أنه روي عن ابن عباس أنه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روي من غير
وجه عن ابن عباس أن من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان أيوب يتعجب من كثرة
خطأ طاوس وذكر ابن أبي نجيح عن طاوس أنه قال الخلع ليس بطلاق قال فأنكره عليه أهل مكة فجمع ناسا منهم
واعتذر إليهم وقال إنما سمعت ابن عباس يقول ذلك وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن
الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا أبو همام قال حدثنا الوليد عن أبي سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن
أبي عبد الرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة ○

ويدل على انه طلاق قول النبي صلى الله عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشزت عليه امرأته خل سبيلها وفي
بعض الالفاظ فارقها بعد ما قال للمرأة ردي عليه حديقته فقالت قد فعلت ومعلوم ان من قال لامرأته
قد فارقتك او قد خليت سبيلك ونيته الفرقة انه يكون طلاقا فدل ذلك على ان خلعه اياها بامر النبي
صلى الله عليه وسلم كان طلاقا وايضا لا خلاف انه لو قال لها قد طلقتك على مال او قد جعلت امرك
اليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال لها قد خلعتك بغير مال يريد الفرقة كان طلاقا كذلك اذا خلعها
بمال فان قيل اذا قال بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة في البيع فيكون فسخا لا ايقاعا مبتدا قيل له لا
خلاف في جواز الخلع بغير مال وعلى اقل من المهر والاقالة لا تجوز الا بالثمن الذي كان في العقد
ولو كان الخلع فسخا كالاقالة لما جاز الا بالمهر الذي تزوجها عليه وفي اتفاق الجميع على جوازه بغير
مال وباقل من المهر دلالة على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لا فرق بينه وبين قوله قد طلقتك
على هذا المال ومما يحتج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لما قال الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان ثم عقب ذلك بقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الى ان قال في
نسق التلاوة فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على ان
الخلع ليس بطلاق اذ لو كان طلاقا لكانت هذه اربعة لانه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة
بعد الخلع وهذا ليس عندنا على هذا التقدير وذلك لان قوله الطلاق مرتان افاد حكم الاثنين اذا
اوقعهما على غير وجه الخلع واثبت معهما الرجعة بقوله فامساك بمعروف ثم ذكر حكمهما اذا كانا
على وجه الخلع وابان عن موضع الحظر والاباحة فيهما والحال التي يجوز فيها اخذ المال او لا يجوز ثم عطف
على ذلك قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعاد ذلك الى الاثنين المقدم ذكرهما على
وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع اخرى فاد السياق فيه دلالة على ان الخلع بعد الاثنين يمنع الثالثة
بعد الخلع وهذا مما يستدل به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانه لما انتظمها الاقتصار على ان
تقدير الاية وترتيب احكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها وحرمها
عليه الا بعد زوج فدل ذلك على ان المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة ويدل على ان الثالثة
بعد الخلع قوله في نسق التلاوة فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله
عطفا على ما تقدم ذكره وقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله

فاباح

ما يتعلق بالخلع

فاباح لهما التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ما كانا عليه من الخوف لترك اقامة حدود الله
لانه جائز ان يندما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفة فدل ذلك على ان هذه الثالثة
مذكورة بعد الخلع وقوله ان ظنا ان يقيما حدود الله يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لانه
علق الاباحة بالظن فان قال قائل قوله تعالى فلا تحل له من بعد عائد على قوله الطلاق مرتان دون
الفدية المذكورة بعدها قيل له قد افسد من وجوه احدها ان قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما
آتيتموهن شيئا خطاب مبتدا بعد ذكر الاثنين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان
كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجب ان يكون مرتبا على
الفدية لان الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنين المبدو بذكرهما وترك عطفه على ما يليه الا
بدلالة تقتضي ذلك ووجه كما نقول في الاستثناء بلفظ التخصيص انه عائد على ما يليه ولا يرد على ما
تقدمه الا بدلالة الا ترى الى قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم
تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ان شرط الدخول عائد على الربائب دون امهات النساء اذا كان
العطف بالعامل دون امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكره من عطف قوله فان طلقها
على قوله الطلاق مرتان دون ما يليه في الفدية لانك لا تجعله عطفا على ما يليه وتجعله عطفا على ما
تقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون شطر العائد من احد اسماء جواز
طلاقها بعد الخلع تطليقتين والاخر بعد التطليقتين اذا اوقعهما على غير وجه الفدية

باب المضارة في الرجعة

قال الله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف قال
ابو بكر المراد بقوله فبلغن اجلهن مقاربة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقته لان الاجل المذكور هو
العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن العدة بالاجل في مواضع منها
قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف ومعناه معنى ما ذكر في هذه الاية
وقال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن
وقال ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فكان المراد بالاجال المذكورة في هذه
الاي هي العدد ولما ذكر الله تعالى في قوله فاذا بلغن اجلهن والمراد مقاربته دون انقضائه

ما يستدل به على الاجتهاد

99

نظائر ذلك كثيرة في القرآن واللغة قال الله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ومعناه اذا
اردتم الطلاق واردتم ان تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله
ومعناه اذا اردت قراءته وقال تعالى واذا قلتم فاعدلوا وليس المراد بالعدل بعد القول ولكن
قبله يعزم على ان لا يقول الا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقاربته دون وجود نهايته وانما
ذكر مقاربة البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء
النكاح لانه قرن اليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الامر والتسريح انما الحال واحدة
لئلا يدوم بحسن حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا وقوله فامسكوهن بمعروف
المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروي ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة
وقوله وسرحوهن بمعروف معناه تركها حتى تنقضي عدتها واباح الامساك بمعروف وهو القيام بما
يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه واباح التسريح ايضا على وجه يكون معروفا بان لا يقصد مضارتها
بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه بقوله عقيب ذلك ولا تمسكوهن ضرارا ويجوز ان يكون من
الفراق بالمعروف ان يمتعها عند الفرقة ومن الناس من يحتج بهذه الاية وبقوله فامساك
بمعروف او تسريح باحسان في ايجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امراته لان الله تعالى
انما خيره بين شيئين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان وترك الانفاق ليس بمعروف فمتى عجز عنه
تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما وهذا جهل من قائله والمحتج به لان العاجز عن نفقة امراته
يمسك بمعروف اذا لم يكلف الانفاق في هذه الحال قال الله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما
اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا فغير جائز ان يقال ان المعسر
غير ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الانفاق
ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا عن
النفقة على انفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد علمنا ان القادر على الانفاق الممتنع
منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق التفريق فكيف يجوز ان يستدل بالاية على
وجوب التفريق على العاجز دون القادر وان العاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك فهذا
خلف في القول وقوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا روي عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة

وابرهيم

وابرهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة اذا قاربت انقضاء عدتها ثم طلقها حتى تستانف العدة فاذا قاربت
انقضاءها راجعها فامر الله بامساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها وبقوله ومن
يفعل ذلك فقد ظلم نفسه دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارتها لولا ذلك لما كان بها ظالما لنفسه
اذا لم يثبت حكمها وصارت رجعته لغوا لا حكم لها وقوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا روي عن عمر وعن
الحسن عن ابي الدرداء قال كان الرجل يطلق امراته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا ويعتق فيرجع ويقول
كنت لاعبا فانزل الله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق
او حرر او نكح فقال اني كنت لاعبا فهو جائز فاخبر ابو الدرداء ان ذلك تاويل الاية وانها نزلت فيه
فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك او التسريح
فهو عائد عليهما وقد اكده رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن
ابن ماهك عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح
والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح
والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه
سواء كما ان جد الطلاق ولعبه سواء وروي مثل ذلك عن جماعة من التابعين ايضا ولا نعلم فيه خلافا بين
فقهاء الامصار وهذا اصل في ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا
انما يفترقان مع قصدهما الى القول من جهة وجود ارادة احدهما الايقاع حكم ما لفظ به والاخر
غير مريد لايقاع حكمه لم يكن للنية تاثير في دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مريد لحكمه لم يكن
لفقد نية الايقاع تاثير في دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكلف

باب النكاح بغير ولي

قال الله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن الاية قوله فبلغن اجلهن
المراد به حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والعضل يعتوره معنيان احدهما المنع والاخر الضيق يقال
عضل الفضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفي التضييق يقال
عضلت عليهم الامر اذا ضيقت وعضلت المراة بولدها اذا عسر ولادها واعضلت والمعنيان
متقاربان لان الامر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق ممتنع ايضا وروي ان الشعبي سئل عن مسئلة

تعالى زيادات وبولا يسباب ولا سداد لو نزلت باصحاب محمد لاعضلت بهم وقوله ولا تعضلوهن معناه لا تمنعوهن ولا تضيقوا عليهن في التزويج وقد دلت هذه الاية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا اذن وليها احدها اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولي والثاني نهيه عن العضل اذا تراضى الزوجان فان قال قايل لولا ان الولي يملك منعها من النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الاجنبي الذي لا ولاية له قيل له هذا غلط لان النهي يمنع ان يكون له حق فيما نهى عنه فكيف يستدل به على اثبات الحق وايضا فان الولي يمكنه ان يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح فجايز ان يكون النهي عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع لانها في الاغلب تكون في يد الولي وبحيث يمكنه منعها من ذلك ووجه اخر من دلالة الاية على ما ذكرنا وهو انه لما كان الولي منهيا عن العضل اذا زوجت هي نفسها من كفو ولا حق لها في ذلك كما لو نهي عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهي عنه فلم يكن له فسخه واذا اختصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظالما مانعا مما هو محظور عليه منعه فيبطل حقه ايضا في الفسخ فيبقى العقد لا حق لاحد في فسخه فيتفذ ويجوز فان قال قايل انما نهى الله عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل على ان ذلك ليس بمعروف اذا عقدته غير الولي قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شي فغير جايز ان يكون عقد الولي وذلك لان في نص الاية جواز عقدها ونهي الولي عن منعها وغير جايز ان يكون معنى المعروف ان لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب الاية وذلك لا يكون الا على وجه النسخ ومعلوم امتناع جواز الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يجوز الا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل فثبت بذلك ان المعروف المشروط في تراضيهما ليس هو الولي وايضا فان الناسخ لا يصحب الابدال فانما انصرف ذلك الى مقدار المهر فللاوليا ان يفرقوا بينهما ونظير هذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا قد حوى الدلالة من وجهين على ما ذكرنا احدهما اضافة عقد النكاح اليها في قوله حتى تنكح زوجا غيره والثاني فلا جناح عليهما ان يتراجعا فنسب التراجع اليهما من غير ذكر الولي ومن دلايل القران على ذلك قوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي في صحة العقد بموجب الاية فان قيل انما اراد بذلك اختيار الازواج ان لا يجوز العقد عليها الا باذنها قيل له هذا غلط من وجهين

احدهما عموم اللفظ في اختيار الازواج وفي غيره والثاني ان اختيار الازواج لا يحصل لها به فعل في نفسها وانما يحصل ذلك بالعقد الذي يتعلق به احكام النكاح وايضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله اذا تراضوا بينهم بالمعروف

ذكر الاختلاف في ذلك

وقد اختلف الفقها في عقد المراة على نفسها بغير ولي فقال ابو حنيفة لها ان تزوج نفسها كفوا وتستوفي المهر ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر وان زوجت نفسها غير كفو فالنكاح جايز ايضا وللاوليا ان يفرقوا بينهما وروي عن عايشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن ابي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غايب فهذا يدل على ان من مذهبها جواز النكاح بغير ولي وهو قول محمد بن سيرين والشعبي والزهري وقتاده وقال ابو يوسف لا يجوز النكاح الا بولي فان سلم الولي جاز وان ابا ان يسلم والزوج كفوا اجازه القاضي وانما يتم النكاح عنده حين يجيزه القاضي وهو قول محمد وقد روي عن ابي يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه وقال الاوزاعي اذا ولت امرها رجلا فزوجها كفوا فالنكاح جايز وليس للولي ان يفرق بينهما وقال ابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي لا نكاح الا بولي وقال ابن شبرمة لا يجوز النكاح الا بولي وليس الوالد بولي ولا ان يجعل المراة وليها رجلا الا قاضي من قضاة المسلمين وقال ابن القسم عن مالك اذا كانت امراة معتقة او مسكينة او دنية لا خطر لها فلا باس ان تستخلف رجلا يزوجها ويجوز قال مالك وكل امراة لها مال وغنى وقدر فان تلك لا ينبغي ان يزوجها الا الاوليا او السلطان قال واجاز مالك للرجل ان يزوج المراة وهو من فخذها وان كان غيره اقرب اليها منه وقال الليث في المراة تزوج بغير ولي ان عرض احسن منه ان ترفع امرها الى السلطان فان كان كفوا اجازه ولم يفسخه وذلك في الثيب وقال في السودا تزوج بغير اذن ولي انه جايز قال والبكر اذا زوجها غير ولي والولي قريب حاضر فهذا الذي امره الى الولي يفسخه له السلطان ان راى لذلك وجها والولي من قبل هنا اولى من الذي انكحها

قال ابو بكر وجميع ما قدمنا من دلايل الاي الموجبة لجواز عقدها يقتضي صحة قول ابي حنيفة في هذه المسالة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا الحسن بن علي قال نا عبد الرزاق قال نا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس للولي مع الثيب امر قال ابو داود وحدثنا القعنبي قال نا مالك عن

زوجت نفسها بغير كفو

عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من
وليها فقوله ليس للولي مع الثيب امر يسقط اعتبار الولي في العقد وقوله الايم احق بنفسها من وليها يمنع
ان يكون له حق في منعها العقد على نفسها كقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وقوله لام الصغير انت احق
به ما لم تنكحي ومنع بذلك كله ان يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهري عن سهل بن سعد في المراة
التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي عليه السلام ما لي في النسا من حاجة فقام رجل فساله
ان يزوجها فزوجها ولم يسالها هل لها ولي ام لا ولم يشترط الولي في جواز عقدها وخطب النبي عليه السلام
ام سلمة فقالت ما احد من اوليائي شاهد فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما احد من اوليائك شاهد ولا
غايب يكرهني فقالت لابنها وهو غلام صغير قم فزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجها رسول الله بغير
ولي فان قيل لان النبي صلى الله عليه وسلم كان وليها وولي المراة التي وهبت نفسها له لقوله تعالى النبي
اولى بالمومنين من انفسهم قيل له هو اولى بهم فيما يلزمهم من اتباعه وطاعته فيما يامرهم به فاما ان يتصرف
عليهم في انفسهم واموالهم فلا الا ترى انه لم يقل لها حين قالت ليس من اوليائي شاهد وما عليك
من اوليائك وانا اوليك منهم بل قال ما احد يكرهني وفي هذا دلالة على انه لم يكن ولياها في النكاح
ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جايز التصرف في ماله كذلك
المراة لما كانت جايزة التصرف في مالها لم يجز نكاحها فدل على صحة ما وصفنا واحتج من خالف في ذلك
بحديث شريك عن سماك عن ابن اخي معقل بن يسار عن معقل ان اخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم اراد
ان يراجعها فابى عليها معقل فنزلت هذه الاية فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وقد روي عن الحسن
ايضا هذه القصة وان الاية نزلت فيها وان النبي صلى الله عليه وسلم دعا معقلا وامره بتزويجها وهذا
الحديث غير ثابت على مذهب اهل النقل لما في سنده من الرجل المجهول الذي روى عنه سماك وحديث
الحسن مرسل ولو ثبت لم يكن دلالة الاية على جواز عقدها من قبل ان معقلا فعل ذلك فنهاه عنه فبطل
حقه في العضل وظاهر الاية يقتضي ان يكون ذلك خطابا للازواج لانه قال واذا طلقتم النسا فبلغن
اجلهن فلا تعضلوهن فقوله فلا تعضلوهن انما هو خطاب لمن طلق واذا كان كذلك كان معناه عضلها
عن الازواج بتطويل العدة عليها كما قال ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وجائز ان يكون قوله ولا تعضلوهن
خطابا للاوليا وللازواج ولساير الناس والعموم يقتضي ذلك واحتجوا ايضا بما روي عن النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم انه قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وبما روي من قوله لا نكاح الا بولي
وبحديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تزوج المراة المراة ولا تزوج المراة نفسها فان الزانية
هي التي تزوج نفسها فاما الحديث الاول فغير ثابت وقد بينا علله في شرح الطحاوي وقد روي في بعض
الفاظه ايما امراة تزوجت بغير اذن مواليها وهذا عندنا على الامة تزوج نفسها بغير اذن مولاها
وقوله لا نكاح الا بولي لا يعترض على موضع الخلاف لان هذا عندنا نكاح بولي لان المراة ولي نفسها كما ان
الرجل ولي نفسه لان المولى هو الذي يستحق الولاية على من يلي عليه والمراة تستحق الولاية والتصرف على نفسها
في مالها وكذلك في بضعها واما حديث ابي هريرة فعلى وجه الكراهة لحضور المراة مجلس الاملاك لانه
مامور باعلان النكاح وكذلك يجمع له الناس فكره للمراة حضور ذلك المجمع وقد ذكر ان قوله الزانية هي
التي تنكح نفسها من قول ابي هريرة وقد روي في حديث اخر عن ابي هريرة هذا الحديث وذكر فيه ان ابا هريرة
قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها وعلى ان هذا اللفظ خطا باجماع المسلمين لان تزويجها نفسها ليس
بزنا عند احد من المسلمين والوطي غير مذكور فيه فان حملته على انها زوجت نفسها ووطيها الزوج فهذا ايضا
لا خلاف فيه انه ليس بزنا لان من لا يجيزه انما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب
اذا وطي وقد استقصينا الكلام في هذه المسلة في شرح الطحاوي وقوله عز وجل ذلك ازكى لكم واطهر
يعني اذا لم تعضلوهن لان العضل ربما ادى الى ارتكاب المحظور منهما على غير وجه العقد وهي معنى قول
النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد
عريض وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال نا محمد بن شاذان قال نا معلى قال نا حاتم بن رستم قال سمعت
عبد الله بن هرمز قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه الا تفعلوه
تكن فتنة في الارض وفساد عريض

باب الرضاع

١٠٢

قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين الاية قال ابو بكر ظاهره الخبر ولكنه
معلوم من مفهوم الخطاب انه اذا لم يرد به الخبر ولانه لو كان خبرا لوجد مخبره فلما كان في الوالدات
من لا يرضع علم انه لم يرد به الخبر ولا خلاف ايضا في انه لم يرد به الخبر واذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ
الذي هو الخبر لم يخل من ان يكون المراد ايجاب الرضاع على الام وامرها به اذ قد يرد الامر في صيغة
الخبر كقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء او ان يوجب به اثبات حق الرضاع للام وان الى

الاب او بقدر ما يلزم الاب من نفقه الرضاع فلما قال في ايه اخرى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن
وقال فان تعاسرتم فسترضع له اخرى دل ذلك انه ليس المراد الرضاع شاءت ام ابت وانها مخيره في ان
ترضع او لا ترضع فلم يبق الا الوجهان الاخران وهو ان الاب اذا ابى استرضاع الام اجبر عليه وان اكره ما يلزمه
في نفقه الرضاع للحولين فان ابى ان ينفق نفقه الرضاع اكره منهما لم يجبر عليه ثم لا يخلو بعد ذلك قوله
والوالدات يرضعن اولادهن من ان يكون عموما في سابر الامهات مطلقات كن او مزوجات او يكون معطوفا
على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فان كان المراد سابر الامهات المطلقات منهن
والمزوجات فان النفقه الواجبه للزوجات منهن هي نفقه الزوجيه وكسوتها لا للرضاع لانها لا تستحق
نفقه الرضاع مع بقا الزوجيه فيجتمع لها نفقتان احديهما للزوجيه والاخرى للرضاع وان كانت مطلقه
فنفقه الرضاع ايضا مستحقه بظاهر الايه لانه اوجبها بالرضاع وليست في هذه الحال زوجه ولا معتده منه
لانه يكون معطوفا على قوله واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن للرضاع وجايز ان يكون طلقها بعد
الولاده فيكون عليها العده بالحيض وقد اختلفت الروايه عن اصحابنا في وجوب نفقه الرضاع ونفقه العده
معا ففي احدى الروايتين انها تستحقهما معا وفي الاخرى انها لا تستحق للرضاع شيا مع نفقه العده
فقد حوت الايه الدلاله على معنيين احدهما ان الام احق برضاع ولدها في الحولين وانه ليس للاب ان يسترضع
له غيرها اذا رضيت بان ترضعه والثاني ان الذي يلزم الاب في نفقه الرضاع لان الاستعمال اوجب هذه
النفقه على الاب للام وهما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالزام ذلك من الام مع اشتراكهما في
الميراث فصار ذلك اصلا في اختصاص الاب بالزام النفقه دون غيره كذلك حكمه في سابر ما يلزمه
من نفقه الاولاد الصغار او الكبار الزمنى مخصوص هو بالحاب به عليه دون مشاركه غيره فيه لدلاله
الايه عليه وقوله رزقهن وكسوتهن بالمعروف يعني وجوب النفقه والكسوه لها في حال الزوجيه لشمول
الايه لسابر الوالدات من الزوجات والمطلقات وقوله بالمعروف يدل على ان الواجب من النفقه
والكسوه هو على قدر حال الرجل في اعساره ويساره اذ ليس من المعروف الزام المعسر اكثر مما
يقدر عليه ويمكنه ولا الزام الموسر الشي الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار الكفايه مع
اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا اشتطت المراه
وطلبت من النفقه اكثر من المتعارف المعتاد لمثلها لم تعط وكذلك اذا قصر الزوج عن مقدار

نفقه مثلها في العرف والعاده لم يحل ذلك واجبر على نفقه مثلها وفي هذه الايه دلاله على استيجار الظير
لطعامها وكسوتها لان ما اوجبه الله تعالى في هذه الايه للمطلقه هي اجره الرضاع وقد بين ذلك بقوله
فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وفي هذه الايه دلاله على تسويغ اجتهاد الراي في احكام الحوادث
اذ لا يوصل الى تقدير النفقه بالمعروف الا من جهه غالب الظن واكبر الراي اذا كان ذلك معتبرا
بالعاده وكلما كان مبنيا على العادات فسبيله الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست العاده مقصورة
على مقدار واحد لا زياده عليه ولا نقصان ومن جهه اخرى هو مبني على الاجتهاد وهو اعتبار حاله
في اعساره ويساره ومقدار الكفايه والامكان بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يوجب بطلان
قول اهل الاجبار في اعتقادهم ان الله يكلف عباده ما لا يطيقون واكذاب لهم في نسبتهم ذلك
الى الله تعالى الله عما يقولون فيه وينسبونه اليه من السفه والعبث علوا كبيرا قوله تعالى
لا تضار والده بولدها ولا مولود له بولده روي عن الحسن ومجاهد وقتاده قالوا هو المضاره في
الرضاع وعن سعيد بن جبير وابرهيم اذا قام الرضاع على شي خيرت الام قال ابو بكر فمعناه لا
تضار والده بولدها بان لا تعطى اذا رضيت بان ترضعه بمثل ما ترضعه به الاجنبيه بل تكون هي اولى
على ما تقدم في اول الايه من قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف فجعل الام احق برضاع الولد هذه المده ثم اكد ذلك بقوله لا تضار
والده بولدها يعني والله اعلم انها اذا رضيت بان ترضع بمثل ما ترضع به غيرها لم يكن للاب ان يضارها
فيدفعه الى غيرها وهو كما قال في ايه اخرى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن فجعلها اولى بالرضاع
ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى فلم يسقط حقها من الرضاع الا عند التعاسر ويحتمل ان
يريد به انها لا تضار بولدها اذا لم يختر ان ترضعه بان ينتزع منها ولكنه يومر الزوج بان يحضر الظير
عندها حتى ترضعه في بيتها وكذلك قول اصحابنا ولما كانت الايه محتمله للمضاره في نزع الولد منها
واسترضاع غيرها وجب حمله على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من استرضاع غيرها اذا رضيت
هي بان ترضعه باجره مثلها وهي الرزق والكسوه بالمعروف وان لم ترض رضاعه اجبر الزوج
على احضار المرضعه حتى ترضعه في بيتها حتى لا يكون مضارا لها بولدها وفي هذا دلاله على ان الام
احق بامساك الولد ما دام صغيرا وان استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج الى الحضانه لان

حاجته الى الام بعد الرضاع كهي قبله فاذا كانت في حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غيرها
علمنا ان في كونه عند الام حقا لها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واحنا عليه وذلك في
الغلام عندنا الى ان ياكل وحده ويشرب وحده ويتوضى وحده وفي الجارية حتى تحيض لان الغلام اذا
بلغ الى الحد الذي يحتاج فيه الى التادب وتعلم ففي كونه عند الام دون الاب ضرر عليه والاب
مع ذلك اقوم بتاديبه وهي الحال التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم
عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فمن كانت سنه سبعا فهو مامور بالصلاة على وجه التعليم
والتادب لانه يعقلها وكذلك سائر الادب الذي يحتاج الى تعلمه ففي كونه عندها في هذه الحال
ضرر عليه واما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الام الى ان تحيض بل كونها عندها انفع لها
لانها تحتاج الى اداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها الا بالبلوغ لانه مستحقة بالولادة ولا ضرر
عليها في كونها عندها فلذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب
اقوم بتحصينها فلذلك كان اولى بها وتدل دلالة القران على ما وصفنا ورد الاثر عن الرسول عليه
السلام وهو ما روي عن علي عليه السلام وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن ابي
طالب في ابنة حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي عليه السلام ادفعوها الى خالتها فان الخالة
والدة فكان في هذا الخبر انه جعل الخالة احق من العصبة كما حكمت الاية بان الام احق بامساك الولد
من الاب وهذا اصل في ان ذوات الرحم المحرم اولى بامساك الصبي وحضانته من عصباته من الرجال
والاقرب فالاقرب منهم وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان الخالة لها حق الحضانة وانها احق بها
من العصبة وسماها والدة ودل ذلك على كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق الاقرب
فالاقرب اذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولاد وقد روي عمرو بن شعيب عن ابيه عن عبد الله بن
عمرو ان امراة جاءت بابن لها الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله حين كان بطني له وعاء
وثديي له سقاء وحجري له حواء اراد ان ينتزعه مني فقال انت احق به ما لم تزوجي وروي مثل ذلك
عن جماعة من الصحابة منهم علي وابو بكر وعبد الله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في اخرين من الصحابة
والتابعين وقال الشافعي يخير الغلام اذا اكل وشرب وحده فان اختار الاب كان اولى به
وكذلك ان اختار الام كان عندها وروي فيه حديث عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

خير غلاما بين ابويه فقال له اختر ايهما شئت وروي عبد الرحمن بن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير
صبيا بين ابويه فاما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فجائز ان يكون بالغا لانه قد يجوز ان يسمى غلاما بعد
البلوغ وقد روي عن علي انه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني اخاه صغير الحيرة فهذا يدل على ان
الاول كان كبيرا وقد روي في حديث ابي هريرة ان امراة خاصمت زوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت
انه طلقني وانه يريد ان ينتزع مني ابني وقد نفعني وسقاني من بئر ابي عنبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
استهما عليه فقال من يحاجني في ابني فقال رسول الله يا غلام هذه امك وهذا ابوك فاختر ايهما شئت
فاخذ الغلام بيد امه وقول الام قد سقاني من بئر ابي عنبة يدل على انه كان كبيرا وقد اتفق الجميع انه لا خيار
للصغير في سائر حقوقه وكذلك في الابوين قال محمد بن الحسن لا يخير الغلام لانه لا يختار الا شر الامرين
قال ابو بكر هو كذلك لانه يختار اللعب والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى قوا انفسكم
واهليكم نارا ومعلوم ان الاب اقوم بتاديبه وتعليمه وان في كونه عند الام ضررا عليه لانه ينشا على
اخلاق النساء واما قوله عز وجل ولا مولود له بولده فانه عائد على المضارة نهى الرجل ان يضارها بولدها
ونهى المراة ايضا ان تضار بولدها والمضارة من جهتها قد تكون في النفقة وغيرها واما في النفقة فان تشطط
عليه وتطلب فوق حقها وفي غير النفقة ان تمنعه من رؤيته والالمام به وتحمل لئن لا يعرف به وتخرجه عن
بلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل لئن تريد ان لا تطيعه وتمنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة
ينطوي عليها قوله ولا مولود له بولده فوجب حمل الاية عليها قوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك هو
عطف على جميع المذكور قبله من عند قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لان الكلام كله
معطوف بعضه على بعض بالواو وهي حرف الجمع فكان الجميع مذكورا في حال واحدة النفقة والكسوة
والنهي لكل واحد منهما عن مضارة الاخر على ما اعتوره من المعاني وان لا تضاره ولا تضار اذ كانت
المضارة قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فلما قال عطفا على ذلك وعلى الوارث مثل ذلك كان ذلك
موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روي عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقبيصة بن ذؤيب وعطاء
وقتادة في قوله وعلى الوارث مثل ذلك قالوا النفقة وعن ابن عباس والشعبي عليه ان لا يضار قال
ابو بكر عليه ان لا يضار لا دلالة فيه على انهما لم يريا النفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون في
النفقة كما تكون في غيرها فعود على المضارة لا ينفي الزامه النفقة ولولا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه

بالنهي عن المضارة فاين اذ هو كالاجنبي ويدل على ان المراد المضارة في النفقة وفي غيرها قوله عقيب ذلك
وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم فدل ذلك على ان المضارة قد انتظمت الرضاع
والنفقة وقد اختلف السلف فيمن يلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له اب فنفقته على
العصبات وذهب في ذلك الى ان الله اوجب النفقة على الاب دون الام لانه عصبة فوجب ان تختص
بها العصبات بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال والنساء على قدر مواريثهم وهو قول
اصحابنا وروي عن ابن عباس ما ذكرنا من ان على الوارث ان لا يضارها وقد بينا ان هذا يدل على انه
راى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها وقال مالك لا نفقة على احد الا الاب خاصة ولا تجب على
الجد وعلى ابي الجد وعلى الابن للاب وقال الشافعي لا تجب نفقة الصغير على احد من قرابته الا الولد
والوالد والجد وولد الولد قال ابو بكر وظاهر قوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك والاتفاق
السلف على ما وصفنا من ايجاب النفقة يقضيان بفساد هذين القولين لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك
عائد على جميع المذكورين في النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد ذكرنا اختلاف
السلف فيمن يجب من الورثة ولم تقل احد منهم ان الاخ والعم لا تجب النفقة عليهما وقول مالك والشافعي خارج
عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب وهو ذو رحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب
لهذه العلة ويدل عليه قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم الى قوله او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم
فذكر ذوي الرحم المحرم وجعل لهم ان ياكلوا من بيوتهم فدل على انهم يستحقون لذلك لولاه لما اباحه لهم فان قيل
قد ذكر فيه او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم ولا يستحقان النفقة قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت
نسخ ذوي الرحم المحرم فان قال قائل فاوجبوا النفقة على ابن العم اذا كان وارثا قيل له الظاهر يقتضيه وخصصناه
بدلالة فان قال فان كان قوله وعلى الوارث مثل ذلك موجب للنفقة على كل وارث فالواجب ايجاب
النفقة على الاب والام على قدر مواريثهما منه قيل له انما المراد وعلى الوارث غير الاب وذلك لانه قد
تقدم ذكر الاب في اول الخطاب بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم عطف عليه قوله وعلى الوارث مثل
ذلك وغير جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة لانه يوجب ما قد تقدم وغير جائز وجود الناسخ
والمنسوخ في شيء واحد في خطاب اذ كان النسخ غير جائز الا بعد استقرار الحكم والتمكن في الفعل
وذكر اسمعيل ابن اسحق انه اذا ولد مولود وابوه ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى والوالدات

يرضعن اولادهن ولا تسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الاب فان انقطع لبنها بمرض او غيره
فلا شيء عليها وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع
لا من جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل احد اعانة من يخاف عليه اذا امكنه وهذا الفصل من كلامه
يشتمل على ضروب من الاختلاف احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله والوالدات يرضعن اولادهن
واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانما جعل عليها
الرضاع بحذاء ما اوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز الزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان
لزوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان يكون ذلك المانع في الحكم خاصا للاب ملكا
باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجاب على الام وقد اوجبها الله تعالى على الاب بالزامه لها من
النفقة والكسوة والثاني قوله يرضعن اولادهن ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع
حقا لها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا ابت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك في قوله
وان تعاسرتم فسترضع له اخرى فلا يصح الاستدلال بالاية على ايجاب الرضاع عليها في حال فقد
الاب وهو لم يقتض ايجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الاية ثم زعم انه ان انقطع لبنها
بمرض او غيره فلا شيء عليها وان امكنها ان تسترضع وهذا ايضا منتقض لانها ان كانت منافع الرضاع
مستحقة عليها للولد في حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها في مالها اذا تعذر عليها
الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها فغير جائز
الزامها الرضاع واما الفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك في مالها اذا تعذر عليها
ثم ناقض فيه من وجه اخر وهو انه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرضاع وفرق بين الرضاع وبين النفقة
بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فمن اين وجب الفرق بينهما ولو جازت التفرقة من هذا الوجه لجاز
مثله في الاب حتى يقال ان الذي يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير
لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تسترضع وخافت
عليه الموت فعليها ان تسترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لمن خافت عليه الموت وان كان ذلك
على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله غلط وسهو عن

معروف بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى قبل ذلك عن مالك انه لا توجب النفقة الا على الاب
للابن وعلى الابن للاب ولا توجبها للجد على ابن الابن وهذا قول خارج عن اقاويل السلف والخلف
جميعا لا نعلم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب ترده وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه
حملته امه وهنا على وهن الى قوله وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما
في الدنيا معروفا والجد داخل في هذه الجملة لانه اب قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم وهو مامور بمصاحبته
بالمعروف لا خلاف في ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جايعا مع القدرة على سد جوعته
ويدل عليه ايضا قوله ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابايكم فذكر بيوت هولا الاقربا
ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لان قوله من بيوتكم قد اقتضى ذلك كقوله انت ومالك لابيك فاضاف
ملك الابن كما اضاف اليه الابن واقتصر على اضافة البيوت اليه والدليل على انه اراد بيوت الابن
وابن الابن انه قد كان معلوما قبل ذلك ان الانسان غير محظور عليه مال نفسه وانه لا وجه لقول
القايل ليس عليك جناح في اكل مال نفسك فدل ذلك على ان المراد بقوله ان تاكلوا من بيوتكم هي
بيوت الابنا وابنا الابن اذ لم يذكرهم جميعا كما ذكر سابر الاقربا وقد اختلف موجبوا النفقة على
الورثة على قدر مواريثهم فقال اصحابنا هي على كل من كان من اهل الميراث على قدر ميراثه من الصبي
اذا كان ذا رحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذا رحم من الصبي وان كان وارثا ولذلك اوجبوا
النفقة على الخال والميراث لابن العم لان ابن العم ليس بذي رحم محرم والخال وان لم يكن وارثا
في هذه الحال فهو من اهل الميراث ذو رحم محرم وذلك لانه معلوم انه لم يرد به وارثا في حال
الحياة لان الميراث لا يكون في الحياة وبعد الموت لا يدرى من يرثه وغير جايز ان يكون هذا الصبي
يرث هذا الذي عليه النفقة بموته قبله وجايز ان يحدث له من الورثة من يحجب من اوجبنا عليه
النفقة ولما كان كذلك علمنا انه ليس المراد حصول الميراث وانما المعنى انه ذو رحم محرم من اهل
الميراث قال ابن ابي ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذي رحم محرم كان او غير ذي رحم محرم
فوجبها على ابن العم دون الخال والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على ان مولى العتاقة لا يجب
عليه النفقة وان كان وارثا وكذلك المراة لا يجب عليها نفقة زوجها الصغير وهي ممن يرثه فدل

ذلك على ان كونه ذا رحم محرم شرطا في ايجاب النفقة واما قوله عز وجل حولين كاملين لمن اراد ان يتم
الرضاعة فانه لا يخلو توقيت الحولين من احد معنيين اما ان يكون تقدير المدة الرضاع الموجب للتحريم
او لما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين فان ارادا فصالا عن
تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما دل ذلك على ان الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب
للتحريم لان الفا للتعقيب فواجب ان يكون الفصال الذي علقه بارادتهما بعد الحولين واذا كان الفصال
معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على ان ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت
نهاية الرضاع الموجب للتحريم وانه جايز ان يكون بعدهما رضاع وقد روي معوية بن صالح عن علي بن ابي
طلحة عن ابن عباس والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة ثم
قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما فلا حرج ان ارادا ان يفطماه قبل الحولين او بعده فاخبر ابن عباس
في هذا الحديث ان قوله فان ارادا فصالا على ما قبل الحولين وبعده ويدل عليه قوله وان اردتم ان
تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لانه معطوف على ذكر
الفصال الذي علقه بتراضيهما فاباحه لهما واباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما اباح لهما الفصال
اذا كان فيه صلاح للصبي ودل ما وصفنا على ان ذكر الحولين انما هو توقيت لما يلزم الاب في
الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه

ذكر اختلاف الفقهاء في وقت الرضاع

قال ابو بكر قد كان السلف اختلاف في رضاع الكبير فروي عن
عايشة انها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروي في ذلك
حديث سالم مولى ابي حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسهلة بنت سهيل وهي امراة ابي حذيفة
ارضعيه خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عايشة اذا ارادت ان يدخل عليها رجلا امرت
اختها ام كلثوم ان ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها وابى ساير نسا النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
وقلن لعل هذه كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم وحده وقد روي ان سهلة بنت سهيل قالت
يا رسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم علي فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارضعيه
يذهب ما في وجه ابي حذيفة فيحتمل ان يكون ذلك خاصا لسالم كما تاوله ساير نسا النبي صلى الله عليه وسلم
كما خص ابا بردة بن نيار بالجذعة في الاضحية واخبر انها لا تجزي عن احد بعده وقد روت عايشة

من م الحفظ

عن النبي عليه السلام ما يدل على ان رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد
ابن كثير قال انا سفيان عن اشعث بن سليم عن ابيه عن مسروق عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل عليها وعندها رجل فقالت يا رسول الله انه اخي من الرضاعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انظرن ما اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب ان يكون حكم الرضاع مقصورا على حال الصغر
وهي الحال التي يسد اللبن فيها جوعته ويكتفي في غذائه به وقد روي عن ابي موسى انه كان لا يرى رضاع
الكبير وروي عنه ما يدل على رجوعه وهو ما روى ابو حصين عن ابي عطية قال قدم رجل بامراته
من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمصه ويمجه فدخل في بطنه جرعة منه فسال ابا موسى فقال
بانت منك وائت ابن مسعود فاخبره ففعل فاقبل بالاعرابي الى الاشعري فقال ارضيعا ترى هذا الاشمط
انما يحرم من الرضاع ما ينبت اللحم والعظم فقال الاشعري لا تسالوني عن شيء وهذا الحبر بين اظهركم
وهذا يدل على انه قد رجع عن قوله الاول الى قول ابن مسعود لولا ذلك لم يقل لا تسالوني وهذا
الحبر بين اظهركم اذ كان باقيا على مخالفته وان ما افتى به حق وقد روي عن علي وابن عباس وعبد الله
وام سلمة وجابر بن عبد الله وابن عمر ان رضاع الكبير لا يحرم ولا نعلم احدا من الفقهاء قال برضاع
الكبير الا شيء يروى عن الليث بن سعد يرويه عنه ابو صالح ان رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لانه قد
روي عن عائشة ما يدل على انه لا يحرم وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن ابي الشعثاء عن عائشة قالت
يحرم من الرضاع ما انبت اللحم والدم وقد روى حرام بن عثمن عن ابني جابر عن ابيهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
عائشة الذي قدمناه انما الرضاعة من المجاعة وفي حديث اخر ما انبت اللحم وانشر العظم وهذا
ينفي كون الرضاع في الكبير وقد روي حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه اخر
وهو ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تامر بنت عبد الرحمن بن ابي بكر ان ترضع الصبيان
حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا فاذ قد ثبت شذوذ قول من اوجب رضاع الكبير حصل الاتفاق
على ان رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق وقد اختلف فقهاء الامصار في مدة ذلك فقال
ابو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين وبعدهما بستة اشهر وقد فطم او لم يفطم فهو يحرم وبعد ذلك
لا يحرم فطم او لم يفطم وقال زفر بن الهذيل ما دام يجتزئ باللبن ولم يفطم فهو رضاع وان اتى عليه

ثلث

ثلث سنين وقال ابو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولا يحرم
بعدهما ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره يحرم في
الحولين وما بعد الحولين فانه لا يحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر او شهران
بعد ذلك ولا ينظر الى ارضاع امه اياه انما ينظر الى الحولين وشهر او شهرين قال وان فصلته قبل الحولين
وارضعته قبل تمام الحولين وهو فطيم فان ذلك لا يكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع
فلا يكون ما ارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعي اذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع
ولو ارضع ثلث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين وقد روي عن السلف في ذلك اقاويل فروي
عن علي لا رضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لا رضاع الا ما كان في الصغر وهذا يدل من قولهم
على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالفصال وعمر وابن عمر بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة
انها قالت انما يحرم من الرضاع ما كان في الثدي قبل الفطام وعن ابي هريرة قال لا يحرم من الرضاع
الا ما فتق الامعاء وكان في الثدي قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فتق الامعاء وهو نحو
ما روي عن عائشة انها قالت يحرم من الرضاعة ما انبت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن مذهبهم
اعتبار الحولين وقد روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس انهما قالا لا رضاع بعد الحولين
وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة من المجاعة يدل على انه غير متعلق بالحولين
لانه لو كان الحولان توقيتا له لما قال الرضاعة من المجاعة ولقال الرضاعة في الحولين فلما لم يذكر
الحولين وذكر المجاعة ومعناها ان اللبن اذا كان يسد جوعته ويتقوى عليه بدنه فالرضاعة في
تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين وفي حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع
بعد فصال وذلك يوجب انه اذا فصل بعد الحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة ما انبت اللحم وانشر العظم دلالة على نفي توقيت الحولين بمدة
الرضاع كدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكي عن ابن عباس قول لست اثق بصحة النقل فيه وهو
انه يعتبر ذلك بقوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فان ولدت المراة لستة اشهر فرضاعه حولان
كاملان وان ولدت لسبعة اشهر فثلثة وعشرون شهرا وان ولدت لتسعة فاحد وعشرون شهرا
يعتبر فيه تكملة ثلثين شهرا بالحمل والفصال جميعا ولا نعلم احدا من السلف والفقهاء بعدهم اعتبر ذلك

ولما كانت احوال الصبيان تختلف في الحاجه الى الرضاع فمنهم من يستغني عنه قبل الحولين ومنهم من لا
يستغني عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفي الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا
الروايه فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا للصغير اذ لا يمتنع احد ان يسميه صغيرا وان اتى عليه حولان
علمنا ان الحولين ليسا توقيتا لمده الرضاع الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال الرضاعه من
المجاعه وقال الرضاعه ما انبت اللحم وانشز العظم فقد اعتبر معنى تختلف احوال الصغار فيه وان
كان الاغلب انهم قد يستغنون عنه بمضي الحولين فسقط اعتبار الحولين في ذلك ثم مقدار الزياده
عليهما طريقه الاجتهاد لانه حد بين الحال التي يكتفي فيها باللبن في غدائه وينبت عليه لحمه وبين
الانتقال الى الحال التي يكتفي فيها بالطعام ويستغني باللبن وكان عند ابي حنيفه انه سته اشهر
بعد الحولين وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد لا تتوجه على القايل
بها سوال كنحو سوم المستهلكات واروش الجنايات التي لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير
متعه النسا بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لاحد مطالبه من غلب في ظنه شي من هذه
المقادير اقامه الدلاله عليه فهذا اصل صحيح في هذا الباب تجري مسايله فيه على منهج واحد
ونظيره ما قال ابو حنيفه في حد البلوغ انه ثماني عشره سنه وان المال لا يدفع الى البالغ الذي لم
يونس رشده الا بعد خمس وعشرين سنه في نظاير لذلك من المسايل التي طريق اثبات المقادير
فيها الاجتهاد فلا بد من جهه تغلب معها في النفس هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذي
اوجب من طريق الاجتهاد اعتبار سته اشهر بعد الحولين دون سنه تامه على ما قال زفر قيل
له احد ما يقال في ذلك ان الله تعالى لما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم قال وفصاله في
عامين فعقل من مفهوم الخطابين كون الحمل سته اشهر ثم جازت الزياده عليه الى تمام الحولين اذ
لا خلاف ان الحمل قد يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل اكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور في هذه
الجمله من جمله الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جمله ثلثين شهرا لانهما جميعا قد انتظمهما
الجمله المذكوره في قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وكان ابو الحسن يقول في ذلك لما
كان الحولان هما الوقت المعتاد للفطام وقد جازت الزياده عليه بما ذكرنا وجب ان يكون مده
الانتقال من غدا اللبن الى غدا الطعام سته اشهر كما كانت مده انتقال الولد في بطن الام

الى

الى غدا الطعام فالولاده سته اشهر وذلك اقل مده الحمل فان قال قايل قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعه نص على ان الحولين تمام الرضاع فغير جايز ان
يكون بعده رضاع قيل له اطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزياده عليه الا ترى ان الله تعالى قد
جعل مده الحمل سته اشهر في قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله وفصاله في عامين فجعل مجموع
الاثنين الحمل سته اشهر ثم لم يمنع الزياده عليها فكذلك ذكر الحولين للرضاع غير مانع جواز الزياده
عليهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفه فقد تم حجه ولم يمنع زياده الفرض عليها وايضا
فان ذلك تقدير لما يلزم الزوج من اجره الرضاع وانه غير مجبر على اكثر منها الا ان يشا بعدهما الرضاع
تراضيهما بقوله فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وبقوله وان اردتم
ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم به
غير مقصور عليهما فان قال قايل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبره مالك في الحولين وحال
استغنا الصبي عن اللبن بالطعام بدلا له ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد فصال
وما روي عن الصحابه فيه على نحو ما قدمنا ذكره مما دل كله على اعتبار الفطام قيل له لو وجب ذلك
لوجب اعتبار حال الصبي بعد الحولين في حاجته الى اللبن واستغنايه عنه لان من الصبيان من يحتاج
الى الرضاع بعد الحولين فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل ذلك على سقوط
اعتباره في الحولين وجاز ان يكون التحريم متعلقا بالوقت دون غيره فان قال قايل قد روي في حديث
جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد الحولين قيل له المشهور عنه لا رضاع بعد فصال
فجايز ان يكون هذا هو اصل الحديث وان من ذكر الحولين حمله على المعنى عنده وايضا لو ثبت هذا
اللفظ احتمل ان يريد ايضا لا رضاع على الاب بعد الحولين على نحو تاويل قوله حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعه وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحولان هما مده الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال
تعالى فان ارادا فصالا وهذا القول يدل من وجهين على ان الحولين ليسا توقيتا للفصال احدهما ذكره
الفصال منكورا في قوله فصالا ولو كان الحولان فصالا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال اليهما
لانه معهود مشار اليه فلما اطلق فيه لفظ النكره دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الاخر تعليقه
الفصال بارادتهما وما كان مقصورا على وقت محدود لا يتعلق بالاراده والتراضي والتشاور على جواز

الاجتهاد في احكام الحوادث لاباحة الله الوالدين التشاور فيما يودي الى صلاح امر الصغير وذلك
موقوف على غالب ظنونهما لا من جهة اليقين والحقيقة وفيه ايضا دلالة على ان الفطام في مدة الرضاع
موقوف على تراضيهما وانه ليس لاحدهما ان يفطمه دون الاخر لقوله فان ارادا فصالا عن تراض
منهما وتشاور فاجاز فصاله بتراضيهما وتشاورهما وقد روي نحو ذلك عن مجاهد وقد روي عن
بعض السلف نسخ في هذه الاية روى شيبان عن قتادة في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين ثم انزل التخفيف بعد فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة قال ابو بكر كانه كان عنده
ان رضاع الحولين كان واجبا ثم خفف وابيح الرضاع اقل من هذه المدة بقوله لمن اراد ان يتم الرضاعة
وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن انس مثل قول قتادة وروى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في
قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة ثم قال فان ارادا فصالا
عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطما قبل الحولين او بعده ٥

باب عدة المتوفى عنها زوجها

قال الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتربص بالشيء
الانتظار به قال الله تعالى فتربصوا به حتى حين وقال ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم
الدوائر يعني ينتظر وقال ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون فامرها الله تعالى ان تتربص بنفسها هذه
المدة عن الازواج الا ترى انه عقبه بقوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن وقد كانت
عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج فتضمنت هذه الاية احكاما منها توقيت العدة سنة ومنها ان نفقتها وسكناها كانت
في تركة زوجها ما دامت معتدة بقوله وصية لازواجهم متاعا الى الحول ومنها انها كانت ممنوعة من
الخروج في هذه السنة فنسخ منها في المدة ما زاد على اربعة اشهر وعشرا من غير ايجاب نفقة ولا سكنى
ولم يثبت نسخ الاخراج فالمنع من الخروج قايم في العدة الباقية لم ينسخ وقد حدثنا جعفر بن محمد
الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن
عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الاية يعني قوله وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج
قال كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها وسكناها سنة فنسختها اية المواريث فجعل لهن الربع او الثمن

مما

مما ترك الزوج قال وقال رسول الله لا تجوز وصية لوارث الا ان يرضى الورثة قال وحدثنا ابو
عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع انه سمع زينب بنت ابي سلمة تحدث عن ام سلمة وام حبيبة
ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ان ابنتها توفي عنها زوجها واشتكت عينها وهي تريد ان
تكحلها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانت احداكن ترمي بالبعرة عند راس الحول وانما هي اربعة اشهر
وعشرا قال حميد فسالت زينب وما رميها بالبعرة فقالت كانت المراة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها
عمدت الى شر بيت لها فجلست فيه سنة فاذا مرت سنة خرجت فرمت ببعرة من ورائها ورواه مالك
عن عبد الله بن ابي بكر بن عمرو عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي سلمة ذكرت الحديث وقالت فيه كانت
المراة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى
تمر سنة ثم تؤتى بدابة حمار او شاة او طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء الا مات ثم تخرج فتعطى بعرة
فترمي بها ثم تراجع ما شاءت من طيب او غيره فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان عدة الحول منسوخة
باربعة اشهر واخبر بسقوط الطيب عليها في العدة وعدة الحول وان كانت متاخرة في التلاوة فهي
متقدمة في التنزيل وعدة الشهور متاخرة عنها ناسخة لها لان نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل
وترتيبه واتفق اهل العلم على ان عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على ما وصفنا وان وصية النفقة
والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة ايضا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله ولا خلاف بين
اهل العلم ايضا في هذه الاية خاصة في غير الحامل واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلثة
انحاء فقال علي وهي احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها اخر الاجلين وقال عمر وعبد الله
وزيد بن ثابت وابن عمر وابو هريرة في اخرين عدتها ان تضع حملها وروي عن الحسن ان عدتها ان
تضع وتطهر من نفاسها ولا يجوز لها ان تتزوج وهي ترى الدم فاما علي عليه السلام فانه ذهب
الى ان قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا يوجب الشهور وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الايتين في اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل
انقضاء عدتها اخر الاجلين من وضع الحمل او مضي الشهور وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته
ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزل بعد قوله اربعة اشهر وعشرا فحصل بما ذكرنا
اتفاق الجميع على ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها

وان كان مذكورا عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع الحمل في انقضاء العدة لانهم قالوا جميعا ان مضي
الشهور لا تنقضي به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب على ذلك ان يكون قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبار الشهور معه ويدل
على ذلك ايضا ان عدة الشهور خاصة في غير المتوفى عنها زوجها ويدل عليه ايضا قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ومستعمل في المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل في
الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون
الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لا تنقضي عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلث حيض فلذلك يجب ان
يكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هو الحمل غير مضموم اليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده قال قلت يا رسول الله في هذه الاية حين نزلت واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيهما جميعا وقد روت ام سلمة ان سبيعة بنت الحرث ولدت
بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وروى منصور عن
ابرهيم عن الاسود عن ابي السنابل بن بعكك ان سبيعة بنت الحرث وضعت بعد وفاة زوجها
ببضع وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وهذا حديث قد ورد من
طرق صحيحة لا مساغ لاحد في العدول عنه مع ما عضده من ظاهر الكتاب وهذه الاية خاصة في
الحرائر دون الاماء لا خلاف بين السلف فيما نعلمه ولا بين فقهاء الامصار في ان عدة الامة المتوفى
عنها زوجها شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرة وقد حكي عن الاصم انها عامة في الحرة والامة
وكذلك يقول في عدة الامة في الطلاق انها ثلث حيض وهو قول شاذ خارج عن اقاويل السلف
والخلف مخالف للسنة لان السلف لم يختلفوا في ان عدة الامة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة
وقال النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء
بالقبول واستعملوه في تنصيف عدة الامة فهو في حيز التواتر الموجب للعلم عندنا واختلف
السلف في المتوفى عنها زوجها اذا لم تعلم بموته وبلغها الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وعطا وجابر بن زيد عدتها منذ يوم تموت وكذلك في الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود
ابن يزيد في اخرين وهو قول فقهاء الامصار وقال علي عليه السلام والحسن البصري وخلاس

ابن عمرو يوم ياتيها الخبر في الموت وفي الطلاق من يوم طلق وهو قول ربيعة وقال الشعبي وسعيد
ابن المسيب اذا قامت البينة فالعدة من يوم يموت واذا لم تقم البينة فالعدة من يوم ياتيها الخبر
وجائز ان يكون مذهب علي على هذا المعنى بان يكون قد خفي عليها وقت الموت فامرها بالاحتياط من
يوم ياتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على وجوب العدة بالطلاق والموت بقوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن كما قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
فاوجب العدة فيهما بالموت والطلاق فواجب ان يكون العدة منهما من يوم الموت او الطلاق
ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم تعتبر وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاة
لانهما جميعا سببا وجوب العدة وايضا فان العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها وانما هي مضي
الاوقات فلا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث
وانما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب ان يكون كذلك العدة وان لا يختلف
فيها حكم العلم والجهل كما لم يختلف في الميراث وايضا فان اكثر ما في العلم ان تجتنب ما تجتنبه
المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت فاذا لم تعلم فترك اجتناب ما يحرم اجتنابه في العدة لم يكن
ذلك مانعا من انقضاء العدة فكذلك اذا لم تعلم به قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا ذكر سليمن بن شعيب
عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال في المتوفى عنها زوجها والمعتدة في الطلاق بالشهور انه
ان وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة كان الشهر ناقصا او تاما وان كانت العدة وجبت
في بعض شهر لم تعمل على الاهلة واعتدت تسعين يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلثون يوما
وذكر ايضا سليمن بن شعيب عن ابيه عن محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة خلاف ذلك قال لئن كانت
العدة وجبت في بعض شهر فانها تعتد ما بقي من ذلك الشهر اياما ثم تعتد لما يمر عليها من الاهلة شهورا
ثم تكمل الايام الاول ثلثين يوما واذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة وهو قول
ابي يوسف ومحمد والشافعي وروي عن مالك في الاجارة مثله وقال ابن القسم وكذلك قوله
في الايمان والطلاق وكذلك قال اصحابنا في الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر في الايلاء في
بعض الشهر انها تعتد بكل شهر يمر بها ناقصا او تاما قال وقال ابو يوسف تعتد بالايام حتى
تستكمل مائة وعشرين يوما ولا تنظر فيه الى نقصان الشهر ولا الى تمامه قال ابو بكر وهذا

على ما حكاه سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في عدد الشهور ولا خلاف بين الفقها في مدة
العدة واجل الايلا والايمان والاجارات اذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه يعتبر الاهلة
في سائر شهورها سوا كانت ناقصة او تامة واذا كان ابتدا المدة من بعض الشهر فهو على الخلاف الذي ذكرنا
فاما وجه اعتبار من اعتبر في ذلك بقية الشهر الاول بالعدد ثلثين وسائر الشهور بالاهلة ثم
كمل الشهر الاخر بالايام مع بقية الشهر الاول فانه ذهب الى معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فدل ذلك على معنيين احدهما ان كل شهر
ابتداوه وانتهاوه بالهلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره بالاهلة ناقصا كان او تاما كما
امر النبي صلى الله عليه وسلم في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداوه وانتهاوه بالاهلة فهو
ثلاثون وانما يقضي بالهلال فلما لم يكن ابتدا الشهر الاول وجب فيه استيفا ثلثين يوما من اخر المدة
وسائر الشهور لما كان استيفاوها بالاهلة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور
بالايام يقول لما لم يكن ابتدا المدة بالهلال وجب استيفا هذا الشهر بالايام ثلثين يوما فيكون انقضاه
في بعض الشهر الذي يليه ثم كذلك يكون حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان نجعل هذا الشهر من احد
الشهور ونجعل ما بينهما شهورا بالاهلة لان الشهور سبيلها ان يكون ايامها متصلة متوالية فوجب
استيفا شهر كامل ثلثين يوما من اول المدة اياما متوالية فيقع ابتدا الشهر الثاني في بعض الشهر
الثاني فيكون الشهور وايامها متوالية متصلة ولم يعتبر الاهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية
الشهر الاول فانه يحتج بما قدمنا ذكره من انه قد استقبل الشهر الذي يليه بالهلال فوجب ان يكون
انتهاوه بالهلال قال الله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر واتفق اهل العلم بالنقل انها كانت
عشرين من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشر من ربيع الاخر فاعتبر الهلال فيما ياتي من
الشهور دون عدد الايام فوجب مثله في نظايره من المدد وقوله وعشرا ظاهرها انها الليالي والايام
مرادة معها ولكن غلب الليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ لان ابتدا شهور الاهلة الليالي
منذ طلوع الهلال فلما كان ابتداوها الليل غلبت الليالي وخصت بالذكر دون الايام وان
كانت تفيد ما بازايها من الايام ولو ذكر جمعا من الايام افادت ما بازايها من الليالي والدليل
عليه قوله تعالى ثلثة ايام الا رمزا وقال في موضع اخر ثلث ليال سويا والقصة واحدة فاكتفى

تان

تارة بذكر الايام عن الليالي وتارة بذكر الليالي عن الايام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون
وفي لفظ الشهر تسع وعشرون فدل على ان كل واحد من العددين اذا اطلق افاد ما بازايه من الاخر
الا ترى انه لما اختلف العددان من الليالي والايام فصل بينهما في اللفظ في قوله سبع ليال وثمانية
ايام حسوما وذكر الفرا انهم يقولون صمنا عشرا من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالي عن
الايام لان عشرا لا تكون الا الليالي الا ترى انه لو قال عشرة ايام لم يجز فيها الا التذكير وانشد
الفرا   اقامت ثلاثا بين يوم وليلة وكان النكير ان تضيف وتجارا
تضيف تميل فقال ثلاثا وهي الليالي وذكر اليوم والليلة في المراد واذا ثبت ما وصفنا كان قوله
اربعة اشهر وعشرا مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ما قدمنا من الاعتبار وعشرة ايام زايدة
عليها وان كان اللفظ وارادا بلفظ الليالي

باب في الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لا تسافر المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت
تسكنه وتخرج المتوفى عنها بالنهار ولا تبيت ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا الا من عذر وهو قول
الحسن بن صالح وقال مالك لا تنتقل المطلقة المبتوتة ولا الرجعية ولا المتوفى عنها ولا يخرجن بالنهار ولا
يبتن عن بيوتهن قال الشافعي ولم يكن الاحداد في سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها اي بيت كانت
فيه جيدا او رديا وانما الاحداد في الزينة قال ابو بكر اما المطلقة فلقول الله تعالى لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة فحظر خروجها واخراجها في العدة الا ان ياتين
بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها لعذر وقد اختلف في الفاحشة المذكورة
في هذه الاية وسنذكرها في موضعها ان شا الله تعالى واما المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى
قال في العدة الاولى متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ منها ما زاد على الاربعة اشهر والعشر فبقي
حكم هذه العدة الناسخة على ما كانت عليه من بدل الخروج اذ لم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد
وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله
ابن مسلمة القعنبي عن مالك عن سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة ان الفريعة
بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فسالته ان ترجع الى اهلها في بني خدرة فان زوجها قتله اعبد له فسالت رسول الله ان ارجع

الى اهلي وانه لم يترك لي في مسكن يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فخرجت حتى اذا كنت في
الحجرة او في المسجد دعاني وقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شان زوجي فقال امكثي في
بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ارسل الي وسالني عن
ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به وقد روي عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال
ثنا احمد بن محمد المروزي قال ثنا موسى بن مسعود قال ثنا شبل عن ابن ابي نجيح قال قال عطا قال ابن عباس نسخت هذه
الاية عدتها عند اهلها فتعتد حيث شاءت وهو قول الله عز وجل غير اخراج قال عطا ان شاءت اعتدت
عند اهله وسكنت في وصيتها وان شاءت خرجت لقول الله تعالى فان خرجن فلا جناح عليكم قال عطا
ثم جاء الميراث فنسخ السكنى تعتد حيث شاءت قال ابو بكر ليس في ايجاب الميراث ما يوجب نسخ
الكون في الميراث وقد يجوز اجتماعهما فليس في موت احدهما نفي الاخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة
الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نسخ الحول وايجاب الميراث لان عدة الفريعة كانت اربعة اشهر وعشرا
وقد نهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن النقلة وما رويناه من قصة الفريعة قد دل على معنيين احدهما لزوم الكون
في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة والثاني جواز الخروج اذ لم ينكر النبي عليها الخروج
ولو كان الخروج محظورا لنهاها عنه وقد روي مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم عبد الله بن مسعود وعمر
وزيد بن ثابت وام سلمة وعثمان انهم قالوا المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ولا تبيت عن بيتها وروى عبد الرزاق
عن كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم احد فامر نساوهم وكن متجاورات في دار فاتين رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلن نبيت عند احدانا فقال تزاورن بالنهار فاذا كان الليل فلتاو كل واحدة منكن الى
بيتها وروي عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها ان تعتد حيث شاءت منهم علي وابن عباس وجابر
ابن عبد الله وعايشة وما قدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الاول فان قال قايل قال الله
عز وجل متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وهذا يدل
على انها لم تنقل فيه المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال في الاية الاخرى فاذا بلغن اجلهن فلا
جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن ويدل على ان المراد ما ذكرنا انها لو خرجت قبل انقضاء العدة لم يكن
لها ان تتزوج باتفاق فدل ذلك على ان معناه فاذا خرجن بعد انقضاء العدة واذا كان ذلك على ما وصفنا
كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها وانما قالوا ان المطلقة لا تخرج ليلا ولا نهارا لقوله لا

تخرجوهن

تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وذلك عموم في جميعهن وحظر لخروجهن عن خروجهن في ساير الاوقات وخالف
المتوفى عنها زوجها من جهة ان نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها وهي مستغنية عن
الخروج

ذكر احداد المتوفى عنها زوجها

١٠٦

روي عن جماعة من الصحابة
ان عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عايشة وام سلمة وابن عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان
ابن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول اصحابنا وساير فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروي ذلك
عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن ابي
بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي سلمة انها اخبرته بهذا الحديث قالت زينب دخلت على ام حبيبة حين
توفي ابوها ابو سفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق او غيره فدهنت منه جارية ثم مست بعارضيها ثم قالت
والله ما لي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامراة تومن بالله واليوم
الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين
توفي اخوها فدعت بطيب فمست منه ثم قالت والله ما لي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر يقول لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث
ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب وسمعت امي ام سلمة تقول جاءت امراة الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها افنكحلها فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرتين او ثلثا كل ذلك يقول لا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي اربعة
اشهر وعشر وقد كانت احداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على راس الحول قال حميد فقلت لزينب وما
ترمي بالبعرة على راس الحول فقالت زينب كانت المراة اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر
ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيا حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار او شاة او طير فتفتض به فقل ما تفتض بشي
الا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بما شاءت من طيب او غيره فحظر عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاكتحال في العدة واخبر بالعدة التي كانت تعتد احداهن وما تجتنبه من الزينة والطيب
ثم قال وانما هي اربعة اشهر وعشرا فدل بذلك على ان هذه العدة مجددا بها العدة التي كانت سنة
في اجتناب الطيب والزينة وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا زهير قال ثنا يحيى بن ابي بكير
قال ثنا ابرهيم بن طهمان قال حدثني بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن ام سلمة زوج النبي صلى الله

عليه وسلم قالت المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل
وروت ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لها وهي معتدة من زوجها لا تمتشطي بالطيب ولا بالحنا فانه
خضاب قوله عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم الاية قد تضمنت هذه الاية
اربعة احكام احدها الحول وقد نسخ منه ما زاد على اربعة اشهر وعشرا والثاني نفقتها وسكناها في
مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ما روي عن ابن عباس وغيره لان الله تعالى اوجبها لها على وجه الوصية
لازواجهم كما كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت بالميراث وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا
وصية لوارث ومنها الاحداد التي دلت عليه الدلالة من الاية فحكمه باق وسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق في حظر فقد نسخ من الاية حكمان ولا نعلم اية اشتملت
على اربعة احكام فنسخ منها اثنان وبقي حكمها اثنان غيرها ويحتمل ان يكون قوله غير اخراج منسوخا الان
المراد به السكنى الواجبة في مال الزوج وقد نسخ كونها في مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا
الان قوله غير اخراج قد تضمن معنيين احدهما وجوب السكنى في مال الزوج والثاني حظر الخروج
والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهي لا محالة مامورة باللبث فاذا نسخ وجوب السكنى
في مال الزوج بقي حكم لزوم اللبث في البيت وقد اختلف اهل العلم في نفقة المتوفى عنها زوجها فقال
ابن عباس وجابر بن عبد الله نفقتها على نفسها حاملا كانت او غير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب
وعطا وقبيصة بن ذويب وروى الشعبي عن علي وعبد الله قالا الحامل اذا مات عنها زوجها فنفقتها من
جميع المال وروى الحكم عن ابرهيم قال كان اصحاب عبد الله يقضون في الحامل المتوفى عنها زوجها ان
كان المال كثيرا فنفقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهري عن سالم
عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعا لا سكنى لها ولا نفقة في مال الميت حاملا
كانت او غير حامل وقال ابن ابي ليلى هي في مال الزوج بمنزلة الدين على الميت اذا كانت حاملا وقال
مالك ابن انس نفقتها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى ان كانت الدار للزوج وان كان عليه دين
فالمراة احق بسكناها حتى تنقضي عدتها وان كانت في بيت بكرا فاخرجوها لم يكن لها سكنى في مال الزوج
هذه رواية ابن وهب عنه وقال ابن القسم عن مالك لا نفقة لها في مال الميت ولها السكنى ان كانت
الدار للميت وان كان عليه دين فهو احق بالسكنى من الغرما وتباع للغرما ويشترط السكنى على المشتري

وقال الثوري اذا كانت حاملا انفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت انفق على الصبي من
نصيبه هذه رواية الاشجعي عنه وروى عنه المعافى ان نفقتها من حصتها وقال الاوزاعي في المراة تموت زوجها
وهي حامل فلا نفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد في ام الولد اذا
كانت حاملا منه فانه ينفق عليها من المال فان ولدت كان ذلك في حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك دينا
يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المتوفى عنها
زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والاخر لا سكنى قال ابو بكر لا تخلو نفقة الحامل من
ثلثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا في قوله وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج او ان تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المبتوتة او تجب للحامل دون غيرها لاجل
الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه
الثاني لا يصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة في حال الحياة وانما تجب حالا فحالا على حسب مضي
الاوقات وتسليم نفسها في بيت الزوج فلا يجوز ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سبيلها ان يحكم بها
الحاكم على الزوج وتثبتها في ذمته ثم توخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجز اخذها من ماله
اذ لم تثبت عليه والثاني ان ذلك الميراث قد انتقل الى الورثة بالموت اذ لم يكن هناك دين عند الموت
فغير جائز ايجابها في مال الورثة واما مال الزوج فقد خرج منه وان كانت حاملا لم تخل ايجاب النفقة لها
في مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها في العدة او لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها
لاجل العدة غير جائز ولا يجوز ايجابها لاجل الحمل لان الحمل نفسه لا يستحق نفقته على الورثة اذا كان موسرا
مثلهم بميراثه ولو ولدته لم تجب نفقته على الورثة فكيف يجب له ذلك في حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به

النفقة وبالله التوفيق ۝ باب التعريض بالخطبة في العدة

قال الله عز وجل ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسآ او اكننتم في انفسكم الاية وقد قيل في الخطبة
انها الذكر الذي يستدعى به الى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضرب من التاليف
وقد قيل ايضا ان الخطبة ما له اول واخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل في التعريض
انه ما تضمن الكلام من الدلالة على الشي من غير ذكره كقول القايل ما انا بزان يعرض بغيره انه زان
ولذلك راى عمر فيه الحد وجعله كالتصريح والكناية العدول عن صريح اسمه الى ذكر يدل عليه

كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر يعني القرآن فالها كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة ان يقول
لها اني اريد ان اتزوج امراة من امرها وامرها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو ان يقول لها اني بك
لمعجب واني فيك لراغب ولا تفوتينا بنفسك وقال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس وهي في العدة
لا تفوتينا بنفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على اسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القسم عن ابيه قال هو ان
يقول وهي في العدة انك لكريمة واني فيك لراغب وان الله لسائق اليك خيرا ونحو هذا من القول
وقال عطا يقول انك لجميلة واني فيك لراغب وان قضى الله شيئا كان فكان التعريض ان يتكلم بكلام يدل
نحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد بن جبير في قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا
ان يقول اني فيك لراغب واني لارجوا ان نجتمع وقوله او اكننتم في انفسكم يعني اضمرتموه من التزويج
بعد انقضاء عدتها فاباح التعريض بالخطبة واضمار نكاحها من غير افصاح به وذكر اسمعيل بن اسحق
عن بعض الناس انه احتج في نفي الحد في التعريض بالقذف بان الله تعالى لم يجعل التعريض في هذا الموضع بمنزلة
التصريح كذلك لا نجعل التعريض بالقذف كالتصريح قال اسمعيل فاحتج بما هو حجة عليه اذ التعريض بالنكاح
قد فهم به مراد القايل فاذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف قال وانما يزيل الحد عن المعرض
بالقذف من ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف اذ كان محتملا لغيره قال وينبغي على قوله هذا ان
يزعم ان التعريض بالقذف جايز مباح كما ان التعريض بالنكاح قال وانما احل التعريض بالنكاح دون
التصريح لان النكاح لا يكون الا منهما ولا يقضي حطبتها جوابا منها ولا يقضي التعريض جوابا في الاغلب فلذلك
افترقا قال ابو بكر الكلام الاول الذي حكاه عن خصمه في الدلالة على نفي الحد بالتعريض صحيح ولفظه
ظاهر الاختلاف واضح الفساد ووجه الاستدلال به انه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح
صريحا واباح له التعريض به اختلف حكم التعريض والتصريح في ذلك على ان التعريض بالقذف مخالف لحكم
التصريح وغير جايز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما في خطبة النكاح وذلك لانه معلوم ان الحدود
مما تسقطها الشبهة فهي في حكم السقوط والنفي اكد من النكاح وذلك لانه معلوم فاذا لم يكن التعريض
في النكاح كالتصريح وهو اكد في باب الثبوت من الحد كان الحد اولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا
ان الاقرار والعقود كلها لا تثبت بالتعريض وتثبت بالتصريح لان الله تعالى قد فرق بينهما في النكاح كان
الحد اولى ان لا يثبت به هذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما في ساير ما يتعلق حكمه بالقول وهي كافية

لها

معنى في جهة الدلالة على ما وصفنا وان اردنا ان نرده اليه من جهة القياس لعلة تجمعهما كان شايعا وذلك
ان النكاح حكمه متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه
بالتعريض وان كان حكمه بابا بالافصاح والتصريح كما حكم الله به في النكاح واما قوله ان التعريض بالقذف
ينبغي ان يكون بمنزلة التصريح لانه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح فاني اظنه نسي عند هذا القول
حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة اذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما لانه ان
كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود في الخطبة فينبغي ان يستوي حكمهما فيها فاذا
كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض هذا الالزام وصح الاستدلال به على ما وصفنا واما
قوله ان من ازال الحد عن المعرض بالقذف فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال
كلامه لغيره فانها وكاله لم يسئل عن الخصم وهي قضا على غايب بغير بينة وذلك لان احدا لا يقول لرجل
القذف متعلقا بارادته وانما يتعلق عند خصومه بالافصاح به دون غيره فالذي يحيله خصمه من
انه ازال الحد لانه لم يعلم مراده لا يعقلونه ولا يعهدونه واما الزامه خصمه ان يبيح التعريض بالقذف
كما ابيح التعريض بالنكاح فانه كلام رجل غير مسدد فيما يقوله ولا ناظر في عاقبة ما يؤول اليه حكم الزامه
فيقول ان خصمه الذي احتج بذلك لم يجعل ما ذكر علة للاباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف
وانما استدل بالاية على ايجاب الفرق بين التعريض والتصريح فاما الحظر والاباحة فهما موقوفان على
دلالتهما من غير هذا الوجه واما قوله انما احل التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح لا
يكون الا منهما ويقضي حطبته جوابا منها ولا يقضي التعريض جوابا في الاغلب وانه كلام فارغ لا
معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتصريح به لا يقضي واحد منهما جوابا
لان النهي انما انصرف الى الخطبة لوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله ولكن لا تواعدوهن سرا
الا ان تقولوا قولا معروفا وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي التعريض ولم يرد الخطاب على النهي عن
العقد المقتضي للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد بان لك انه لا فرق بين التعريض والتصريح في نفي اقتضا
الجواب وهذا الموضع هو الذي فرقت الاية فيه بين الامرين واما العقد المقتضي للجواب فانما
هو منهي عنه بقوله ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نهيه عن العقد بنفسه
فقد اقتضاه نهيه عن الافصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله ولا تقل لهما اف على حظر

السم والضرب واما وجه اختصاصه فانه لا خلاف ان العقود المتضمنة للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك
الاقرارات لا تصح بالتعريض وان لم يتضمن جوابا من المقر له فلم يختلف حكم ما يقتضي من ذلك جوابا
وما لا يقتضيه فعلمت ان اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرق بينهما واما قوله تعالى ولكن لا
تواعدوهن سرا فانه مختلف في المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة
السر ان ياخذ عليها عهدا او ميثاقا ان تحبس نفسها عليه ولا تنكح غيره وقال الحسن وابراهيم وابو مجلز
ومحمد وجابر بن زيد لا تواعدوهن سرا الزنا وقال زيد بن اسلم لا تواعدوهن سرا لا ينكح المراة في عدتها
ثم يقول سأسر ولا يعلم به او يدخل عليها فيقول لا يعلم بدخولي حتى تنقضي العدة قال ابو بكر
اللفظ يحتمل هذه المعاني كلها لان الزنا قد يسمى سرا قال الحطيئة

ويحرم سر جارتهم عليهم ... ويأكل جارهم انف القصاع

واراد بالسر الزنا ووصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة في صفة حمار الوحش واتانه لما كف عنها حين حملت

قد احصنت مثل دعاميص الرنق ... اجنة في مستكنات الحلق ... فعف عن اسرارها بعد العسق

يعني بعد اللزوق يقال عسق به اذا لزق به واراد بالسر هنا الغشيان وعقد النكاح نفسه يسمى
سرا كما يسمى به الوطء الا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحا ولذلك ساغ تاويل الاية
على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد انقضاء العدة واظهر الوجوه واولاها بمراد الاية
مع احتمالها لسائر ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالخطبة واخذ العهد
عليها ان تحبس نفسها عليه ليتزوجها بعد انقضاء العدة لان التعريض المباح انما هو في عقد يكون
بعد انقضاء العدة فكذلك التصريح واجب ان يكون حظره من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى
ان ذلك المعنى لو لم تتضمنه الاية فهو لا محالة مراد بها واما حظر ايقاع العقد في العدة فقد ورد
باسمه في نسق التلاوة بقوله ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فاذا كان ذلك مذكورا
في نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالافصاح دون الكناية فانه يبعد ان يكون مرادا
بالكناية المذكورة بقوله سرا هو الذي افصح به في المخاطبة وكذلك تاويل من تاوله على الزنا فيه بعد
لان المواعدة بالزنا محظورة في العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا عاما مطلقا غير مقيد بشرط
ولا مخصوص بوقت فيؤدي ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها في العدة

وليس

وليس يمتنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لا يخرج منه تاويل ابن عباس الذي ذكرناه
وقوله علم الله انكم ستذكرونهن يعني ان الله علم انكم ستذكرونهن بالرغبة لرغبتكم فيهن ولخوفكم
ان يسبقكم اليهن غيركم فاباح لكم التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل
على ما اعتبره اصحابنا في جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من
وجوه اخر ونحوه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حين اتاه بلال بتمر جيد فقال اكل تمر خيبر هكذا
فقال لا انما ناخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلثة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تفعلوا ولكن بيعوا
تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر فارشدهم الى التوصل الى اخذ التمر الجيد ولهذا الباب موضع غير
هذا سنذكره ان شاء الله وقوله علم الله انكم ستذكرونهن كقوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واباح
لهم الاكل والجماع في ليالي رمضان علما منه بانه لو لم يبح لهم لكان فيهم من يواقع المحظور عنه فخفف عنهم
رحمة منه بهم كذلك قوله علم الله انكم ستذكرونهن هو على هذا المعنى قوله عز وجل ولا تعزموا عقدة
النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله قيل ان اصل العقد في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت
العقد تشبيها له بعقد الحبل في التوثق وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح معناه لا تعقدوه ولا
تعزموا عليه ان تعقدوه في العدة وليس المعنى ان لا تعزموا بالضمير على ايقاع العقد بعد انقضاء العدة
لانه قد اباح الاضمار لعقد بعد انقضاء العدة بقوله ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او
اكننتم في انفسكم والاكنان في النفس هو الاضمار فيها فعلمنا ان المراد بقوله ولا تعزموا عقدة النكاح
انما تضمن النهي عن ايقاع العقد في العدة وعن العزم عليه فيها وقوله حتى يبلغ الكتاب اجله يعني به انقضاء
العدة وذلك في مفهوم الخطاب غير محتاج الى بيان الا ترى ان فريعة بنت مالك حين سالت النبي
صلى الله عليه وسلم اجابها بان قال لا حتى يبلغ الكتاب اجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء العدة
ولم يحتج الى بيان من غيره ولا خلاف بين الفقهاء ان من عقد على امراة نكاحا وهي في عدة من غيره ان
النكاح فاسد وقد اختلف السلف ومن بعدهم في حكم من تزوج امراة في عدتها من غيره فروى ابن
المبارك قال حدثنا اشعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمر ان امراة من قريش تزوجها
رجل من ثقيف في عدتها فارسل اليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال لا تنكحها ابدا وجعل
الصداق في بيت المال وفشا ذلك في الناس فبلغ عليا فقال رحم الله امير المؤمنين ما بال الصداق

ومن المال انهما جهلا فينبغي للامام ان يردها الى السنة فقيل فما تقول انت فيها قال لها الصداق
بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الاول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون
خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا ايها الناس ردوا الجهالات الى السنة وروى ابن ابي زائدة عن اشعث مثله
وقال فيه فرجع عمر الى قول علي قال ابو بكر فقد اتفق علي وعمر على قول واحد لما روي ان عمر رجع
الى قول علي واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد يفرق
بينهما ولها مهر مثلها فاذا انقضت عدتها من الاول تزوجها الآخر ان شاء وهو قول الثوري والشافعي
وقال الاوزاعي ومالك والليث بن سعد لا تحل له ابدا قال مالك والليث ولا بملك اليمين قال
ابو بكر لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء ان رجلا لو زنا بامرأة جاز له ان يتزوجها وان الزنا اعظم من
النكاح في العدة فاذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطي لشبهة اخرى ان لا يحرمها وكذلك
من تزوج امرأة امه على حرة او جمع بين اختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا فكذلك الوطي
عن عقد كان في العدة لا يخلو من ان يكون وطيا بشبهة او زنا وايهما كان فالتحريم غير واقع به
فان قيل قد يوجب الزنا والوطي بالشبهة تحريما مؤبدا عندكم كالذي يطأ امرأته وابنها فيحرم عليه
تحريما مؤبدا قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لان كلامنا انما هو في وطي يوجب تحريم الموطوءة
نفسها فاما وطي يوجب تحريم غيرها فان ذلك حكم كل وطي عندنا زنا كان او وطيا بشبهة او مباحا
وانت لم تجد وطيا في الاصول يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجا من الاصول وعن اقاويل
السلف ايضا لان عمر قد رجع الى قول علي في هذه المسألة واما ما روي عن عمر انه جعل المهر
في بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه محظور وسبيله ان يتصدق به فلذلك جعله
في بيت المال ثم رجع فيه الى قول علي رضي الله عنه ومذهب عمر في جعل مهرها لبيت المال اذا حصل
لها ذلك من وجه محظور نسبه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشاة الماخوذة بغير
امر صاحبها حين قدمت اليه مشوية فلم يكد يسيغها حين اراد الاكل منها فقال ان هذه الشاة
تخبرني انها اخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الاسرى ووجه ذلك عندنا
انها صارت لهم بضمان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد
ادوا القيمة الى اصحابها وقد روي عن سليمن بن يسار ان مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب

وابرهيم

وابرهيم والزهري الصداق لها على ما روي عن علي وفي اتفاق عمر وعلي على ان لا حد عليها دلالة على ان
النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لان المرأة كانت عالمة بكونها في العدة فلذلك جلدها عمر
وجعل مهرها في بيت المال وما خالفهما في ذلك احد من الصحابة فصار ذلك اصلا في ان كل وطي عن عقد
فاسد انه لا يوجب الحد سواء كانا عالمين بالتحريم او غير عالمين به وهو يشهد لابي حنيفة فيمن وطي ذات محرم
منه بنكاح انه لا حد عليه وقد اختلف الفقهاء في العدة اذا وجبت من رجلين فقال ابو حنيفة وابو يوسف
وزفر ومحمد ومالك في رواية ابن القسم عنه والثوري والاوزاعي اذا وجبت عليها العدة من رجلين فان عدة
واحدة تكون لهما جميعا سواء كانت العدة بالحبل او بالحيض او بالشهور وهو قول ابرهيم النخعي وقال
الحسن بن صالح والليث والشافعي تعتد لكل واحد عدة مستقبلة والذي يدل على صحة القول الاول قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ومقتضى كون عدتها ثلثة قروء واذا طلقها زوجها ووطئها رجل
بشبهة لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اوجبنا عليها اكثر من ثلثة قروء كنا زايدين في الاية ما ليس
فيها اذ لم يفرق بين من وطيت بشبهة من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه ايضا قوله واللائي يئسن
من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبي
بشبهة وبين من لم توطا فاقتضى ذلك ان تكون عدتها ثلثة اشهر في الوجهين جميعا ويدل عليه ايضا قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولم تفرق بين من عليها عدة من رجل او رجلين ويدل عليه ايضا قوله
يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج لان العدة انما هي بمضي الاوقات والاهلة وقد تكمل واحد
منهما لعموم الاية ويدل عليه ايضا اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء
عدتها منه فعلمنا انها في عدة من الثاني لان العدة منه لا تمنع تزوجها فان قيل منع من ذلك لان العدة منه
تلوها عدة من غيره قيل انه قد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثاني فلا تلزمها
عدة من الثاني فان لم تكن في هذه الحال معتدة منه لما منع العقد عليها لان عدة تجب في المستقبل لا ترفع
عقدا ماضيا ويدل عليه ان الحيض انما هو استبراء للرحم من الحبل فاذا طلقها الاول ووطئها الثاني
بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلث حيض فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل
الاول غير استبراء من حمل الثاني فوجب ان تنقضي به العدة منهما جميعا ويدل عليه ان من طلق امرأته
وابانها ثم وطئها في العدة بشبهة ان عليها عدة من الوطي وتعتد بما بقي من العدة الاول من العدتين

ولا فرق بين ان يكون العدة من رجلين او من رجل واحد فان قيل ان هذا اخر وجب لرجل واحد والاول
وجب لرجلين قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحيض اذا وجبا لرجل واحد فواجب انقضاؤهما
جميعا اما الوجوبهما لرجلين في لزوم توقيتهما لهما الا ترى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد في اجال
الديون ومواقيت الحج والاجارات ومدد الايلاء في ان مضي الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا
لجهته فكون الشهور التي لهذا هي بعينها للاخر وقد روى ابو الزناد عن سليمن بن يسار عن عمر في التي تزوجت
في العدة انه امرها ان تعتد منهما وظاهر ذلك يقتضي ان يكون عدة واحدة منهما فان قيل روى الزهري
عن سليمن بن يسار عن عمر انه قال تعتد بقية عدتها من الاول ثم تعتد من الاخر قيل له ليس فيه انها تعتد من
الاخر عدة مستقبلة فوجب ان يحمل معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابي الزناد

باب متعة المطلقة

قال الله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة الاية تقديره ما لم تمسوهن
وتفرضوا لهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم فلو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة او لم تفرضوا لما عطف عليها المفروض
لها فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وقد يكون او بمعنى الواو قال الله تعالى ولا تطع
منهم اثما او كفورا معناه ولا كفورا وقال تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
والمعنى وجاء احد منكم من الغائط وانتم مرضى او مسافرون وقال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون
معناه ويزيدون فهذا موجود في اللغة وهو في النفي اظهر في دخولها عليه انها بمعنى الواو ومنه ما قدمنا
قوله ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه ولا كفورا لدخولها على النفي وقال تعالى حرمنا عليهم شحومهما الا ما
حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم او في هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله لا
جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة لما دخلت على النفي ان يكون بمعنى الواو
فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا من عدم المسيس والتسمية جميعا بعد الطلاق وهذه الاية تدل
على ان للرجل ان يطلق امراته قبل الدخول في الحيض وانها ليست كالمدخول بها لاطلاقه اباحة
الطلاق من غير تفصيل منه لحال الطهر دون الحيض وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار في وجوب
المتعة فروي عن علي عليه السلام انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهري مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة

متعه

متعة الا التي يطلق وقد فرض لها صداقا ولم يمس فحسبها نصف ما فرض لها وروي عن القسم بن محمد مثله وقال
شريح وابرهيم والحسن بحر الذي طلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شريح وقد سال عن في متاع فقال
لا يابى ان يكون من المتقين قال اني محتاج قال لا يابى ان يكون من المحسنين وقد روي عن الحسن وابي العالية
لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروي ابن ابي الزناد
عن ابيه في كتاب البيعة وكانوا لا يرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها حسنا من الله تعالى وفضل وروي
عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل فطلق قبل ان يمس فليس لها الا المتاع وقال مجاهد على المتعة التي
لم يفرض لها والتي قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحق عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة
واجبة الا التي انكحت بالعوض ثم يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهري قال متعتان احدهما يقضي
بها السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ بالمتعة لانه لا صداق عليه
ومن طلق بعدما يدخل او يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها واما فقهاء
الامصار فان اصحابنا ابا حنيفة وزفر وابا يوسف ومحمد قالوا المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها وان دخل بها فانه يمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثوري والحسن بن صالح والاوزاعي الا ان
الاوزاعي زعم ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم مهرا
وقال ابن ابي ليلى وابو الزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا يجبر عليها ولم يفرق ابين
المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سمى لها وبين من لم يسم وقال ملك والليث لا يجبر احد على
المتعة سمى لها او لم يسم لها دخل بها او لم يدخل بها وانما هي مما ينبغي ان يفعله ولا يجبر عليها قال ملك
وليس للملاعنة متعة على حال من الحالات وقال الشافعي المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة
اذا كان الفراق من قبله او يتم به الا التي سمى لها وطلق قبل الدخول قال ابو بكر بدأنا بالكلام
في ايجاب المتعة ثم نعقبه بالكلام على من اوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا
بالمعروف حقا على المحسنين وقال تعالى في اية اخرى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا وقال تعالى في اية
اخرى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المحسنين تاكيدا لايجابه ان جعلها من شرط الاحسان

وعلى كل احد ان يكون من المحسنين وكذلك قوله حقا على المتقين قد دل قوله حقا عليه على الوجوب
وقوله على المتقين تاكيد لايجابها وكذلك قوله فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا قد دل على الوجوب من
حيث هو امر وقوله وللمطلقات متاع بالمعروف يقتضي الوجوب ايضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان
فهو ملكه له المطالبة به كقوله هذه الدار لزيد فان قال لما خص المتقين والمحسنين بالذكر في ايجاب
المتعة عليهم دل على انها غير واجبة وانها ندب لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون
وغيرهم قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تاكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا لايجابها على غيرهم
كما قال تعالى هدى للمتقين وهو هدى للناس كلهم قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس
فلم يكن قوله هدى للمتقين موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله حقا على المتقين وحقا على المحسنين
غير ناف ان يكون على غيرهم وايضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالاية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى
فمتعوهن وسرحوهن وذلك عام في الجميع وبالاتفاق لان كل من اوجبها من فقها الامصار على المحسنين
والمتقين اوجبها على غيرهم ويلزم هذا السايل ان لا يجعلها ندبا ايضا لان ما كان ندبا لا يختلف فيه
المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في المندوب اليه من المتعة وغيرهم
فيه سوا فكذلك جاز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الايجاب ويكون هم وغيرهم فيه سوا
فان قال لما لم يخص المتقين والمحسنين في ساير الديون من الصداق وساير عقود المداينات عند ايجابها
عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المتعة دل على انها ليست بواجبة قيل له اذا كان لفظ الايجاب موجودا في
الجميع فالواجب عليه الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيص بعض من اوجب عليه الحق بذكر التقوى والاحسان
انما هو على وجه التاكيد ووجوه التاكيد مختلفة فمنها ما يكون لفصده بذكر التقوى والاحسان ومنها
ما يكون بتخصيص لفظ الاداء نحو قوله واتوا النسا صدقاتهن نحلة وقوله فليود الذي ايتمن امانته وليتق الله
ربه ومنها ما يكون بالامر بالاشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التاكيد على نفي الايجاب
وايضا فانا وجدنا عقد النكاح لا يخلو من ايجاب البدل ان كان شيئا فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فمهر المثل
ثم كانت حاله اذا كانت فيه تسمية ان البضع لا يخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول
وفارق النكاح بهذا المعنى ساير العقود لان عود المبيع الى ملك البايع يوجب سقوط الثمن كله وسقوط حق
الزوج عن بضعها بالطلاق قبل الدخول لا يخرجه من استحقاق بدل ما وهي نصف المسمى فوجب ان يكون

دلك

ذلك حكمه اذا لم يكن فيه تسمية والمعنى مستحق بالعقد والمتعة هي بعض مهر المثل فيجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق
قبل الدخول فان قال قايل مهر المثل دراهم ودنانير والمتعة انما هي اثواب قيل له المتعة ايضا عندنا دراهم
ودنانير لو اعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذي ذكرناه من انها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه
يقول اذا رهنها بمهر المثل رهنا ثم طلقها قبل الدخول كان رهنا بالمتعة محبوسا بها ان هلك بها واما ابو
يوسف فانه لا يجعله رهنا بها فان هلك بغير شي فالمتعة باقية عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل
ولكنه اوجبها بمقتضى ظاهر القران وبالاستدلال بالاصول على ان البضع لا يخلو من بدل مع ورود
الطلاق قبل الدخول فانه لا فرق بين وجود التسمية في العقد وبين عدمها اذ غير جايز حصول ملك البضع
له بغير بدل فوجوب مهر المثل بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب ان يستوي حكمهما في
وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وان يكون المتعة قايمة مقام بعض مهر المثل
وان لم يكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال ابرهيم في المطلقة قبل الدخول وقد سمى
لها ان لها نصف الصداق وهو متعتها فكانت المتعة اسما لما يستحق بعد الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من
البضع فان قال قايل اذ اقامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل
الطلاق فكذلك المتعة قيل له لم نقل انه بدل منه وان قام مقامه كما لا نقول ان قيم المستهلكات ابدالا
لها بل كانها هي حين قامت مقامها الا ترى ان المشتري لا يجوز له اخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا
غيره ولو استهلكه مستهلك كان له اخذ القيمة منه لانها تقوم مقامه كانها هو لا على معنى العوض
فكذلك المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع فان قال لو
كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمراة كما يعتبر مهر المثل بحالها
دون حال الرجل فلما اوجب الله تعالى اعتبار المتعة بحال الرجل في قوله ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره دل على انها ليست بدلا من البضع واذا لم يكن بدلا من البضع لم يجز ان يكون بدلا من الطلاق
لان المبضع حصل لها بالطلاق فلا يجوز ان يستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن شي
واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة قيل له اما قولك في اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك
عندنا واصحابنا المتاخرون مختلفون فيه فكان شيخنا ابو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المراة ايضا
وليس فيه خلاف الاية لانا نستعمل حكم الاية مع ذلك في اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر

حاله دونها ومن قال هذا يلزمه سوال هذا السايل ايضا لانه يقول ان مهر المثل انما وجب اعتباره بها في
الحال التي يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القايم مقام الدخول في استحقاق كمال المهر
فكان بمنزلة حكم المتلفات في اعتبارها بانفسها واما المتعة فانها لا تجب عندنا الا في حال سقوط حقه
من بضعها بسبب من قبله قبل الدخول او ما يقوم مقامه فلم يجب اعتبار حال المراه اذ البضع غير حاصل
للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وايضا لو سلمنا
كذا انها ليست بدلا عن شي لم يمنع ذلك وجوبها لان نفقة الزوج ليست بدلا من شي بدلالة ان بدل
البضع هو المهر وقد ملكه بعقد النكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف في ملكه وتصرف
الانسان في ملكه لا يوجب عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها وكذلك يلزمه نفقة ابيه وابنه الصغير بنص
الكتاب والاتفاق وليست بدلا عن شي ولم يمنع ذلك وجوبها والزكوات والكفارات ليست بدلا
عن شي وهي واجبات فالمستدل بكونها غير بدل عن شي على نفي ايجابها مغفل وايضا فاعتبارها بالرجل
او بالمراه انما هو كلام في تقديرها والكلام في التقدير ليس يتعلق بالايجاب ولا بنفيه وايضا لو لم يكن
واجبة لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال على الموسع قدره وعلى المقتر قدره دل على الوجوب اذ ليس بواجب
غير معتبرة بحال الرجل اذ له ان يفعل ما سامه في حال الاعسار والايسار فلما قدرها بحال الرجل
ولم يطلقها الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصلح ان يكون ابتدا دليل في المسلة وقال هذا
القايل ايضا لما قال على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اقتضى ذلك ان لا يلزم المقتر الذي لا يملك شيا
واذا لم يلزمه لم يلزم الموسر ومن الزمها المقتر فقد خرج من ظاهر الكتاب لان من لا مال له لم ينص
الاية ايجابها عليه اذ لا مال له فيعتبر قدره فغير جايز ان يجعلها دينا عليه وان لا يكون مخاطبا بها قال
ابو بكر هذا الذي ذكره هذا القايل اغفال منه لمعنى الاية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله
وعلى المقتر على قدر ماله وانما قال على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في
ذمته حتى يجد فيسلمه كما قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فاوجبها عليه بالمعروف
ولو كان معسرا لا يقدر على شي لم يخرج عن حكم الاية لان له ذمة تثبت فيها النفقة بالمعروف حتى اذا وجدها
اعطاها كذلك المقتر في حكم المتعة وكساير الحقوق التي تثبت في الذمة ويكون الذمة كالاعيان الا ترى
ان شرى المعسر بالنسية في ذمته جايز وقامت الذمة مقام العين في باب ثبوت البدل فيها فكذلك في ذمة

الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح اثبات المتعة فيها كما تثبت فيها النفقات وساير الديون قال ابو بكر وفي
هذه الاية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق
لا يقع الا في نكاح صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان شرطه ان لا صداق لها لا يفسد النكاح لانها لم تفرق
بين من سكت عن التسمية وبين من شرط ان لا صداق فهي على الامرين جميعا وزعم مالك انه اذا شرط
ان لا مهر لها فالنكاح فاسد وان دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد قضت الاية بجواز النكاح وشرطه
ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه ان لا مهر
وانما قال اصحابنا انها غير واجبة للمدخول بها لانا قد بينا ان المتعة بدل من البضع وغير جايز ان يستحق
بدلين فلما كانت مستحقة بعد الدخول للمسمى او مهر المثل لم يجز ان يستحق بعد المتعة ولا خلاف ايضا
بين فقها الامصار ان المطلقة قبل الدخول لا يستحقها على وجه الوجوب اذا وجب لها نصف المهر
فدل ذلك على وجهين على ما ذكرنا احدهما انها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فان لا تستحقه مع وجوب
جميعه اولى والثاني ان المعنى فيه انها قد استحقت شيا من المهر وذلك موجود في المدخول بها فان
قال قايل لما وجبت المتعة حين لم يجب شي من المهر وجب ان يكون وجوبها عند استحقاق المهر
اولى قيل له يجب ان تستحقها اذا وجب نصف المهر لوجوبها عند عدم شي منه وايضا فانما
استحقتها عند فقد شي من المهر لعلمنا ان البضع لا يخلو من بدل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت
المتعة ولما استحقت بدلا اخر لم يجز ان يستحقها فان قال قايل قال الله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف
حقا على المتقين وذلك عام في سايرهن الا ما خصه الدليل قيل له هو كذلك الا ان المتاع اسم لجميع ما
ينتفع به قال الله تعالى وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم وقال متاع قليل ثم ماواهم جهنم وقال انما هذه
الحياة الدنيا متاع وقال الاودي انما نعمة قوم متعة وحياة المرء ثوب مستعار
فالمتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن فقد اوجبنا للمطلقات شيا مما ينتفع به من مهر او
نفقة فقد قضينا عهدة الاية فمتعة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى والتي لم يسم لها على قدر حال
الرجل والمراه وللمدخول بها ما سمي وتمام مهر المثل اذا لم يكن سمى وذلك كله متعة وليس بواجب
اذا اوجبنا لها ضربا من المتعة ان يوجب لها ساير ضروبها لان قوله تعالى وللمطلقات متاع انما يقتضي
ادنى ما يقع عليه الاسم فان قال قايل قوله وللمطلقات متاع يقتضي اجابة بالطلاق ولا يقع على ما

استحقه قبله من المهر قيل له ليس ذلك كذلك لانه جائز ان يقول وللمطلقات المهور التي كانت واجبة لهن قبل
الطلاق وليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفي وجوبه قبله اذ لو كان كذلك لما جاز ذكر وجوبه في الحالين
مع ذكر الطلاق ويكون فايدة وجوبه بعد الطلاق اعلامنا ان مع الطلاق يجب المتاع اذ كان جائزا ان يظن
ظان ان الطلاق يسقط ما وجب فابان عن ايجابه بعده كهو قبله وايضا ان كان المراد متاعا وجب بالطلاق
فهو على ثلثة انحاء اما نفقة العدة للمدخول بها او المتعة او نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك متعلق
بالطلاق كان النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج فسمى السكنى والنفقة الواجبتين لها متاعا ومما يدل على ان المتعة غير واجبة مع المهر
اتفاق الجميع على انها ليس لها المطالبة بها قبل الطلاق ولو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لوجب قبل
الطلاق اذ كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفي ذلك دليل على
امتناع وجوب المتعة والمهر فان قال قائل توجبونها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا توجبونها
قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا في المدخول بها قيل له لان المتعة
بعض مهر المثل اذ قامت مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صحت بعضه
بعده وان قلت تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل ايجابها من ان يكون بدلا من البضع او من الطلاق فان كانت
بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان يستحقها قبل الطلاق وان لم يكن بدلا من البضع استحال وجوبها
عن الطلاق وفي حال حصول البضع لها ه

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف واثبات المقدار على اعتبار
حاله في الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك في الازمان ايضا لان الله تعالى
شرط في مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثاني ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب
اعتبار المعنيين في ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد
تختلف وتتغير وجب بذلك مراعاة العادات في الازمان وذلك اصل في جواز الاجتهاد في احكام الحوادث
اذ كان ذلك حكما مودى الى اجتهادنا وقد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله كان يقول يجب مع ذلك اعتبار
حال المراة ايضا وذكر ذلك ايضا علي بن موسى القمي رحمه الله في كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم في تقدير المتعة
بشيئين حال الرجل في اعساره ويساره وان يكون مع ذلك بالمعروف قال فلو اعتبرنا حال الرجل وحده

عاريا

عاريا من اعتبار حال المراة لوجب ان يكون لو تزوج امراتين احداهما شريفة والاخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول
ولم يسم لهما ان يكونا متساويتين في المتعة فيجب لهذه الدنية كما يجب لهذه الشريفة وهذا منكر في عادات الناس
واخلاقهم غير معروف قال ويفسد من وجه اخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهو انه لو كان رجلا
موسرا عظيم الشان فتزوج امراة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيئا
دينار واحد ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اضعاف مهر مثلها فتستحق
قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه بعد الدخول وهذا خلف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة
قبل الدخول نصف ما اوجبه لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يودي الى مخالفة
معنى الكتاب ودلالته والى خلاف المعروف في العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه ويفسد ايضا
من وجه اخر وهو انه لو تزوج رجلان موسران اختين فدخل احدهما بامراته كان لها مهر مثلها الف درهم اذ لم
يسم لها وطلق الاخر امراته قبل الدخول من غير تسمية ان يكون لها المتعة على قدر حال الرجل وجائز ان يكون ذلك
اضعاف مهر اختها فيكون ما تاخذه المدخول بها اقل مما تاخذه المطلقة وقيمة البضع واحد وهما متساويتان
في المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا ونقصانا في البدل وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها
تدل على اعتبار حال المراة معها وقد قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت متعتها اكثر
من نصف مهر مثلها انها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الاقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة
لان الله لم يجعل المسمى لها اكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز ان يعطيها عند عدم
التسمية اكثر من نصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك اكد من مهر المثل ولم تستحق بعد الطلاق اكثر
من النصف ففي مهر المثل اولى ولم تقدر اصحابنا لها مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا ينقص عنه وقالوا
هي على قدر المعتاد المتعارف في كل وقت وقد ذكر عنهم ثلثة اثواب درع وخمار وازار وهو الذي
الذي يستتر به الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف في مقدارها اقاويل مختلفة على حسب ما غلب
في راي كل واحد منهم فروى اسمعيل بن امية عن عكرمة عن ابن عباس قال اعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك
النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى اياس بن معوية عن ابي مجلز قال قلت لابن عمر اخبرني عن المتعة
واخبرني على قدري فاني موسر قال اكس كذا اكس كذا فحسبت ذلك فوجدت قيمته ثلثين درهما
وروى عمرو عن الحسن قال ليس في المتعة شي موقت على قدر الميسرة قال سفين الثوري وكان حماد

تقول متعها بنصف مهر مثلها وقال عطاء أوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبي كسوتها في بيتها
درع وخمار وملحفة وجلباب وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ومنهم من
يمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة أثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك
يمتع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال أفضل المتعة خمار وأوضعها ثوب
وروى الحجاج عن أبي إسحق أنه سأل عبد الله بن معقل عنها فقال لها خمسة المتعة على قدر ماله وهذه
المقادير كلها صدرت عن اجتهاد رأيهم ولم ينكر بعضهم على بعض ما صار إليه من مخالفته فيه فدل
على أنها ثبتت عندهم موضوعة على ما يؤدي إليه اجتهاده وهي بمنزلة تقويم المتلفات وأروش الجراحات
التي ليس لها مقادير معلومة في النصوص قوله عز وجل وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم قيل إن أصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفرضة العلامة
في مقسم الماء على حسب أو حصص وحجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد يسمى الشط الذي
ترقى فيه السفن فرضة لحصول الأثر فيه بالنزول إلى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع
على المقدار أو على ما كان في أعلى مراتب الإيجاب من الواجبات قوله تعالى إن الذي فرض عليك القرآن
معناه أنزله وأوجب عليك أحكامه وتبليغه وقوله عند ذكر المواريث فريضة من الله فانتظم الأمرين
من معنى الإيجاب ومقادير الأنصباء التي بينها لذوي الميراث قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل
أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الإبل
وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار أعدادها وأسنانها فسمي التقدير فرضا تشبيها له بالحز الواقع في
القداح الذي يتميز به عن غيره وكذلك سبيل ما كان مقدرا من الأشياء فقد حصل التمييز بينه وبين غيره
والدليل على أن المراد بقوله وقد فرضتم لهن فريضة تسمية المقدار في العقد أنه قدم ذكر المطلقة التي
لم يسم لها بقوله لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ثم عقبه بذكر من
فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الأول على نفي التسمية كان الثاني على إثباتها فأوجب الله لها
نصف المفروض بنص التنزيل وقد اختلف فيمن سمي لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال أبو حنيفة
لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان أبو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع إلى قولهما وقال مالك والشافعي
لها نصف الفرض والدليل على أن لها مهر مثلها أن موجب هذا العقد مهر المثل فقد اقتضى وجوب مهر

المثل

المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضيا على تسميته لم ينتف موجب العقد من المتعة
والدليل على ذلك أن هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وإن كان واجبا به فلما
كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه إذ لم يكن مسمى في العقد وجب أن يكون
كذلك حكم المفروض بعده إذ لم يكن مسمى فيه فإن قال قائل مهر المثل لم يوجبه العقد وإنما أوجب
بالدخول قيل له هذا غلط لأنه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك أنه لو شرط في
العقد أن لا مهر لها لوجب لها المهر ولما كان المهر بدلا من استباحة البضع لم يجز نفيه بالشرط وجب أن
يكون من حيث استباح البضع أن يلزمه المهر ويدل على ذلك أن الدخول بعد صحة العقد إنما هو
تصرف فيما قد ملكه وتصرف الإنسان في ملكه لا يلزمه بدلا ألا ترى أن المشتري في السلعة لا يوجب
عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاقها مهر المثل بالعقد ويدل على ذلك أيضا اتفاق الجميع
على أن لها أن تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالعقد كيف كان يجوز لها منع نفسها بما لم يجب
بعد ويدل على ذلك أيضا أن لها المطالبة به ولو خاصمته إلى القاضي لقضى لها به والقاضي لا يبتدي
إيجاب مهر لم تستحقه كما لا يبتدي إيجاب سائر الديون إذا لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على أن التي
لم يفرض لها مهر قد استحقت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها للمسمى لو كان في العقد
تسمية فإن قيل لو كان مهر المثل واجبا بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع
المسمى قيل له لم يسقط كله لأن المتعة بعضه على ما قدمنا وهي بإزاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول
وزعم إسمعيل بن إسحق أن مهر المثل لا يجب بالعقد وإن استباح الزوج البضع قال لأن الزوج بإزاء الزوجة
كالثمن بإزاء المبيع فإن كان كما قال فواجب أن لا يلزمه المهر بالدخول لأن الوطء مستحق لها على
الزوج كما استحق هو عليها التسليم إذ ما استباحه كل واحد منهما بإزاء ما استباحه الآخر فمن أين صار
الزوج مخصوصا بإيجاب المهر إذا دخل بها وينبغي أن لا يكون لها أن تحبس نفسها بالمهر إذا لم تستحق
ذلك بالعقد ويجب أيضا أن لا يصح تسمية المهر لأنه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا
يلزمه المهر كما لا يلزمها شيء ويجب على هذا أن لا يتقوم البضع عليها بالدخول وبالوطء بالشبهة وأن
يصح أخذ البدل منها لسقوط حقه عن بضعها وهذا كله مع ما علمت الأمة من أن الزوج يجب عليه المهر
بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سهل

ابن سعد الساعدي حين قال للرجل الذي خطب اليه المراه التي وهبت نفسها قد ملكتك بما معك من القران
يدل على ان الزوج في معنى المالك لبضعها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد العقد يسقط الطلاق قبل
الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جايز اجتماعه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب ان
يسقطه الطلاق قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهه اخرى ان الفرض انما الحق بالعقد ولم يكن موجودا
فيه فمن حيث بطل العقد بطل ما الحق به فان قال قايل فالمسمى في العقد ثبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه قيل
له قد كان ابو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد بطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعه وكذلك
قال ابرهيم النخعي هنا سمعتها ومن الناس من يحتج بهذه الايه في ان المهر قد يكون اقل من عشره دراهم
لان الله تعالى قال فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم فاذا سمى درهمين
في العقد وجب بنص الايه ان لا يستحق بعد الطلاق اكثر من درهم وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا
وذلك لان تسميه الدرهمين عندنا تسميه للعشره لان العشره لا تتبعض في العقد وتسميته لبعضها تسميه لجميعها
كما ان الطلاق لما لم يتبعض كان ايقاعه لنصف تطليقه ايقاعا لجميعها فالذي قد فرض اقل من عشره قد فرض
العشره عندنا فيجب نصفها بعد الطلاق وايضا فان الذي اقتضته الايه وجوب نصف المفروض ونحن نوجب
نصف المفروض بها ونوجب الزياده الى تمام خمسه دراهم بدلاله اخرى ۝

ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الخلوه قال ابو بكر

تنازع اهل العلم معنى قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم واختلفوا
في المسيس المراد بالايه فروي عن علي وعمر وزيد بن ثابت اذا اغلق بابا وارخى سترا ثم طلقها فلها جميع المهر
وروى شعبه الثوري عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول علي بن الحسين وابرهيم
في اخرين من التابعين وروي فراس عن الشعبي عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قعد بين رجليها وقد
دل على ان المراد هو الخلوه الصحيحه التي لا يكون ممنوعا فيها من الاستمتاع لان الافضا ماخوذ من الفضا من
الارض وهو الموضع الذي لا بنا فيه ولا حاجز يمنع من ادراك ما فيه فافاد بذلك استحقاق المهر بالخلوه
على ما وصف وهي التي لا حايل لها ولا مانع من التسليم والاستمتاع اذ كان لفظ الافضا يقتضيه ويدل
عليه ايضا قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف وقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن
اجورهن فريضه يعني مهورهن وظاهره يقتضي وجوب الايتا في جميع الاحوال الا ما قام دليله ومن جهه

السنه

السنه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن لهيعه قال حدثنا ابو
الاسود عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كشف خمار امراه او نظر اليها
وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس عن الشعبي عن عبد الله
ابن مسعود لا يثبته كثير من الناس من طريق فراس وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى
قال حدثنا هوذه بن خليفه قال حدثنا عوف عن زراره بن ابي اوفى قال قضى الخلفا الراشدون المهديون انه من اغلق
بابا وارخى سترا فقد وجب المهر ووجبت العده فاخبر انه قضا الخلفا الراشدين وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنه الخلفا الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ومن طريق
النظر ان المعقود عليه من جهتها لا يخلوا اما ان يكون الوطي او التسليم فلما اتفق الجميع على جواز نكاح المجبوب
مع عدم الوطي دل ذلك على ان صحه العقد غير متعلقه بالوطي اذ لو كان كذلك لوجب ان لا يصح العقد
عند عدم الوطي الا ترى انه لما تعلقت صحته بصحه التسليم كان من لا يصح منها تسليم من ذوات المحارم
لم يصح عليها العقد واذا كانت صحه العقد متعلقه بصحه التسليم من جهتها فواجب ان يستحق كمال المهر
بعد صحه التسليم لحصول ما تعلقت به صحه العقد له وايضا فان المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع
الوطي انما هو من قبل الزوج فعجزه وامتناعه لا يمنع صحه استحقاق المهر ولذلك قال عمر رضي الله عنه
في المخلو بها لها المهر كاملا ما ذنبهن ان جا العجز من قبلكم وايضا لو استاجر دارا وخلي بينها وبينه استحق
الاجر لوجود التسليم كذلك الخلوه في النكاح وانما قالوا انها اذا كانت محرمه او حايضا او مريضه ان
ذلك لا يستحق به كمال المهر من قبل ان هناك تسليم اخر صحيح يستحق به المهر اذ ليس ذلك تسليما صحيحا
فلما لم يوجد التسليم بعقد النكاح لم يستحق كمال المهر واحتج من ابى ذلك بظاهر قوله تعالى وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم وقال في ايه اخرى اذا نكحتم المومنات
ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عده تعتدونها فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب العده
بوجود المسيس وهو الوطي اذ كان معلوما انه لم يرد به وجود المسيس باليد والجواب عن ذلك ان قوله
من قبل ان تمسوهن قد اختلف الصحابه فيه على ما وصفنا فتاوله علي وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على
الخلوه فليس يخلوا هولا من ان يكونوا تاولوه عليها من طريق اللغه او من جهه انه اسم له في الشرع اذ غير
جايز تاويل اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغه فان كان ذلك عندهم اسما له من طريق

اللغه فهم حجه فيها لانهم اعلم باللغه من جا بعدهم وان كان من طريق الشرع فاسما الشرع لا توجد الا توقيفا
واذا صار ذلك اسما لها صار تقدير الايه وان طلقتموهن من قبل الخلوه فنصف ما فرضتم وايضا لما استوا
على انه لم يرد به حقيقه المس باليد وتاوله بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلوه ومتى كان اسما للجماع كان كنايه
عنه وجاز ان يكون حكمه كذلك اذا اريد به الخلوه سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على انه لم
يرد به حقيقه معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما ذكرناه من الدلاله يقضي
بان مراد الايه هو الخلوه دون الجماع فاقل احوال الدلايل لا يخص به ما ذكرنا من ظواهر الاي والسنه
وايضا لو اعتبرنا حقيقه اللفظ اقتضى ذلك ان يكون لو خلا بها ومسها بيده ان يستحق كمال المهر لوجود حقيقه
المس واذا لم يخل بها ومسها بيده خصصناه بالاجماع وايضا فان كان المراد الجماع فليس يمتنع ان يقوم
مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحه التسليم كما قال الله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا وما
قام مقامه من الفرقه فحكمه حكمه في اباحته للزوج الاول وقد حكي عن الشافعي في المجبوب اذا جامع
امراته ان عليه كمال المهر ان طلق من غير وطي فعلمنا ان الحكم غير متعلق بوجود الوطي وانما هو متعلق بصحه
التسليم فان قيل لو كان التسليم قايما مقام الوطي لوجب ان يحلها للزوج الاول كما يحلها الوطي قيل له
هذا غلط لان التسليم انما هو عله لاستحقاق كمال المهر فليس بعله لاحلالها للزوج الاول فغير جايز
اذا صار عله لحكم ان يلزم جعله عله لحكم اخر وجايز مع ذلك ان لا يكون ما يستحق به كمال المهر عله لاحلالها للزوج
الاول الا ترى ان الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحقت كمال المهر وكان الموت بمنزله الدخول في
ذلك ولا يحلها مع ذلك للزوج الاول قوله عز وجل الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده عقده النكاح
قوله الا ان يعفون المراد به الزوجات لانه لو اراد الازواج لقال الا ان يعفوا ولا خلاف في
ذلك وقد روي عن ابن عباس وجماعه من السلف ويكون عفوها ان تترك بقيه الصداق وهو النصف
الذي جعله الله لها بعد الطلاق بقوله فنصف ما فرضتم فان قال قايل قد يكون الصداق عرضا بعينه او
عقارا فلا يصح فيه العفو قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع ان تقول قد عفوت وانما العفو هو
التسهيل او الترك والمعنى فيه ان تتركه له على هذا الوجه الجايز في عقود التمليكات فكان تقدير
الايه ان تملكه اياه وتتركه له بتمليكها له بغير عوض تاخذ منه فان قال في هذا دلاله على جواز هبه المشاع
فيما تقسم لاباحه الله لها تمليك نصف الفرض اياه بعد الطلاق ولم يفرق بين ما كان فيها عينا او دينا

ولا

ولا بين ما يحتمل القسمه او لا يحتملها فوجب بعموم الايه جواز هبه المشاع فيقال له ليس الامر كما ظننت لانه
ليس المعنى في العفو ان يقول قد عفوت اذ لا خلاف ان رجلا لو قال لرجل قد عفوت لك عن داري هذه او
قد ابرأتك من داري هذه ان ذلك لا يوجب تمليكا ولا يصح به عقد هبه واذا كان كذلك وما نص عليه في الايه
من العفو غير موجب لجواز عقود التمليكات به علم ان المراد به تمليكها على الوجه الذي يجوز عليه عقود الهبات
والتمليكات اذ كان اللفظ الذي به يصح التمليك غير مذكور فصار حكمه موقوفا على الدلاله فما جاز في
الاصول جاز في ذلك وما لم يجز في الاصول من عقود الهبات لم يجز في هذا ومع هذا فان كان السايل
عن ذلك من اصحاب الشافعي فانه يلزمه ان يجيز الهبه غير مقبوضه لان الله لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض
فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان يجوز من غير تسليمه الى الزوج فاذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شروط
الهبات كذلك في المشاع وان كان من اصحاب ملك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان الكلام
على ما قدمناه واما قوله او يعفوا الذي بيده عقده النكاح فان السلف قد اختلفوا فيه فقال علي بن ابي
طالب وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب وقتاده ونافع هو
الزوج وكذلك قال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد والثوري وابن شبرمه والاوزاعي والشافعي
قالوا عفوه ان يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله الا ان يعفون البكر والثيب وقد روي
عن ابن عباس في ذلك روايتان احداهما ما رواه حماد بن سلمه عن علي بن زيد عن عمار بن ابي عمار عن ابن عباس
قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمه عن ابن عباس قال رضي الله بالعفو وامر به
وان عفت فكما عفت وان ضنت وعفا وليها جاز وان ابت وقال علقمه والحسن وابراهيم وعطا وعكرمه وابو
الزناد هو الولي وقال ملك بن انس اذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو ابيها عن نصف الصداق وقوله
الا ان يعفون اللاتي قد دخل بهن قال ولا يجوز لاحد ان يعفو عن شي من الصداق الا الاب وحده
لا وصي ولا غيره وقال الليث لابي البكر ان يضع من صداقها عند عقده النكاح ونحو ذلك عليها وبعد
عقد النكاح ليس له ان يضع شيا من صداقها ولا يجوز عفوه ايضا عن شي من صداقها بعد الطلاق قبل
الدخول ويجوز له مباراه زوجها وهي كاره اذا كان نظرا من ابيها لها فكما لم يجز للاب ان يضع شيا من
صداقها بعد النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن ملك ان مبارانه
عليها جايزه قال ابو بكر قوله او يعفوا الذي بيده عقده النكاح متشابه لاحتماله الوجهين جميعا

الذين تاولوا السلف فوجب رده الى المحكم وهو قوله واتوا النسا صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شي منه
نفسا فكلوه هنيا مريا وقال في ايه اخري وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا
تاخذوا منه شيا وقال ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فهذه الايات
محكمه لا احتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد الايه المتشابهه وهي قوله او يعفوا الذي بيده عقدة
النكاح اليها لامر الله لنا برد المتشابه الى المحكم ولانه ذم متبع المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنه وايضا لما كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حمله على موافقه
الاصول ولا خلاف انه غير جايز للاب هبه شي من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لانه مالها وقول من
حمله على الولي غير خارج عن الاصول لان فيها ان احدا لا يستحق الولايه على غيره في هبه مالها فلما كان قول القايلين
بذلك مخالفا للاصول خارجا عنها وجب حمل معنى الايه على موافقتها اذ ليس ذلك اصلا بنفسه لاحتماله للمعاني
وما ليس باصل في نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضا فلو كان المعنيان جميعا
في حد الاحتمال ووجود نظايرهما في الاصول لكان في مقتضى اللفظ ما يوجب ان يكون الزوج اولى بظاهر اللفظ
من الولي وذلك لان قوله او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح لا يجوز ان يتناول الولي بحال لا حقيقه ولا
مجازا لان قوله الذي بيده عقدة النكاح يقتضي ان تكون العقده موجوده وهي في يد من هي في يده فاما عقده
غير موجوده فغير جايز اطلاق اللفظ عليها بانها في يد احد فلما لم يكن هناك عقده موجوده في يد الولي قبل
العقد ولا بعده وقد كانت العقده بيد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حمله على
الزوج اولى منه على الولي فان قال قايل انما جعل الله ذلك له بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد
الزوج بعد الطلاق قيل له يحتمله اللفظ بان يريد الذي كان بيده عقد النكاح والولي لم يكن بيده عقده
النكاح ولا هي في يده في الحال فكان الزوج اولى بمعنى الايه من الولي ويدل على ذلك قوله في نسق التلاوه
ولا تنسوا الفضل بينكم فندبه الى الفضل وقال وان تعفوا اقرب للتقوي وليس في هبه مال الغير افضال
منه على غيره والمراد لم يكن منها افضال وفي تجويز عفو الولي اسقاط معنى الفضل المذكور في الايه وجعل
تعالى فعل العفو اقرب للتقوي ولا تقوى له في هبه مال لغيره وذلك العفو لم نقصد الى العفو فلا يستحق
به سمة التقوي وايضا فلا خلاف ان الزوج مندوب الى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جايز منه فوجب ان
يكون مرادا بها لان السلف تاولوه على احد معنيين اما الزوج واما الولي واذ قد دللنا على ان الزوج

مراد

مراد ووجب ان يمنع اراده الولي فان قال قايل على ما قدمنا مما تضمنته الايه من الندب الى الفضل وما يقرب
من التقوى وان ذلك خطاب مخصوص به المالك دون من يهب مال الغير ليس يمتنع في الاصول ان يلحق هذه
التسميه للولي وان فعل ذلك في مال من يلي عليه والدليل على ذلك انه يستحق الثواب باخراج صدقة الفطر
عن الصغير من مال الصغير وكذلك الاضحيه والختان مثل الداعملت موضع الحاج مما قدمناه وذلك
انا قلنا هو غير مستحق للثواب والفضل بالتبرع بمال الغير فاما ضامن وجب عليه حق في ماله فاخرجه
عنه وليه ويجز يجز للوصي ولغير الوصي ان يخرج عنه هذه الحقوق ولا يجيز عفوهم عنه فكيف يجوز
الاضحيه وصدقة الفطر والحقوق الواجبه بمنزله الشرع واخراج ما لا يلزم من ملكها وزعم بعض من
احتج لمالك انه لو اراد الزوج لقال الا ان يعفوا او يعفوا الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين فيكون
الكلام راجعا اليهما جميعا فلما عدل عن ذلك الى ذكر من لا يعرف الا بالصفه علم انه لم يرد الزوج
قال ابو بكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لان الله تعالى يذكر ايجاب الاحكام تاره بالنصوص
وتاره بالدلاله على المعنى المراد من غير نص عليه وتاره بلفظ يحتمل للمعاني وهو في بعضها اظهر وبه اولى
وتاره بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفه يحتاج في الوصول الى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد
وجد ذلك كله في القران فقوله لو اراد الزوج لقال او يعفوا حتى يرجع الكلام الى الزوج دون
غيره ولما عدل عنه الى لفظ يحتمل خلف من القول لا معنى له ويقال له فلو اراد الولي لقال الولي ولم
يورد لفظا يشرك فيه الولي وغيره وقال هذا القايل ان العافي هو التارك لحقه وهي اذا تركت
النصف الواجب لها فهي عافيه وكذلك الولي فان الزوج اذا اعطاها شيا غير واجب لها لا يقال
له عاف وانما هو واهب وهذا ايضا كلام ضعيف لان الذين تاولوه على الزوج قد قالوا ان عفوه هو
اتمام الصداق لها وهم الصحابه والتابعون وهم اعلم بمعاني اللغه وما تحتمله من هذا القايل وايضا فان
العفو في هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وانما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج او تمليك المراه
النصف الباقي بعد الطلاق اياه الا ترى ان المهر لو كان عبدا بعينه لكان حكم الايه مستعملا فيه والندب
المذكور فيها قايم فيه ويكون عفو المراه ان تملكه النصف الباقي لها بعد الطلاق لا بان تقول قد عفوت
لكن على الوجه الذي يجوز فيه عفو التمليكات فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو ان يقول قد عفوت
لكن تمليك مبتدا على حسب ما يجوز التمليكات ولذلك لو كانت المراه قد قبضت المهر واستهلكته

كان عفو الزوج في هذه الحال ابراوها من الواجب عليها ولو كان المهر دينا في ذمة الزوج كان عفوها
ابراوه من الباقي فكل عفو اضيف الى المراة فمثله يضاف الى الزوج ويقال له فما تقول في عفو الولي
على اي صفة هو وانما نجعل عفو الزوج على مثلها والا فلا اشعار بمثل ذلك لاحدى بعفا لان ذلك الكلام
في لفظ العفو او العدول عنه وموضع ذلك مستقصى على قائله الا اي ذكرته ابانة عن اختلال قول
المخالفين وحاجهم الى طريق الكلام بالدلالة فيه وقوله الا ان يعفون يدل على بطلان قول من يقول ان
البكر اذا عفت عن نصف الصداق او بعد الطلاق انه لا يجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق
بين البكر والثيب في قوله الا ان يعفون ولما كان قوله وانه خطابه حين قال وان طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم عاما في الابكار والثيبات وجب ان يكون ما
عطف عليه من قوله الا ان يعفون عاما في الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا
دلالة عليه وقوله تعالى فنصف ما فرضتم يوجب ان يكون اذا تزوجها على الف درهم ودفعها اليها ثم
طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا ان يكون لها نصف الالف ويضمن الزوج النصف وقال
مالك ياخذ الزوج نصف المتاع ويضمن الزوج الذي اشترته والله تعالى انما جعل نصف المفروض
وكذلك المراة فكيف يجوز له ان يدخل بينهما ما لم يكن مفروضا ولا هو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول
لان رجلا لو اشترى عبدا بالف درهم وقبض البايع الالف واشترى بها متاعا ثم وجد المشتري
بالعبد عيبا فرده لم يكن على المتاع الذي اشتراه للبايع سبيل وكان المتاع كله للبايع وعليه ان
يرد على المشتري الف مثله فالنكاح مثله لا فرق بينهما اذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع
عقد البيع عليه وانما وقع على الالف ٥

باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام في الصلاة

قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فيه امر بفعل الصلاة وتاكيد وجوبها بذكر
المحافظة وهي الصلوات الخمس المكتوبات المعهودات في اليوم والليلة واستيفاء فروضها وحفظ
حدودها وفعلها في مواقيتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضي ذلك كله واكد
الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكره لساير الصلوات وذلك يدل على معنيين اما ان يكون
افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فلذلك افردها بالذكر عن الجملة واما ان يكون المحافظة

عليها

عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روي في ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها
على الوجه الثاني فمنها ما روي عن زيد بن ثابت انه قال هي الظهر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يصلي بالهجير ولا يكون وراه الا الصف او الصفان الناس في قائلتهم وتجارتهم فانزل الله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى وفي بعض الفاظ الحديث فكانت اثقل الصلوات على اصحابه وانزل الله
تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سماها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروي عن ابن عمر وابن
عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروي لابن عباس رواية اخرى انها الفجر وقد روي عن عايشة وحفصة
وام كلثوم ان في مصحفهن حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وروي عن البرا بن عازب
قال نزلت حافظوا على الصلوات وصلاة العصر وقراناها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخها الله
تعالى فانزل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فاخبر البرا ان في مصحف هولاء من ذكر صلاة العصر
منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن علي قال قاتلنا الاحزاب فشغلونا عن العصر حتى كادت الشمس ان
تغيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم املا قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى نارا قال علي
كنا نرى انها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعيد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انها صلاة العصر وكذلك رواه سمرة بن جندب عن النبي صلى الله
عليه وسلم وروي عن علي من قوله انها صلاة العصر وكذلك عن ابي بن كعب وعن قبيصة بن ذويب المغرب
وقيل انما سميت العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل
ان اول الصلاة وجوبا كانت الفجر واخرها العشا الاخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب
ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلوة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال
ابن عباس فانها تصلى في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن الناس من
يستدل بقوله الصلاة الوسطى على نفي وجوب الوتر لانها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى
لانها تكون حينئذ ستا فقال له ان كانت الوسطى العصر فوجه ما قيل انها وسطى في الايجاب وان
كانت الظهر فلانها بين صلاتي النهار الفجر والعصر فلا دلالة له على نفي وجوب الوتر التي هي من صلاة الليل
وايضا فانها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وان كانت واجبة لانه ليس كل
واجب فرضا اذ كان الفرض هو اعلى في مراتب الوجوب وايضا فان فرض الوتر زيادة وردت بعد

بعد فرض المكتوبات لقوله عليه السلام ان الله زادكم الى صلاتكم صلاة وهي الوتر وانما سميت وسطى قبل
وجوب الوتر واما قوله عز وجل وقوموا لله قانتين فانه قد قيل في معنى القنوت في اصل اللغة انه الدوام
على الشيء وروي عن السلف فيه اقاويل روي عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبي وقوموا لله قانتين
مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ امن هو قانت اناء الليل وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعني القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت
الطاعة ولما كان اصل القنوت الدوام على الشيء جاز ان يسمى مديم الطاعة قانتا وكذلك من اطال القيام والقراءة
والدعاء في الصلاة او اطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلوا القنوت وروي ان النبي عليه السلام قنت
شهرا يدعو فيه على حي من احياء العرب والمراد به اطال قيام الدعاء وقد روى الحارث بن شبيل
عن ابي عمرو الشيباني قال كنا نتكلم في الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وقوموا لله
قانتين فامرنا بالسكوت فاقتضى ذلك النهي عن الكلام في الصلاة وقال عبد الله بن مسعود كنا نسلم على النبي
صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا قبل ان ناتي ارض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد علي
فذكرت ذلك له فقال ان الله يحدث من امره ما يشاء وانه قضى ان لا تتكلموا في الصلاة وروى عطاء بن
يسار عن ابي سعيد الخدري ان رجلا سلم على النبي عليه السلام فرد النبي بالاشارة فلما سلم قال كنا نرد
السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك وروى ابراهيم الهجري عن ابن عياض عن ابي هريرة قال كانوا يتكلمون
في الصلاة فنزلت واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وفي حديث معوية بن الحكم السلمي ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير
وقراءة القران وفي هذه الاخبار حظر الكلام في الصلاة ولم يختلف الرواة ان الكلام قد كان مباحا
في الصلاة الى ان حظر اتفق الفقهاء على حظره الا ان مالكا قال يجوز فيها لاصلاح الصلاة وقال الشافعي
كلام الناسي لا يفسدها ولم يفرق اصحابنا بين شيء منه وافسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو
وقع او لاصلاح الصلاة والدليل عليه ان الاية التي تلوناها من قوله وقوموا لله قانتين ورواية من روى
انها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتماله له لو لم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق
بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه اذا قصد به اصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين
السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع فان قال قائل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد

دون

دون الناسي لاستحالة نهي الناسي قيل له حكم النهي قد يجوز ان يتعلق على الناسي كهو على العامد وانما
يختلفان في المأثم واستحقاق الوعيد فاما في الاحكام التي هي فساد الصلاة وايجاب قضائها فلا
يختلفان الا ترى ان الناسي للاكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من احكام هذه
الافعال من ايجاب القضاء وافساد الصلاة وان كانا مختلفين في حكم المأثم واستحقاق الوعيد ولما
كان كذلك كان حكم النهي فيما تضمنه من ايجاب القضاء متعلقا بالناسي كهو بالعامد لا فرق بينهما فيه
وان اختلفا في حكم المأثم والوعيد وقد دلت هذه الاخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به
الاصلاح للصلاة وبين ما لم يقصد به اصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل
على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك اخبارا من النبي عليه السلام بان الصلاة لا
يصلح فيها كلام الناس ولو بقي مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه فثبت بذلك ان ما
وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة لتكون مخبره موجودا في سائر ما اخبر به ومن وجه اخر ان ضد
الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابلته فاذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة اذا وقع الكلام فيها
ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر واحتج الفريقان
جميعا من مخالفينا الذين حكينا قولهما بحديث ابي هريرة في قصة ذي اليدين وروي من طرق وقال صلى
بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشي الظهر او العصر فصلى ركعتين ثم قام الى خشبة معروضة
في مقدم المسجد فوضع يديه عليها احداهما على الاخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان
الناس فقالوا قصرت الصلاة وفي الناس ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه فقام رجل طويل اليدين كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين فقال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلاة فقال له
لم انس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت فاقبل على القوم فقال اصدق ذو اليدين قالوا نعم فجاء فصلى
بنا الركعتين الباقيتين فسلم وسجد سجدتي السهو قالوا فاخبر ابو هريرة ما كان منه ومنهم من الكلام ولم
يمنع من البناء وقد كان ابو هريرة متأخر الاسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا اسمعيل بن ابي خالد
عن قيس بن ابي حازم قال اتينا ابا هريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث سنين وقد روي
عنه انه قدم المدينة والنبي عليه السلام بخيبر فخرج خلفه وقد فتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر قالوا

فاذا كانت هذه القصة بعد اسلام ابي هريرة ومعلوم ان نسخ الكلام كان بمكة لان عبد الله بن مسعود لما
قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من ارض الحبشة كان الكلام في الصلاة محظورا لانه سلم عليه فلم يرد عليه
فلم يجز نسخ الكلام في الصلاة فثبت بذلك ان ما حدث في ذي اليدين كان بعد حظر الكلام في الصلاة
فقال اصحاب مالك انما لم تفسد به الصلاة لانه كان لاصلاحها وقال الشافعي لانه وقع ناسيا فيقال
لهم لو كان حديث ذي اليدين بعد نسخ الكلام لكان مبيحا للكلام فيها ما نسخ الحظر المتقدم لولا انه لم يجز لهم
ان جواز ذلك مخصوص بحال دون حال وقد روى سفيان بن عيينة عن ابي حازم عن سهل بن سعد عن النبي
صلى الله عليه وسلم من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله انما التسبيح للرجال والتصفيق للنساء وروى
سفيان عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التسبيح للرجال والتصفيق للنساء
فمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من نابه شيء في صلاته من الكلام وامر بالتسبيح فلما لم يكن من القوم تسبيح
في قصة ذي اليدين ولا انكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم تركه دل ذلك على ان قصة ذي اليدين كانت
قبل ان يعلمهم التسبيح اذ غير جائز ان يكون قد علمهم التسبيح في مثل هذه الحال ثم يخالفونه الى غيره
ولو كانوا خالفوا ما امروا به من التسبيح في مثل هذه الحال لظهر فيه النكير عليهم في تركهم التسبيح المامور
به الى الكلام المحظور وفي هذا دليل على ان قصة ذي اليدين كانت على احد وجهين اما قبل حظر الكلام في الصلاة
واما ان يكون بعد حظر الكلام بدءا ثم ابيح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء وقد كان
نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة يدل عليه ما روى معمر عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة
قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر او العصر وذكر الحديث قال الزهري وكان هذا قبل بدر ثم استحكمت
الامور بعد وقال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت وقال ابو سعيد
الخدري سلم رجل على النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه اشارة قال وكان يرد السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك
وابو سعيد الخدري من اصاغر اصحاب النبي عليه السلام ويدل على صغر سنه ما روى هشام عن ابيه عن
عائشة قال وما علم ابي سعيد الخدري وانس بن مالك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانا غلامين
صغيرين فكان قدوم عبد الله بن مسعود على النبي صلى الله عليه وسلم من الحبشة انما كان بالمدينة وروى الزهري
عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير ان عبد الله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وقد روى اهل السير ان عبد الله بن مسعود لما قتل ابا جهل يوم بدر

بعد

بعدما احنه اسا عفرا واذا كان ذلك فقد اخبر عبد الله بن مسعود بحظر الكلام في الصلاة عند قدومه من
الحبشة وكان ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم يريد الخروج الى بدر وروى عبد الله بن وهب عن عبد الله بن عمر العمري
عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذي اليدين فقال كان اسلام ابي هريرة بعد ما قتل ذو اليدين يريد بذلك
انما رواه ابو هريرة كان قبل اسلامه لان اسلامه كان عام خيبر فثبت ان ابا هريرة لم يشهد تلك القصة وان
حدث بها كما قال البراء ما كل ما نحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه ولكن سمعنا وحدثنا اصحابنا وروى
حماد بن سلمة عن حميد عن انس قال والله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن كان
يحدث بعضنا بعضا ولا يتهم بعضنا بعضا وروى ابن جريج قال اخبرني عمرو عن يحيى بن جعدة انه اخبره عن عبد
الرحمن بن عبد القاري انه سمع ابا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما انا قلت من ادرك الصبح وهو جنب
فليفطر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما اخبر برواية عائشة وام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح
جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا علم لي بهذا انما اخبرني به الفضل بن العباس فليس في روايته لحديث
ذي اليدين ما يدل على مشاهدته فان قال قد روي في بعض اخباره انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
قيل له يحتمل ان يكون مراده انه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روي انا واياكم كنا ندعى بني عبد مناف فانتم اليوم بنو
عبد الله ونحن بنو عبد الله وانما يعني انه قال ذلك لقومه فان قال قائل لو كان حظر الكلام في الصلاة متقدما
لبدر لما شهده زيد بن ارقم لانه كان صغير السن وكان يتيما في حجر عبد الله بن رواحة حتى خرج الى موتة ومسله
لانه ذكر قصة كانت قبل بدر قيل له ان كان زيد بن ارقم قد شهد اباحة الكلام في الصلاة فانه جائز ان يكون ابيح
بعد الحظر ثم حظر فكان اخباره بالحظر وجائز ان يكون ابو هريرة ايضا قد شهد اباحة الكلام في الصلاة بعد
حظره ثم حظر بعد ذلك الا ان اخباره عن قصة ذي اليدين لا محالة لم تكن عن مشاهدة لانه اسلم بعدها وجائز
ان يكون زيد بن ارقم اخبر عن حال المسلمين في كلامهم في الصلاة الى نزول قوله وقوموا لله قانتين ويكون معنى
قوله كنا نتكلم في الصلاة اخبارا عن المسلمين وهو منهم كما قال النزال بن سبرة قال لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ انما طرئ عليها بعد ومما يدل
على ان قصة ذي اليدين كانت في حال اباحة الكلام ان فيها ان النبي صلى الله عليه وسلم استند الى
جذع في المسجد وان سرعان الناس خرجوا فقالوا قصرت الصلاة وان النبي صلى الله عليه وسلم اقبل على القوم
وسالهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغير اصلاح الصلاة فدل على انها كانت

في حال اباحة الكلام وجملة الامر في ذلك ان كان في حال اباحة الكلام بدءا قبل حظره فلا حجة فيه للمخالف وان كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع ان يكون ابيح بعد الحظر ثم حظر وكان اخر الامرين الحظر ونسخ به ما في حديث ابي هريرة وقد بينا ان قوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث ابي هريرة اذ لو كان متقدما لما انكر عليهم ترك المامور به من التسبيح ولكان القوم لا يخالفونه الى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والامر بالتسبيح وفي ذلك دليل على ان الامر بالتسبيح ناسخ لحظر الكلام متاخر عنه فوجب ان يكون ما في حديث ابي هريرة منسوخا به وايضا الاخبار الواردة في حظر الكلام مستعملة عند الجميع في هذا الحكم وما في حديث ابي هريرة مختلف في استعماله فوجب ان يقضي عليه الاخبار الواردة في الحظر لان من اصلنا انه متى ورد خبران احدهما خاص والاخر عام واتفقوا على استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه فان قال قائل قد فرقتم بين حدث الساهي والعامد فهلا فرقتم بين سهو الكلام وعمده قيل له هذا سوال فارغ لا يستحق الجواب الا ان يبين وجه الدلالة في احدى المسالتين على الاخرى ومع ذلك فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهي والعامد في افساد الصلاة بعد ان يكون من فعله وانما الفرق بين ما كان من فعله او سبقه من غير فعله واما لو سهى فحك فرجه وخرج منه دم او نحوها فسدت صلاته وان كان ساهيا فان قال قائل فقد فرقتم بين سلام الساهي والعامد وهو كلام في الصلاة فكذلك ساير الكلام فيها قيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون به الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عامدا فسدت الصلاة كما يخرج به منها في اخرها واذا كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكرا لانه سلام على الملايكة وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملايكة الله تعالى وعلى جبريل وميكاييل او على نبي الله لم تفسد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون عامدا له ويدل على هذا انه موجود مثله في الصلاة لا يفسدها وهو السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قد يوجد في الصلاة ذكرا مسنونا لم يكن مفسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس وما ابيح من الكلام في الصلاة فليس بداخل فيه فلم تفسد به الصلاة ولم يتناوله الخبر وانما افسدنا به الصلاة اذا تعمد لا من حيث كان من كلام الناس المحظور في الصلاة لكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة فاذا تعمده فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها

ومتى

ومتى تعمد الكلام لم تكن صلاة عند الجميع اذا لم يقصد به الى اصلاحها وجب ان يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من ان يكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها في ترك الطهارة سهوا او عمدا وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وساير فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لان الصلاة لما كانت اسما شرعيا وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرايط متى عدمت زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها سلبها اسم الصلاة الشرعية فلم يكن فاعلا للصلاة فلم يجزه وان انهوها على ذلك الصيام وما شرط فيه من ترك الاكل وتعلق الاسم الشرعي به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فانا نقول ان القياس فيهما سوا وكذلك قال اصحابنا ولولا الاثر لوجب ان لا يختلف فيه حكم الاكل سهوا او عمدا واذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت قوله عز وجل فان خفتم فرجالا او ركبانا ذكر الله تعالى في اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم استيفا فروضها والقيام بحدودها لاقتضا ذكر المحافظة لها واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر لما بينا فيما سلف من فايدة ذكر التاكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى وقوموا لله قانتين فاشتمل ذلك على لزوم السكون والخشوع فيها وترك المشي والعمل فيها وذلك في حال الامن والطمانينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعلها على الاحوال كلها ولم يرخص في تركها لاجل الخوف فقال تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا قوله فرجالا جمع راجل لانك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب وقايم وقيام وامر بفعلها في حال الخوف راكبا وراجلا ولم يعذر في تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التي يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة راكبا في حال الخوف اباحة لفعلها بالايماء لان الراكب انما يصلي بالايماء لا يفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روي عن ابن عمر في صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبلي القبلة وغير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمذكور في هذه الاية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حضره العدو جاز له فعلها ولما اباح له فعلها راكبا لاجل الخوف ولم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة جواز فعلها من غير مستقبلها لان الله تعالى قد امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على ان من لا يمكنه استقبالها جاز له فعلها على الحال التي يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود

من فرض الصلاة وقد اباح تركها حين امر بفعلها راكبا فترك القبلة احرى بالجواز اذ كان فعل الركوع والسجود
اكد من القبلة فاذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة احرى بالجواز فان قال قائل على ما ذكرناه من ان الله
تعالى لم يبح ترك الصلاة في حال الخوف وامر بها على الحال التي يمكن فعلها قد كان النبي عليه السلم ترك اربع صلوات
يوم الخندق حتى كان هوي من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفي ذلك دليل على جواز ترك الصلاة في حال
الخوف قيل له ان الذي اقتضته هذه الاية الامر بالصلاة في حال الخوف بعد تقديم تاكيد فروضها لانه عطف على
قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ثم زادها تاكيدا بقوله وقوموا لله قانتين فامر فيها بالدوام على
الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الى حال في الصلاة من الركوع والسجود فلو اقتصر على
ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الاوصاف فبين حكم هذه الصلوات المكتوبات
في حال الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا فامر بفعلها في هذه الحال ولم يعذر احدا من المكلفين في تركها
ولم يذكر حال القتال الذي ليس جميع احوال الخوف في احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف وان لم
يكن قتال فانما امر بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبي صلى الله عليه وسلم فانما لم يصل يوم الخندق
لانه كان مشغولا بالقتال يمنع الصلاة وكذلك قال عليه السلم ملا الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا
عن الصلاة الوسطى وكذلك يقول اصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها فان قال قائل ما انكرت ان يكون
النبي عليه السلم انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن نزلت صلاة الخوف قيل له قد ذكر محمد بن اسحق والواقدي
جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم فيها صلاة الخوف فدل ذلك
على ان ترك النبي عليه السلم صلاة الخوف انما كان لان القتال ينافي الصلاة ويمنع صحتها ويستدل بهذه من هذه
الاية من يقول ان الخائف يجوز له الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لقوله عز وجل فان خفتم فرجالا او ركبانا
وليس هذا كذلك لانه ليس في الاية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف لم يخف
والله تعالى انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطلوبا جاز ان يصلي راكبا او ماشيا اذا خاف واما قوله تعالى
فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون لما ذكر تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن
من راجل او راكب ثم عطف عليه حال الامن بقوله فاذا امنتم فاذكروا الله دل على ان المراد ما تقدم
بيانه في حال الخوف وهو الصلاة فاقتضى ذلك ايجاب الذكر في الصلاة وهو نظير قوله فاذكروا الله
قياما وقعودا ونظيره ايضا قوله وذكر اسم ربه فصلى وقوله وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا اقتضت

هذه

هذه المخاطبة من عند قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها
وشروطها وحفظ حدودها وقوله وقوموا لله قانتين تضمن ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على
الطاعة اقتضى ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غيرها لان القنوت هو الدوام على الشيء فافاد
ذلك النهي لما تضمنه اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التي هي من افعال الصلاة والنهي عن قطعها بالاشتغال
بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام على الخشوع والسكون لان اللفظ
ينطوي عليه ويقتضيه فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع افعال الصلاة واذكارها ومفروضها ومسنونها
واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها ○

باب الفرار من الطاعون ١١٣

قال الله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم قال ابن
عباس كانوا اربعة الاف خرجوا فرارا من الطاعون فماتوا فمر عليهم نبي من الانبياء فدعا ربه ان يحييهم فاحياهم الله
وروي عن الحسن ايضا انهم فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على ان الله تعالى كره
فرارهم من الطاعون وهو نظير قوله اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وقوله قل ان الموت
الذي تفرون منه فانه ملاقيكم وقوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل وقوله فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واذا كانت الاجال موقتة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تاخير عما
قدرها الله تعالى فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والايمان بالنجوم كل
ذلك فرار من قدر الله جل وعز الذي لا محيص لاحد عنه وقد روي عن عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبد الله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الفار من الطاعون كالفار من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف
وروى يحيى بن ابي كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا عدوى ولا طيرة وان
تكن الطيرة في شيء ففي الفرس والمراة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان
وانتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه وروي عن اسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله في الطاعون وروى
الزهري عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عبد الله بن الحارث بن نوفل عن ابن عباس ان عمر خرج الى الشام
حتى اذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الارض سقيمة فاستشار المهاجرين والانصار فاختلفوا عليه فعزم
على الرجوع فقال ابو عبيدة افرارا من قدر الله فقال عمر لو غيرك يقولها يا ابا عبيدة نفر من قدر الله الى قدر الله

ارايت لو كان لك ابل فهبطت بها واديا له عدوتان احديهما خصيبة والاخري جدبة اليست ان رعيت
الخصيبة رعيتها بقدر الله وان رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله فجا عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا
علم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به في ارض فلا تقدموا عليه واذا وقع وانتم بارض فلا تخرجوا
فرارا منه فحمد الله عمر وانصرف ففي هذه الاخبار النهي عن الخروج عن الطاعون فرارا منه والنهي عن الهبوط
عليه ايضا فان قال قايل اذا كانت الاجال مقدرة محصورة لا تتقدم ولا تتاخر عن وقتها فما وجه نهي النبي صلى الله
عليه وسلم عن دخول ارض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بديا لاجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها
قيل له انما وجه النهي انه اذا دخلها وبها الطاعون فجايز ان تدركه منيته واجله فيقول قايل لو لم يدخلها ما
مات فانما نهاه عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا
لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في
قلوبهم فكره النبي عليه السلام ان يدخلها فعسى يموت فيها باجله فيقول قوم من الجهال لو لم يدخلها لم يمت
وقد اصاب بعض الشعرا في هذا المعنى حين قال

يقولون لي لو كان بالرمل لم تمت نسيبة والانبا تكذب قيلها
ولو انني استودعتها الشمس لاهتدت اليها المنايا عينها ودليلها

وعلى المعنى الذي قدمنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يورد ذو عاهة على مصح مع قوله لا عدوي
ولا طيرة لئلا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة بعد ان ادني ذي عاهة عليه انما اعداه ما ورد عليه وقيل لرسول الله
ان النقبة تكون بمشفر البعير فيجرب لها الابل فقال النبي صلى الله عليه وسلم فما اعدى الاول وقد روي هشام
ابن عروة عن ابيه ان الزبير استفتح مصر فقيل له ان ههنا طاعونا فدخلها فقال ما جينا الا للطعن والطاعون
وقد روي ان ابا بكر لما جهز الجيوش الى الشام شيعهم ودعا لهم وقال اللهم فنا بالطعن والطاعون واختلف
اهل العلم في ذلك معنى ذلك فقال قايلون لما رءاهم على حال الاستقامة والبصاير الصحيحة والحرص على
جهاد الكفار خشي عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهورة ذلك بها احب ان يكون
موتهم على الحال التي خرجوا عليها قبل ان يفتنوا بالدنيا وزهرتها وقال اخرون قد كان النبي صلى الله عليه
وسلم قال فنا امتي بالطعن والطاعون يعني عظم الصحابة وخبر ان الله سيفتح البلاد بهم هذا وصفه
فرجا ابو بكر ان يكون هولا الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم ولذلك احب

ابو عبيدة الخروج الى الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقسم لنا حظ منه
ولما طعن في بطن كفه احد مقبلها ويقول ما يسرني بها كذا وكذا وقال لمن كنت صغيرا اقرب
صغير بارك الله فيه او كلمة نحوها يعني الطاعون ليكون من اهل الصفة التي وصف النبي صلوات الله عليه
امته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الاسلام وفي هذه الاية دلالة على بطلان قول من انكر
عذاب القبر وزعم انه من القول بالتناسخ لان الله تعالى قد اخبر انه اماتهم هولا القوم ثم احياهم
فكذلك يحييهم في القبر ويعذبهم اذا استحقوا ذلك وقوله وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع
عليم هو امر بالقتال في سبيل الله وهو مجمل اذ ليس فيه بيان لان السبيل المامور بالقتال فيه وقد
بينه في مواضع غيره سنذكرها اذا انتهينا اليه ان شا الله وقوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة انما هو استدعا الى اعمال البر والانفاق في سبيل الخير بالطف
الكلام وابلغه وسماه قرضا لاستحقاق الثواب به اذ لا يكون قرضا الا والعوض مستحق به وجهلت
اليهود ذلك او تجاهلت لما نزلت هذه الاية فقالوا ان الله يستقرض منا فنحن اغنيا وهو فقير الينا
فانزل الله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وعرف المسلمون معناه ووثقوا
بثواب الله ووعده فبادروا الى الصدقات فروي انه لما نزلت هذه الاية جا ابن الدحداح الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الا تري ربنا يستقرض منا مما اعطانا لانفسنا وان لي ارضين
احديهما بالعالية والاخري بالسافلة واني قد جعلت احديهما صدقة قوله تعالى ان الله قد بعث لكم
طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا الاية يدل على ان الامامة ليست وراثة لانكار الله عليهم
ما انكروه من التمليك عليهم من ليس من اهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك مستحق بالعلم والقوة لا
بالنسب ودل ذلك ايضا على انه لا حظ للنسب مع العلم وفضايل النفس وانها مقدمة عليه لان الله تعالى
اخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف منه نسبا وذكره للجسم ههنا عبارة عن
فضل قوته لان في العادة من كان اعظم جسما فهو اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لان ذلك
لا حظ له في القتال بل هو وبال على صاحبه اذا لم يكن ذا قوة فاضلة قوله عز وجل فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني يدل على ان الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لانه
قد كان حظر الشرب منه وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على ان الاغتراف منه

ليس بشرب وهو يدل على قول ابي حنيفة فيمن قال ان شربت من الفرات فعبدي حر انه على الكرع فيه وان
اغترف منه او شرب باناء لم يحنث لان الله تعالى قد كان حظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك ان يطعم
منه واستثنى من الطعم الاغتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على ان الاغتراف ليس بشرب
قوله تعالى لا اكراه في الدين روي عن الضحاك والسدي وسليمن بن موسى انه منسوخ بقوله يا ايها
النبي جاهد الكفار والمنافقين وقوله فاقتلوا المشركين وروي عن الحسن وقتاده انها خاصة في اهل
الكتاب الذين يقرون على الجزية دون مشركي العرب لانهم لا يقرون بالجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام
او السيف وقيل انها نزلت في بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد اباؤهم اكراههم على الاسلام وروي
ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه اي لا تقولوا لمن اسلم بعد حرب انه اسلم مكرها لانه اذا رضي
وصح اسلامه فليس بمكره قال ابو بكر لا اكراه في الدين امر في صورة خبر وجائز ان يكون نزول
ذلك قبل الامر بقتال المشركين فكان عاما في سائر الكفار كقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي
بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم وكقوله ادفع بالتي هي احسن السيئة وقوله وجادلهم بالتي هي احسن
وقوله واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وكان القتال محظورا في اول الاسلام الى ان قامت عليهم الحجة
بصحة نبوة النبي عليه السلام فلما عاندوا وابعدوا البيان امر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركي العرب
بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وسائر الاي الموجبة لقتال اهل الشرك وبقي حكمه على اهل الكتاب
اذا ادعنوا باداء الجزية ودخلوا في حكم اهل الاسلام وفي ذمتهم ويدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وجائز ان يكون حكم هذه الاية ثابتا في الحال على
جميع اهل الكفر لانه ما من مشرك الا وهو لو تهود او تنصر لم يجبر على الاسلام واقررناه على دينه
بالجزية واذا كان ذلك حكما ثابتا في سائر من انتحل دين اهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول
الشافعي حين قال ان من تهود من المجوس او من النصارى اجبرته على الرجوع الى دينه الاول او الى
الاسلام والاية دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لا نكره احدا على الدين وذلك عموم يمكن
استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا فان قال قائل مشركو العرب الذين امر النبي صلى الله عليه
وسلم بقتالهم وان لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم ان من دخل
في الدين مكرها فليس بمسلم فما وجه اكراههم عليه قيل له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده

لان الاعتقاد لا يصح منا الاكراه عليه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فاخبر عليه السلم ان القتال
انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى ولم يقتصر بهم النبي صلى الله
عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان في صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد
واظهار الاسلام معا لان تلك الدلائل من حيث الزمتهم اعتقاد الاسلام فقد اقتضت منهم اظهاره
والقتال لاظهار الاسلام وكان في ذلك اعظم المصالح منها انه اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقد
له فان مجالسته للمسلمين وسماعه القران ومشاهدته لدلائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه
تدعوه الى الاسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان في نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد
فلم يجز ان يقتلوا مع العلم بانهم سيكون في اولادهم من يعتقد الايمان وقال اصحابنا فيمن اكره من
اهل الذمة على الايمان انه يكون مسلما في الظاهر ولا يترك والرجوع الى دينه الا انه لا يقتل ان رجع الى
دينه ويجبر على الاسلام من غير قتل لان الاكراه لا يزيل عنه حكم الكفر الاسلام اذا اسلم وان كان دخوله
فيه مكرها دالا على انه غير معتقد له لما وصفنا من اسلام من اسلم من المشركين بقتال النبي صلى الله عليه وسلم
وقوله عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها فجعل النبي اظهار الاسلام عند القتال اسلاما في الحكم فكذلك المكره على الاسلام من اهل
الذمة واجب ان يكون مسلما في الحكم ولكنهم لم يقتلوه للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا من اهل الحرب
لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل مزيلا عنه حكم الاسلام وكذلك الذمي
فان قال قائل قوله لا اكراه يحظر اكراه الذمي على الاسلام واذا كان الاكراه على هذا الوجه
محظورا وجب ان لا يكون مسلما في الحكم وان لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذمي في هذا حكم الحربي
لان الحربي يجوز اكراهه على الاسلام لاباءه الدخول في الذمة ومن دخل في الذمة لم يجز اكراهه على
الاسلام قيل له اذا ثبت ان الاسلام لا يختلف حكمه في حال الاكراه والطوع لم يجز احبارنا عليه
اشبه في هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله لم لا يختلف بعد ذلك
ان يكون الاكراه مامورا به او مباحا كما لا يختلف حكم العتق والطلاق في ذلك لان رجلا لو اكره
رجلا على طلاق او عتاق بعث حكمهما عليه وان كان المكره ظالما في اكراهه منهيا عنه وكونه منهيا

عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من امر الاكراه على الاسلام قوله عز وجل الم تر الى
الذي حاج ابرهيم في ربه ان اتاه الله الملك الاية فان اتاه الله الملك الكافر انما هو من جهة كثرة المال
واتساع الحال وهذا جايز ان ينعم الله به على الكافر في الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمومن في ذلك الا
ترى الى قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما
مدحورا فهذا الضرب من الملك جايز ان يوتيه الله الكافر واما الملك الذي هو تمليك الامر والنهي
وتدبير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله اهل الكفر والضلال لان اوامر الله وزواجره انما هي
استصلاح للخلق فغير جايز استصلاحهم بمن هو على الفساد مجانب للصلاح ولا يجوز ان يأمن اهل الكفر
والضلال على اوامره ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى في اية اخرى لا ينال عهدي الظالمين وكانت محاجة
الملك الكافر لابرهيم وهو نمرود بن كنعان انه دعاه الى اتباعه وحاجه بانه ملك يقدر على الضر والنفع
فقال له ابرهيم فان ربي هو الذي يحيي ويميت وانت لا تقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج ابرهيم الى معارضته
بالاشتراك في العبارة دون حقيقة المعنى لان ابرهيم حاجه بان اعلمه ان ربه هو الذي يخلق الحياة والموت على
سبيل الاختراع فجا الكافر برجلين فقتل احدهما وقال قد امته وخلى الاخر وقال قد احييته على سبيل
مجاز الكلام لا على الحقيقة لانه كان عالما بانه غير قادر على اختراع الحياة والموت فلما قرر عليه الحجة وعجز
الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لا يمكنه معه معارضته ولا ايراد شبهة يموه بها على
الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ما ذكره ليس بمعارضة لكنه اراد التمويه على اغمار اصحابه كما قال
فرعون حين امنت السحرة عند القاء موسى عليه السلم العصا وتلقفها جميع ما القوا من الحبال والعصي وعلموا
ان ذلك ليس بسحر وانه من فعل الله تعالى فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة
لتخرجوا منها اهلها يعني   علمه مع موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم اظهرتم العجز عن معارضته
والايمان به فكان ذلك مما موه على اصحابه وكذلك الكافر الذي حاج ابرهيم ولم يدعه ابرهيم عليه السلم
ومازال حتى اتاه بما لم يمكنه دفعه بحال ولا معارضته فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها
من المغرب فانقطع وبهت ولم يمكنه ان يلجا الى معارضة او شبهة وفي حجاج ابرهيم الطف دليل
واوضح برهان لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين بعث فيهم ابرهيم كانوا اصابين عبده اوثان على اسما
الكواكب السبعة وقد حكى الله تعالى عنهم في غير هذا الموضع انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم

يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم كلها في حركات الكواكب السبعة واعظمها عندهم
الشمس وسموها وساير الكواكب الهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذي ليس فوقه اله وكانوا
لا يعترفون بالباري جل وعز وهم لا يختلفون وساير من يعرف مسير الكواكب ان لها ولساير الكواكب
حركتين متضادتين احدهما من المغرب الى المشرق وهي حركتها التي تختص بها لنفسها والاخرى تحريك
الفلك لها من المشرق الى المغرب وهذه الحركة تدور علينا دورة في كل يوم وليلة وهذا امر مقرر
عند من يعرف مسيرها فقال له ابرهيم انك معترف لان الشمس التي تعبدها وتسميها الها حركة
ليست هي حركة نفسها بل هي بتحريك غيرها لها تحركها من المشرق الى المغرب والذي ادعوك الى عبادته
هو فاعل هذه الحركة في الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع
هذه الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله حرقوه وانصروا الهتكم ان كنتم فاعلين وها ان الحركتان المتضادتان
للشمس ولساير الكواكب لا توجدان لها في حال واحدة لاستحالة وجود ذلك في جسم واحد في وقت
واحد ولكنها لا بد من ان يتخلل احدهما سكون فتوجد الحركة الاخرى في وقت لا توجد فيه الاولى
قال ابو بكر فان قال قايل كيف ساغ لابراهيم الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره قيل له لم ينتقل
عنه بل كان ثابتا عليه وانما اورد عليه حجاجا اخر كما اقام الله الدلايل على توحيده من عدة وجوه وكلما
في السموات والارض دلايل عليه وايد نبيه عليه السلام بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو
انفردت لكانت كافية مغنية وقد حاجهم ابرهيم بغير ذلك من الحجاج في قوله وكذلك نري ابرهيم
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي وروي في
التفسير انه اراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين
وكان ذلك في ليلة يجتمعون فيها في هياكلهم وعند اصنامهم عند الهتهم فقررهم ليلا على امر الكواكب
عند طلوعه وافوله وحركته وانتقاله انه لا يجوز ان يكون مثله الها لما ظهرت فيه من ايات الحدث
ثم كذلك في القمر ثم لما اصبح قررهم على مثله حتى بانت الحجة عليهم ثم كسر اصنامهم وكان من امره ما حكاه
الله تعالى عنه وهذه الاية تدل على صحة المحاجة في الدين واستعمال حجج العقول والاستدلال
بدلايل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى ودل على ان المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة
وترك ما هو عليه من المذهب الذي لا حجة له فيه ويدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج في اثبات

الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابرهيم عليه السلم ويدل على ان المحجوج عليه ان ينظر فيما الزم من الحجاج فاذا لم
يجد منها محيصا صار الى ما يلزمه ويدل على ان الحق سبيله ان يقبل بحجته اذ لا فرق بين الحق والباطل الا بظهور
حجة الحق ودحض الباطل ولولا الحجة التي بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة في الجميع وكان لا
فرق بينه وبين الباطل ويدل على ان الله تعالى لا يشبهه شي وان طريق معرفته ما نصب من الدلايل على توحيده
لان انبيا الله عليهم السلم انما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله بصفة توجب التشبيه وانما وصفوه
بافعاله واستدلوا بها عليه قوله عز وجل قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مايه عام قول هذا القايل
لم يكن كذبا وقد اماته مايه عام لانه اخبر عما عنده وكانه قال عندي اني لبثت يوما او بعض يوم ونظيره ايضا ما
حكاه الله تعالى عن اصحاب الكهف قال قايل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلثماية وتسع
سنين ولم يكونوا كاذبين فيما اخبروا عما عندهم كانهم قالوا عندنا في ظنوننا انا لبثنا يوما او بعض يوم ونظيره
قول النبي صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين وسلم في احدى صلاتي العشي فقال له ذو اليدين قصرت الصلاة ام
نسيت فقال لم تقصر ولم انس وكان صادقا عليه السلم لانه اخبر عما عنده وفي ظنه وكان عنده انه قد
اتمها فهذا شايع جايز غير ملوم عليه كاملة اذا اخبر عن اعتقاده وظنه لا عن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله
عن الحالف بلغو اليمين وهو فيما روي قول الرجل يسال هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله ويقول بلى
والله وان اتى مخبره على خلافه لانه انما اخبر عن عقيدته وضميره ○

باب الامتنان بالصدقة

قال الله عز وجل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى الاية وقال تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئا الناس وقال تعالى قول معروف ومغفرة
خير من صدقة يتبعها اذى وقال تعالى وما اتيتم من ربوا ليربوا في اموال الناس فلا يربوا عند الله وما اتيتم من
زكاة تريدون وجه الله فاوليك هم المضعفون اخبر الله تعالى في هذه الايات ان الصدقات اذا لم تكن
خالصة لله عارية من من واذى فليست بصدقة لان ابطالها هو احباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق
وكذلك ساير ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة الى الله تعالى فغير جايز ان يشوبه ريا ولا وجه غير القربة
فان ذلك يبطله كما قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فما لم
يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله ونظيره ايضا قوله تعالى من كان يريد حرث الاخرة نزد

ذلك
له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها وما له في الاخرة من نصيب ومن اجل قال اصحابنا لا يجوز
الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القران وساير الافعال التي شرطها ان يفعل على وجه القربة لان اخذ الاجر
عليها يخرجها عن ان تكون قربة بدلالة هذه الايات ونظايرها عليها وروي عمرو عن الحسن في قوله لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى قال هو المتصدق يمن بها فنهاه الله عن ذلك وقال لعنه الله اذهره للصدقة وعن
الحسن في قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغا مرضات الله وتثبيتا من انفسهم وقال يتثبتون اين يضعون
اموالهم وعن الشعبي قال تصديقا ويقينا من انفسهم وقال قتادة ثقة من انفسهم والمن في الصدقة ان يقول
المتصدق قد احسنت الى فلان ونعشته واغنيته فلذلك يبغضها على المتصدق بها عليه والاذى قوله انت
ابدا فقير وقد بليت بك واراحني الله منك ونظيره من القول الذي فيه تعيير له بالفقر وقال تعالى قول معروف
ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى يعني والله اعلم ردا جميلا ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السايل وقيل
العفو عن ظلمه خير من صدقة يتبعها اذى لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السايل بقول جميل فيه السلامة
من المعصية فاخبر الله تعالى ان ترك الصدقة بقول جميل خير من صدقة يتبعها اذى وامتنان وهو نظير قوله
واما تعرضن عنهم ابتغا رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا ○

باب المكاسب

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فيه اباحة المكاسب
واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهان احدهما ابدال الاموال وارباحها والثاني ابدال المنافع وقد
نص الله على اباحتها في مواضع من كتابه نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله واخرون يضربون
في الارض يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون في سبيل الله وقال تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا
من ربكم يعني والله اعلم من تجر او يكري وحج مع ذلك وقال في ابدال المنافع فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن
وقال شعيب عليه السلم اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج وقال النبي صلى الله عليه وسلم
من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وقال عليه السلم لان ياخذ احدكم حبلا فياتي الجبل فيحتطب خير له من ان
يسال الناس اعطوه او منعوه وقد روى الاعمش عن ابرهيم عن الاسود عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقد روي عن جماعة من السلف في قوله انفقوا من
طيبات ما كسبتم انه من التجارات منهم الحسن ومجاهد وعموم هذه الاية يوجب الصدقة في ساير الاموال

لان قوله ما كسبتم ينتظمها وان كان غير مكتف بنفسه في المقدار الواجب فيها فهو عموم في اصناف الاموال
مجمل في المقدار الواجب فيها فهو عموم في اصناف الاموال مجمل في المقدار الواجب فيها مفتقر الى البيان ولما
ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها في كل ما اختلفنا في
ايجاب الحق فيه من الاموال التجارة فيحتج بظاهر الاية على من يأبى ايجاب زكوة العروض ويحتج ايضا به في ايجاب
صدقة الخيل وفي كل ما اختلف فيه من الاموال وذلك لان قوله انفقوا المراد به الصدقة والدليل عليه قوله ولا
تيمموا الخبيث منه تنفقون يعني تتصدقون ولم يختلف السلف والخلف في ان المراد به الصدقة ومن اهل العلم
من قال انها في صدقة التطوع لان الفرض اذا اخرج عنه كان الفضل باقيا في ذمته حتى يؤدى وهذا عندنا لا يوجب
صرف اللفظ عن الوجوب الى النفل من وجوه احدها ان قوله انفقوا امر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم
دلالة الندب وقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون لا دلالة فيه على انه ندب اذ لا يختص النهي عن اخراج الردي
بالنفل دون الفرض وان يجب عليه اخراج فضل ما بين الردي والجيد لا ذكر له في الاية وانما يعلم ذلك بدلالة
اخرى فلا تعترض ذلك على مقتضى الاية في ايجاب الصدقة ومع ذلك لو دلت الدلالة من الاية على انه
ليس عليه اخراج غير الردي الذي اخرجه لم يوجب ذلك صرف حكم الاية عن الايجاب الى الندب لانه
جائز ان يبتدي الخطاب بالايجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص في بعض ما اقتضاه عمومه فلا يوجب ذلك
الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه الى العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها في مواضع وقوله
تعالى ومما اخرجنا لكم من الارض عموم في ايجاب الحق في قليل ما تخرجه الارض وكثيره وفي سائر الاصناف
الخارجة منها ويحتج لابي حنيفة في ايجابه العشر في قليل ما تخرجه الارض وكثيره وفي ايجابه الاصناف الخارجة
منها مما تقصد الارض بزراعتها ومما يدل من فحوى الاية على ان المراد بها الصدقات الواجبات قوله تعالى في
نسق الخطاب ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه وهذا انما هو في الديون اذا اقتضاها طالبها لا يتسامح
بالردي عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على ان المراد بالصدقة الواجبة والله اعلم واما قوله
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون روى الزهري عن ابي امامة بن سهل بن حنيف عن ابيه قال نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن لونين من التمر الجعرور ولون الحبيق قال وكان ناس يخرجون شرار ثمارهم في الصدقة فنزلت
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وروي عن البراء بن عازب مثل ذلك وقال في قوله عز وجل ولستم باخذيه
الا ان تغمضوا فيه لو ان احدكم اهدي اليه مثل ما اعطى لما اخذه الا على اغماض وحياء وقال عبيدة انما

ذلك

ذلك في الزكاة والدرهم الزائف احب الي من التمرة وعن الحسن مثله في هذه الاية قال لستم في اموالهم خبيث
ولكنه الدرهم الفسي والزيف ولم تأخذوا من الغريم الا الجيد الا ان تغمضوا فيه وقد روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم نحو هذا وهو ما كتبه في كتاب الصدقة وقال فيه ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار رواه الزهري عن
سالم عن ابيه وقد قيل عن ابن عباس في قوله الا ان تغمضوا فيه الا ان تحطوا من الثمن وعن الحسن
وقتادة مثله وقال البراء بن عازب الا ان تتساهلوا فيه وقيل لستم باخذيه الا بوكس فكيف تعطونه
في الصدقة هذه الوجوه كلها محتملة وجائز ان يكون جميعا مراد الله تعالى بانهم لا يقبلونه في الهدية الا باغماض
ولا يقبضونه من الجيد الا بتساهل ومسامحة ولا يبيعون بمثله الا بحط ووكس وقد اختلف اصحابنا فيمن ادى من
المكيل والموزون دون الواجب في الصفة فادى عن الجيد رديا فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجب عليه
اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدي فضل ما بينهما وقالوا جميعا في البقر والغنم وجميع الصدقات مما لا يكال
ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز ان يحتج لمحمد بهذه الاية وقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والمراد به الردي
منه ثم قال ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ولصاحب الحق ان لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطالب بحقه من
الجودة فهذا يدل على ان عليه اداء الفضل حتى لا يقع فيه اغماض لان الحق في ذلك لله تعالى وقد نفى الاغماض
في الصدقة بنهيه عن اعطاء الردي فيها واما ابو حنيفة وابو يوسف فانهما قالا في ذلك كل ما لا يجوز التفاضل
فيه فان الجيد والردي حكمهما سواء في حظر التفاضل بينهما وان قيمته من جنسه لا تكون الا مثله الا ترى انه
لو اقتضى دينا على انه جيد فانفقه ثم علم انه كان رديا لا يرجع على الغريم بشيء وان ما بينهما من الفضل لا يغرمه
وانما تقول ابو يوسف فيه انه يغرم مثل ما قبض الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله في الصدقة لان الفقير
لا يغرم شيئا فلو غرمه لما كان له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل واما
نهي الله تعالى المتصدق عن قصد الردي بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهي
عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزأ عنه واما ما يجوز فيه التفاضل فانه مأمور باخراج
الفضل فيه لانه جائز ان يكون قيمته من جنسه اكثر منه ويباع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يجز
اخراج الردي من الجيد الا بمقدار قيمته منه واوجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين العبد وبين ربه
زيادة وفي هذه الاية دلالة على جواز اقتضاء الردي عن الجيد في سائر الديون بقوله الا ان تغمضوا فيه
ولم يفرق بين شيء منها فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزيوف التي اقلها غش واكثرها فضة عن

عن الجياد في راس مال السلم ومن الصرف الذين لا يجوز ان ياخذ عنهما غيرهما ودل ذلك على ان حكم الردي
في ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالرديه وزنا بوزن لان ما جاز قضا بعضه
على بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبي صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب مثلا بمثل انما مراده المماثلة
في الوزن لا في الصفة وكذلك سائر ما ذكره معه ويدل على جواز قضا الجيد عن الردي برضا الغريم
كما جاز قضا الردي عن الجيد اذ لم يكن الاختلاف فيهما في الصفة حكم وقد روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
في قوله خيركم احسنكم قضا وقال جابر بن عبد الله قضاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادني وروي عن
ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وابرهيم والشعبي قالوا لا باس اذا اقرضه دراهم سودا ان يقضيه بيضا
اذا لم يشترط ذلك عليه وروي سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن ابن مسعود انه كان يكره اذا اقرض
دراهم ان ياخذ خيرا منها وهذا الشرط فيه دلالة على انه كرهه اذا رضي المستقرض وانما لا يجوز له ان ياخذ
خيرا منها اذا لم يرض صاحبه قوله عز وجل الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا قد قيل ان الفحشا تقع
على وجوه والمراد بها في هذا الموضع البخل والعرب تسمي البخيل فاحشا والبخل فحشا وفحشا
قال الشاعر اري الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد
يعني مال البخيل وفي هذه الاية ذم البخيل والبخل قوله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي الاية روي
عن ابن عباس انه قال هذا في صدقة التطوع فاما في الفريضة فاظهارها افضل لئلا يلحقه تهمة وعن الحسن
ويزيد بن ابي حبيب وقتادة الاخفا بها في قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم
عند ربهم وجائز ان يكون قوله وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم في صدقة التطوع على ما روي عن
ابن عباس وجائز ان يكون في جميع الصدقات الموكول اداوها الى اربابها من نفل او فرض دون ما كان منها
اخذه الى الامام لان عموم اللفظ يقتضي جميعها لان الالف واللام ههنا للجنس في شامله لجميعها
وهذا يدل على ان جميع الصدقات مصروفة الى الفقرا وانها لم يستحقوا بالفقر لا غير وانما ذكر الله تعالى من
اصناف من تصرف اليهم الصدقة في قوله انما الصدقات للفقرا والمساكين انما يستحق منهم من اخذها
صدقة بالفقر دون غيره وانما ذكر الاصناف لما يعمهم من اسباب الفقر دون من لا ياخذها صدقة من
المولفة قلوبهم والعاملين فانهم لا ياخذونها صدقة وانما يحصل في يد الامام صدقة للفقرا ثم يصرف الي
المولفة والعاملين ما يعطون ليس بصدقة لهم لكن عوضا من العمل او لرفع اذيهم عن اهل الاسلام او ليستمالوا

به الى الايمان ومن المخالفين من يحتج بذلك في جواز اعطا جميع الصدقات الفقرا دون الامام وانهم اذا
اعطوا الفقرا صدقة المواشي سقط حق الامام في الاخذ لقوله وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم
وذلك عام في سائرها لان الصدقة ههنا اسم للجنس وليس في هذا عندنا دلالة على ما ذكروا لان اكثر
ما فيه انه خير للمعطي وليس فيه سقوط حق الامام في الاخذ اذ لا يمتنع ان يكون خيرا لهم فاذا اخذها الامام
متضاعف الخير باخذها ثانيا وقد قدمنا قول من يقول ان هذا في صدقة التطوع ومن اهل العلم من يقول
ان الاجماع قد حصل على ان اظهار صدقة الفرض اولي من اخفايها كما قالوا في الصلوات المفروضة ولذلك
امروا بالاجماع عليها في الجماعات باذان واقامة وليصلوها ظاهرين وكذلك سائر الفروض لئلا يقيم
نفسه مقام تهمة في ترك ادا الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله وان تخفوها وتوتوها
الفقرا خاصة لان سائر الطاعات النوافل افضل من اظهارها لانه ابعد من الريا وقد روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال سبعة يظلهم الله في ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لا تعلم شماله ما تصدقت به
يمينه وهذا انما هو في التطوع دون الفرض ويدل على ان المراد صدقة التطوع انه لا خلاف ان العامل
اذا جا قبل ان تودي صدقة المواشي فطالبه باديها ان الفرض عليه اداوها اليه فصار اظهار ادايها في
هذه الحال فرضا وفي ذلك دليل على ان المراد بقوله وان تخفوها وتوتوها الفقرا صدقة التطوع والله اعلم

باب اعطا المشرك من الصدقة ١١٥

قال الله عز وجل ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشا وما تنفقوا من خير فلانفسكم قال
ابو بكر ما تقدم هذا الخطاب وما جا في نسقه يدل على ان قوله تعالى ليس عليك هداهم انما معناه في
الصدقة عليهم لانه ابتدا الخطاب بقوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي ثم عطف عليه قوله ليس عليك
هداهم ثم عقب ذلك وما تنفقوا من خير فلانفسكم فدل ما تقدم من الخطاب من ذلك وتاخر عنه من
ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روي ذلك عن جماعة
من السلف روي جعفر بن ابي المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا
الا على اهل دينكم فانزل الله تعالى ليس عليك هداهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل
الاديان وروي الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين
فانزل الله تعالى ليس عليك هداهم فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة قال ابو بكر لا يجزي هذا

من كلام من هو اعني قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضه وجايز ان يريد به من غير الزكاه وصدقات المواشي دون
كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضه لا يوجب تخصيص الايه لان فعلهم لا يقتضي
الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان يتصدقوا عليهم وبين ان لا يتصدقوا وروى الاعمش عن جعفر بن اياس عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم انسبا وقرابه من قريظه والنضير وكانوا يتقون ان يتصدقوا عليهم
ويريدونهم على الاسلام فنزلت ليس عليك هداهم الى اخر الايه وروى هشام بن عروه عن ابيه عن امه اسما
قالت اتتني امي في عهد قريش راغبه وهي مشركه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم اصلها قال نعم قال
ابو بكر ونظير هذه الايه في دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
فروي عن الحسن قال هم الاسرا من اهل الشرك وروي عن سعيد بن جبير وعطا قالا هم اهل القبله وغيرهم قال
ابو بكر الاول اظهر لان الاسير في دار الاسلام لا يكون الا مشركا ونظيرها ايضا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم الى اخر القصه فاباح برهم وان
كانوا مشركين اذا لم يكونوا اهل حرب لنا والصدقات من البر فاقتضى جواز دفع الصدقات اليهم فظواهر
هذه الاي يوجب جواز دفع سايرها اليهم الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات وصدقات
المواشي وكلما كان اخذه الى الامام بقوله امرت ان اخذ الصدقه من اغنيايكم فاردها في فقرايكم وقال لمعاذ اعلمهم
ان الله قد فرض عليهم حقا في اموالهم يوخذ من اغنياهم ويرد في فقرايهم فكانت الصدقات التي اخذها الي
الامام مخصوصه من هذه الجمله فلذلك قال ابو حنيفه كل صدقه ليس اخذها الى الامام فجايز اعطاوها
اهل الذمه وما كان اخذها الى الامام لا يعطى اهل الذمه فيجيز اعطا الكفارات والنذور وصدقه الفطر
اهل الذمه فان قيل فزكاه المال ليس اخذها الى الامام ولا يجوز ان يعطى اهل الذمه قيل له اخذها في الاصل
الي الامام وقد كان النبي عليه السلم ياخذها وكذلك ابو بكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر زكاتكم
فمن كان عليه دين فليوده ثم ليزك بقيه ماله فجعل ارباب الاموال وكلا له في ادايها ولم يسقط في
ذلك حق الامام في اخذها وقال ابو يوسف كل صدقه واجبه فغير جايز دفعها الى الكفار قياسا على الزكوه
قوله عز وجل للفقرا الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض الايه يعني والله اعلم النفقه المذكوره
بديا والمراد بها الصدقه وروي عن مجاهد والسدي ان المراد فقرا المهاجرين وقوله احصروا في سبيل الله
قيل انهم منعوا انفسهم التصرف في التجاره خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتاده لان الاحصار
منع

منع النفس عن التصرف لمرض او حاجه او مخافه فاذا منعه العدو قيل حصر وقوله يحسبهم الجاهل اغنيا من
التعفف يعني والله اعلم الجاهل بحالهم وهذا يدل على ان ظاهرهم وبزتهم تشبه حال الاغنيا ولولا ذلك
لما ظنهم الجاهل اغنيا لان ما يظهر من دلاله الفقر شيان احدهما بذاذه الهيه ورثاثه الحال والاخر المسله
على انه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنيا الا لما يظهر له من حسن البزه الداله على الغنى في الظاهر وفي هذه
الايه دلاله على ان من له ثياب الكسوه ذات قيمه كبيره لا يمنعه اعطا الزكاه لان الله تعالى قد امر باعطا الصدقه
من ظاهر حاله مشبهه لاحوال الاغنيا ويدل على ان الصحيح الجسم جايز ان يعطى من الزكوه لان الله تعالى امر
باعطا هولا القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبي صلى الله عليه وسلم المشركين ولم
يكونوا مرضى ولا عميانا وقوله عز وجل تعرفهم بسيماهم فان السيما العلامه قال مجاهد المراد به هاهنا
التخشع وقال السدي والربيع بن انس هذا علامه الفقر وقال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر
السجود يعني علامتهم فجايز ان يكون العلامه المذكوره في قوله تعرفهم بسيماهم ما يظهر في وجه الانسان
من كسوف البال وسو الحال وان كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيتهم حسنه جميله وجايز ان يكون الله تعالى قد
جعل لنبيه علما يستدل به اذا راهم عليه على فقرهم وان كنا لا نعرف ذلك منهم الا بظهور المسله منهم او لما
يظهر من بذاذه هيتهم وهذا يدل على ان لما يظهر من السيما حظ في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر
اصحابنا ذلك في الميت في دار الاسلام او في دار الحرب اذا لم يعرف امره قبل ذلك في اسلام او كفر انه
ينظر الى سيماه فان كانت عليه سيما اهل الكفر من شد زنار وعدم الختان وترك الشعر على حسب ما يفعله
رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن في مقابر المسلمين ولم يصل عليه وان كان عليه سيما المسلمين
حكم له بحكم المسلمين في الصلاه والدفن وان لم يظهر عليه شي من ذلك فان كان في مصر من الامصار التي
للمسلمين فهو مسلم وان كان في دار الحرب محكوم له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه اولى منه بموضعه
الموجود فيه فاذا عدمنا السيما حكمنا له بحكم اهل الموضع وكذلك اعتبروا في اللقيط ونظيره ايضا قوله تعالى
ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين
فاعتبر العلامه ومن نحوه قوله ولتعرفنهم في لحن القول واخوه يوسف عليه السلم لطخوا قميصه بدم كذب
وقوله تعالى لا يسالون الناس الحافا يعني والله اعلم الحاحا وادامه للمسله لان الالحاف في المسله هو الاستقصا
فيها وادامتها وهذا يدل على كراهه الالحاف في المسله ولم ينف عنهم المسله راسا قيل في فحوى الايه ومضمون

المخاطبه ما يدل على نفي المسئله راسا وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنيا من التعفف فلو كانوا اظهروا المسئله وان
لم يكن الحافا لما حسبهم احد اغنيا ولذلك قوله من التعفف لان التعفف هو القناعه فترك المسئله فدل
ذلك على وصفهم ترك المسئله اصلا ويدل على ان التعفف هو ترك المسئله قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى
اغناه الله ومن استعف اعفه الله واذ قد ثبت بما ذكرنا من ادله الاى ان ثياب الكسوه لا تمنع اخذ الزكوه
وان كانت سريه وجب ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرش والخادم لعموم الحاجه اليه فاذا كانت
الحاجه الى هذه الاشيا حاجه ماسه فهو غير غني بها لان الغني هو ما فضل عن مقدار الحاجه واختلف الفقها
في مقدار ما يصير به غنيا فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد اذا فضل عن مسكنه وكسوته واثاثه وخادمه
وفرسه ما يساوي مايتي درهم لم تحل له الزكاه وان كان اقل من مايتي درهم حلت له الزكاه وقال مالك في روايه
ابن القسم يعطي من الزكاه من له اربعون درهما وروي غيره عن مالك انه لا يعطي من له اربعون درهما وقال
الثوري والحسن بن صالح لا ياخذ الزكاه من له خمسون درهما وقال عبيد الله بن الحسن من لا يكون عنده ما يقوته
او يكفيه سنه فانه يعطي من الصدقه وقال الشافعي يعطي الرجل على قدر حاجته حتى يخرجه ذلك من حد الفقر
الى الغنا كان ذلك يجب فيه الزكاه او لا تجب فيه الزكاه ولا احد في ذلك حدا ذكره المزني والربيع وحكي
عنه انها لا تحل للقوي المكتسب وان كان فقيرا والدليل على صحه ما ذكرنا من اعتبار مايتي درهم فاضلا عما يحتاج
اليه ما روى عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن رجل من مزينه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم خطب وهو يقول من
استغنى اغناه الله ومن استعف اعفه الله ومن سال الناس وله عدل خمس اواق سال الحافا فدل ذكره
لهذا المقدار انه هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئله ويدل عليه ايضا قول النبي
صلى الله عليه وسلم امرت ان اخذ الصدقه من اغنيايكم واردها في فقرايكم ثم قال في مايتي درهم خمسه دراهم
وليس فيما دونها شي فجعل حد الغنى مايتي درهم فوجب اعتبارها دون غيرها ودل على ان الذي لا يملك هذا
القدر يعطي من الزكاه لانه عليه السلام جعل الناس صنفين اغنيا وفقرا فجعل الغني من ملك هذا القدر
وامر باخذ الزكاه منه وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملكه وقد روى ابو كبشه السلولي عن
سهل بن الحنظليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سال الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من
جمر جهنم قلت يا رسول الله ما ظهر غناه قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم او يعشيهم وروى زيد بن اسلم
عن عطا بن يسار عن رجل من بني اسد قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وسمعته يقول لرجل من سال

منكم وعنده اوقيه او عدلها فقد سال الحافا والاوقيه يوميذ اربعون درهما وروى محمد بن عبد الرحمن بن يزيد عن ابيه
عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسال عبد مسئله وله ما يغنيه الا جات شينا او كدوحا
او خدوشا في وجهه يوم القيمه قيل يا رسول الله وما غناه قال خمسون درهما او حسابها من الذهب وهذه وارده
في كراهه المسئله ولا دلاله فيها على تحريم الصدقه عليه وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستحب ترك المسئله لمن
يملك ما يغديه او يعشيه اذ قد كان هناك من فقرا المسلمين واهل الصفه من لا يقدر على غدا ولا عشا فاختار
لمن يملك هذا القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئله ليصل ذلك الى من هو احوج منه اليه لا على
وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استباحتها ليست سبيل الضروره الى الميته اذ كانت الميته لا تحل
الا عند الخوف على النفس والصدقه تحل باجماع المسلمين لمن احتاج وان لم يخف الموت اذا لم يكن عنده شي
فوجب ان يكون المبيح لها الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار مختلفا في حكم استعمال حكمها وهي في انفسها
مختلفه واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روينا في المايتي درهم وتحريم الصدقه معها وجب ان يكون ثابت
الحكم وما عداه اما ان يكون على وجه الكراهه للمسئله او منسوخه تحريما ان كان المراد بها تحريم الصدقه ○

١١٦

باب الربا

قال الله تعالى الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الى قوله واحل الله
البيع وحرم الربا قال ابو بكر اصل الربا في اللغه هو الزياده ومنه الرابيه لزيادتها على ما حواليها من
الارض ومنه الربوه من الارض وهي المرتفعه ومنه قولهم اربى فلان على فلان في القول والفعل اذا زاد عليه
وهو في الشرع يقع على معاني لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغه ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى النسا
ربا في حديث اسامه بن زيد فقال انما الربا في النسيه وقال عمر بن الخطاب ان من الربا ابوابا لا تخفى
منها السلم في السن يعني الحيوان وقال عمر ايضا ان ايه الربا من اخر ما نزل من القران وان النبي صلى الله
عليه وسلم قبض قبل ان يبينه لنا فدعوا الربا والريبه فثبت بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو
كان باقيا على حكمه في اصل اللغه لما خفي على عمر اذ كان عالما باسما اللغه لانه من اهلها ويدل عليه ان العرب لم
تكن تعرف بيع الذهب بالذهب نسا ربا وهو ربا في الشرع واذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزله
ساير الاسما المجمله المفتقره الى البيان وهي الاسما المنقوله من اللغه الى الشرع لمعاني لم يكن الاسم موضوعا
لها في اللغه نحو الصلاه والصوم والزكاه فهو مفتقر الى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شي

من العقود الا فيما قامت دلالته انه مسمى في الشرع بذلك وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا من مراد الله
تعالى بالاية نصا وتوقيفا ومنه ما بينه دليلا فلم يحصل مراد الله به من ان يكون معلوما عند اهل العلم بالتوقيف
والاستدلال والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدراهم والدنانير الى اجل بزيادة
على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد وان كان متفاضلا من جنس
واحد هذا كان المتعامل المشهور بينهم ولذلك قال الله عز وجل وما اتيتم من ربا ليربوا في اموال الناس
فلا يربوا عند الله فاخبر ان تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في المال العين لانه لا عوض لها من
جهة المقرض وقال تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة اخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من
شرط الزيادة اضعافا مضاعفة فابطل الله الربا الذي كانوا يتعاملون به وابطل ضروبا اخر من
البياعات وسماها ربا فانتظم قوله وحرم الربا تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم
يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم او دنانير الى اجل مع شرط الزيادة
واسم الربا في الشرع يعتوره معاني احدها الربا الذي كان عليه اهل الجاهلية والثاني التفاضل في
الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول اصحابنا ومالك بن انس يعتبر مع الجنس ان يكون مقتاتا
مدخرا والشافعي يعتبر الاكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل
عند انضمام غيره اليه على ما قدمنا والثالث النسا وهو على ضروب منها في الجنس الواحد من كل
شيء لا يجوز بيع بعضه ببعض نسا سواء كان من المكيل او من الموزون او من غيره فلا يجوز عندنا ثوب
مروي بثوب مروي نسا لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم الى الجنس في شرط تحريم
التفاضل وهو الكيل والوزن في غير الاثمان التي هي الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بجص نسا لم
يجز لوجود الكيل ولو باع حديدا بصفر نسا لم يجز لوجود الوزن

ومن ابواب الربا الشرعي السلم في الحيوان

قال عمر رضي الله عنه ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم في السن ولم تكن العرب تعرف ذلك
ربا فعلم انه قال ذلك توقيفا فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع النسا والتفاضل على شرائط
على ما تقرر معرفتها عند الفقهاء والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وذكر التمر والملح والذهب

والفضة

والفضة فسمى الفضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال عليه السلام في حديث اسامة بن زيد
الذي رواه عنه عبد الرحمن بن عباس انما الربا في النسيئة وفي بعض الالفاظ لا ربا الا في النسيئة فثبت
ان اسم الربا في الشرع يقع على التفاضل تارة وعلى النسا اخرى وقد كان ابن عباس يقول لا ربا الا في النسيئة
ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه الى حديث اسامة بن زيد ثم لما تواتر
عنده الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم التفاضل في الاصناف الستة رجع عن قوله قال جابر بن زيد
رجع ابن عباس عن قوله في الصرف وقوله في المتعة وانما معنى حديث اسامة النسا في الجنسين كما روي في
حديث عبادة بن الصامت وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد وذكر
الاصناف الستة وبيعوا كيف شئتم يدا بيد وفي بعض الاخبار اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا
بيد فمنع النسا في الجنسين من المكيل والموزون واباح التفاضل فحديث اسامة بن زيد محمول على هذا ومن
الربا المراد بالاية شرى ما يباع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن والدليل على ذلك على ان ذلك ربا حديث
يونس بن ابي اسحق عن امه عن ابي العالية قال كنت عند عائشة فقال لها امراة اني بعت زيد بن ارقم جارية
الى عطائه بثمانمائة وانه اراد ان يبيعها فاشتريتها منه بستمائة درهم فقالت بئس ما شريت وبئس
ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فقالت
يا ام المؤمنين ارايت ان لم اجد الا راس مالي فقالت فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره
الى الله فدلت تلاوتها الاية الربا عند قولها ارايت ان لم اجد الا راس مالي ان ذلك كان عندها من
الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكم بن رزيق عن سعيد بن المسيب قال
سالته عن رجل باع طعاما من رجل الى اجل فاراد الذي اشترى الطعام ان يبيعه بنقد من الذي باعه منه
قال هو ربا ومعلوم انه اراد شراه باقل من الثمن الاول اذ لا خلاف ان شراه بمثله وباكثر منه جائز
وسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا وقد روي النهي عن ذلك عن ابن عباس والقسم بن محمد ومجاهد وابرهيم والشعبي
وقال الحسن وابن سيرين في الاخر ان باعه بنقد جاز ان يشتريه فان كان باعه بنسيئة لم يشتره
باقل منه الا بعد ان يحل الاجل وروي عن ابن عمر انه اذا باعه ثم اشتراه باقل من ثمنه جاز ولم يذكر
فيه قبض الثمن وجائز ان يكون مراده اذا قبض الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب ان ذلك ربا
فعلمنا انهما لم يسمياه ذلك ربا الا توقيفا اذ لا يعرف ذلك اسما له من طريق اللغة فلا يسمى به الا

من طريق الشرع واسماء الشرع توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم

ومن ابواب الربا الدين بالدين

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الكالي بالكالي وفي بعض الالفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال في حديث اسامة بن زيد انما الربا في النسيئة الا انه في جواز العقد على الدين بالدين وانه معفو عنه بمقدار المجلس لانه جائز له ان يسلم دراهم في كر حنطة وهما دين بدين الا انهما ان افترقا قبل قبض الدراهم بطل وكذلك بيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وان افترقا قبل التقابض بطل

ومن ابواب الربا

الذي تضمنت الآية تحريمه الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمسمائة حالة فلا يجوز وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين الى اجل فاقول عجل لي واضع عنك فقال هو ربا وروي عن زيد بن ثابت ايضا النهي عن ذلك وهو قول الشعبي وسعيد بن جبير والحكم وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعي لا باس بذلك والذي يدل على بطلان ذلك شيئان احدهما تسمية ابن عمر اياه ربا وقد بينا ان اسماء الشرع توقيف والثاني انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل فابطله الله وحرمه وقال وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم وقال وذروا ما بقي من الربا حظر ان يؤخذ للاجل عوض فاذا كانت عليه الف مؤجلة فوضع عنه على ان يعجله فانما جعل الحط بحذاء الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله على تحريمه ولا خلاف انه لو كان عليه الف درهم حالة فقال له اجلني وازيدك فيها مائة درهم لا يجوز لان المائة عوض من الاجل كذلك الحط ومعنى الزيادة اذ جعله عوضا من الاجل وهذا هو الاصل في امتناع جواز اخذ الابدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى الخياط ثوبا فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثاني باطل فان خاطه غدا فله اجر مثله لانه جعل الحط بحذاء الاجل والعمل في الوقتين على صفة واحدة فلم يجز لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذي بيناه ومن اجازه من السلف اذا قال عجل لي واضع عنك فجائز ان يكون اجازوه اذا لم يجعله شرطا فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجل الآخر الباقي بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا في البيع بقوله عليه

السلام

السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وقوله انما الربا في النسيئة وقوله اذا اختلف النوعان وان السلم في الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا في النسيئة وقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وتسمية عمر اياه ربا وشرى ما بيع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الاصناف الستة التي ورد بها الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهات كثيرة وهو عندنا في حيز التواتر لكثرة رواته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا ايضا في ان مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم يجب اعتباره في غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التي ذكرنا فيما سلف من هذا الباب وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافا ان تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التي ورد فيها التوقيف دون غيرها ولما ذهب اليه اصحابنا في اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها في مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فاوجب استيفاء المماثلة بالوزن في الموزون وبالكيل في المكيل فدل ذلك على ان الاعتبار في التحريم الكيل والوزن مضموما الى الجنس ومما يحتج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عز وجل الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وقوله لا تأكلوا الربا فاطلق اسم الربا على الماكول قالوا فهذا عموم في اثبات الربا في الماكول وهذا عندنا لا يدل على ما قالوا من وجوه احدها ما قدمنا من اجمال لفظ الربا في الشرع وافتقاره الى البيان فلا يصح الاحتجاج بعمومه وانما يحتاج الى ان يثبت بعمومه بدلالة اخرى انه ربا حتى يحرمه بالآية ولا يأكله والثاني ان اكثر ما فيه اثبات الربا في ماكول وليس فيه ان جميع الماكولات فيه ربا ونحن قد اثبتنا الربا في كثير من الماكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كان بطل بيع الف بالف الى اجل لوجود الاجل المشروط بمجرى النقصان في المال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك فان قال قائل القرض في ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقته في القرض قبل قبض البدل ولا يجوز مثله في بيع الف بالف قيل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لا يوجب نقصا في احد المالين

وانما ابطل البيع لمعنى اخر غير نقصان احدهما عن الاخر الا ترى انه لا تختلف الصفات والصنف الواحد في وجوب التقابض في المجلس في الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعلمنا ان الموجب لقبضهما ليس من جهة ان ترك القبض موجب للنقصان في غير المقبوض الا ترى ان رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشتري بيعه مرابحة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشتري بيعه مرابحة بالف حالة حتى يبين انه اشتراه بثمن موجل فدل ذلك على ان الاجل المشروط في العقد يوجب نقصانا في الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن في الحكم فاذا كان كذلك فالنسيئة في القرض والبيع من الوجه الذي ذكرنا صحيح لا يعترض عليه هذا السوال ويدل على بطلان التاجيل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسيئة ولم يفرق بين القرض والبيع فهو على الجمع ويدل عليه ان القرض لما كان تبرعا لا يصح الا مقبوضا اشبه الهبة فلا يصح فيه التاجيل كما لا يصح في الهبة وقد ابطل النبي عليه السلم التاجيل فيها بقوله من اعمر عمرى فهي له ولورثته من بعده فابطل التاجيل المشروط في الملك وايضا فان قرض الدراهم عاريتها وعاريتها قرضها لانها تمليك المنافع اذ لا يصل اليها الا باستهلاك عينها ولذلك قال اصحابنا اذا اعاره دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يجيزوا استيجار الدراهم لانها قرض فكانه استقرض دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فلما لم يصح الاجل في العارية لم يصح في القرض ومما يدل على ان قرض الدراهم عارية حديث ابراهيم الهجري عن ابي الاحوص عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرون اي الصدقة خير قالوا الله ورسوله اعلم قال خير الصدقة المنحة ان تمنح اخاك الدراهم او ظهر الدابة او لبن الشاة والمنحة هي العارية فجعل قرض الدراهم عاريتها الا ترى الى قوله في حديث اخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التاجيل في العارية لم يصح في القرض واجاز الشافعي التاجيل ٥

باب البيع

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل واحل الله البيع وحرم الربا عموم في اباحة ساير البياعات لان لفظ البيع موضوع لمعنى معقول في اللغة وهو تمليك المال بمال بايجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع في مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد الا ان ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا في جواز بيع او فساده ولا خلاف بين اهل العلم ان هذه الاية وان كان مخرجها مخرج العموم فقد اريد به الخصوص لانهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عند الانسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد

البيع

البيع على المحرمات من الاشيا وقد كان لفظ الاية يوجب جواز هذه البياعات وانما خصت منها بدلايل الا ان تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الاية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجائز ان يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى واحل الله البيع والبيع اسم للايجاب والقبول وليست حقيقته وقوع الملك به للعاقد الا ترى ان البيع المعقود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان وقوله عز وجل وحرم الربا حكمه ما قدمناه من الاجمال والوقف على ورود البيان فمن الربا ما هو بيع ومنه ما ليس ببيع وهو ربا اهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض وفي سياق الاية ما اوجب تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله واحل الله البيع وظن الشافعي ان لفظ الربا لما كان مجملا انه يوجب اجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا الا ان ما لا يسمى ربا من البياعات فحكم العموم جار فيه وانما يجب الوقوف فيما شككنا انه ربا او ليس بربا فاما ما يقنا بانه ليس بربا فغير جائز الاعتراض عليه بانه يحرم الربا وقد بينا ذلك في اصول الفقه واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا حكاية عن المعتقدين لاباحته من الكفار فزعموا انه لا فرق بين الزيادة الماخوذة على وجه الربا وبين ساير الارباح المكتسبة بضروب البياعات وجهلوا ما وضع الله تعالى عليه امر الشريعة من مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم واخبر عن حالهم يوم القيمة وما يحل بهم من عقابه قوله تعالى واحل الله البيع يحتج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ويحتج به فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساويه انه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لانه معلوم ورود اللفظ بلزوم احكام البيع وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقتضى ذلك بقاء هذه الاحكام مع ترك التقابض وهو كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم المراد تحريم الاستمتاع بهن ويحتج ايضا لذلك بقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم من وجهين احدهما ما اقتضاه من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والاخر اباحة اكله لمشتريه قبل قبض الاخر بعد الفرقة واما قوله عز وجل فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله فالمعنى فيه من انزجر بعد النهي فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به ما لم يقبض لانه قد ذكر في نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وابطاله بقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فابطل تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ما كان

منهوما بقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وقد روي ذلك عن السدي وغيره من المفسرين
وقال تعالى وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فابطل منه ما بقي مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى وان
تبتم فلكم روس اموالكم وهو تاكيد لابطال ما لم يقبض منه واخذ راس المال الذي لا ربا فيه ولا زيادة وروي
عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في خطبته يوم الوداع بمكة قال جابر بعرفات ان كل ربا كان في
الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فكان فعله عليه السلم مواطيا لمعنى الاية في
ابطال الله تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضا وامضايه ما كان مقبوضا وما روي في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم
ضروب من الاحكام احدها ان كل ما طرى على عقد البيع قبل القبض ما يوجب تحريمه فهو كالموجود في حال وقوعه
وما طرى منه بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرانيين اذا تبايعا عبدا
بخمر فالبيع جايز عندنا فان اسلم احدهما قبل قبض الخمر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا
ثم احرم البايع والمشتري بطل البيع لانه قد طرى عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطل الله تعالى
من الربا ما لم يقبض لانه طرى عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الخمر مقبوضة ثم اسلما او احرما لم
يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جار في نظاير من المسايل ولا يلزم عليه ان
يقتل العبد المبيع قبل القبض فلا يبطل البيع وللمشتري اتباع الجاني من قبل انه لم يطرا على العقد ما يوجب تحريم
العقد لان العقد باق على هيئته التي كان عليها والقيمة قايمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع وللمشتري
الخيار فيه بحسب وفيها دلالة على ان هلاك المبيع في يدي البايع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد
وهو قول اصحابنا والشافعي وقال مالك لا يبطل والثمن لازم المشتري اذا لم يمنعه ودلالة الاية ظاهرة
على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لان الله تعالى لما اسقط
قبض الربا ابطل العقد الذي عقداه وامر بالاقتصار على راس المال فدل ذلك على ان قبض المبيع من
شرايط صحة العقد وانه متى طرى على العقد ما يسقطه اوجب ذلك بطلانه ومنها الدلالة على ان
شرط العقود الواقعة في دار الحرب اذا ظهر عليها الامام لا يعترض عليها بالفسخ وان كانت معقودة على
فساد لانه معلوم انه قد كان بين نزول الاية وخطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الربا الذي لم
يكن مقبوضا عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ما كان منها قبل نزول
الاية مما كان منها بعد نزولها فدل ذلك على ان العقود الواقعة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين اذا

ظهر

ظهر عليها الامام لا يفسخ منها ما كان مقبوضا وقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف يدل على
ذلك ايضا لانه قد جعل له ما كان مقبوضا منه قبل الاسلام وقد قيل ان معنى قوله فله ما سلف من ذنوبه على معنى
ان الله يغفرها له وليس هذا كذلك لان الله تعالى قد قال وامره الى الله يعني فيما استحقه من عقاب او ثواب
فلم يعلمنا حكمه في الاخرة ومن جهة اخرى انه لو كان هذا مرادا لم ينتف به ما ذكرنا فيكون على الامرين جميعا
لاحتماله لهما فيغفر الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على ان بياعات اهل
الحرب كلها ماضية اذا اسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى فله ما سلف وامره الى الله قوله عز وجل يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله قال
ابو بكر يحتمل ذلك معنيين احدهما ان لم تقبلوا امر الله تعالى ولم تنقادوا له ويحتمل ان يريد ان لم تذروا ما بقي
من الربا بعد نزول الامر بتركه فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روي عن ابن عباس
وقتادة والربيع بن انس فيمن اربى ان الامام يستتيبه فان تاب والا قتله وهذا محمول على ان يفعله مستحلا له
لانه لا خلاف بين اهل العلم انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله لا
يوجب اكفارهم لان ذلك قد يطلق على ما دون الكفر من المعاصي قال زيد بن اسلم عن ابيه ان عمر راى
معاذا يبكي فقال ما يبكيك فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اليسير من الربا شرك ومن
عادا اولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق اسم المحاربة عليه وان لم يكفر وروى اسباط عن السدي
عن صبيح مولى ام سلمة عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي وفاطمة والحسن والحسين انا حرب لمن
حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا والفقها
متفقون على ان ذلك حكم جار في اهل الملة وان هذه السمة تلحقهم باظهارهم قطع الطريق فدل ذلك على
انه جايز اطلاق اسم المحاربة لله ولرسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهرا بها وان كانت دون الكفر
وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله اخبار منه بعظم معصيته وانه يستحق بها المحاربة عليها وان لم
يكن كافرا وكان ممتنعا على الامام فان لم يكن ممتنعا عاقبه الامام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع
وكذلك ينبغي ان يكون حكم ساير المعاصي التي اوعد الله عليها العقاب اذا اصر الانسان عليها وجاهر
بها وان كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى ينتهوا وان كانوا غير ممتنعين عاقبهم الامام
بمقدار ما يرى من العقوبة وكذلك حكم من ياخذ اموال الناس من المتسلطين الظلمة واخذ الضرايب واجب

على المسلمين قتالهم وقتلهم اذا كانوا ممتنعين وهولاء اعظم جرما من اكل الربا لانتهاكهم حرمة النهي وحرمة المسلمين
جميعا واكل الربا انما انتهك حرمة الله تعالى في اخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لانه اعطاه بطيبة
من نفسه واخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهي الله تعالى وحرمة المسلمين اذ كانوا
ياخذونه قهرا وجبرا لا على تاويل ولا شبهة فجائز لمن علم من المسلمين اصرار هولاء على ما هم عليه من اخذ اموال
الناس على وجه الضريبة ان يقتلهم كيف امكنه قتلهم وكذلك اتباعهم واعوانهم الذين بهم يقومون على اخذ
الاموال وقد كان ابو بكر رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة لموافقة من الصحابة اياه على شيئين احدهما
الكفر والاخر منع الزكوة وذلك لانهم امتنعوا من قبول فرض الزكوة ومن ادائها فانتظموا به معنيين
احدهما الامتناع من قبول امر الله تعالى وذلك كفر والاخر الامتناع من اداء الصدقات المفروضة في اموالهم
الى الامام فكان قتاله اياهم للامرين جميعا ولذلك قال لو منعوني عقالا وفي بعض الاخبار عناقا مما كانوا
يؤدونه الى رسول الله لقاتلتهم عليه وانما قلنا انهم كانوا كفارا ممتنعين من قبول فرض الزكوة لان الصحابة
سموهم اهل الردة وهذه السمة لازمة لهم الى يومنا هذا وكانوا سبوا نساءهم وذراريهم ولو لم يكونوا مرتدين
لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شيء لم يختلف فيه الصدر الاول ولا من بعدهم من المسلمين اعني في ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر كانوا اهل ردة فالمقيم على اكل الربا ان كان مستحلا له فهو كافر وان كان ممتنعا بجماعة
تعضده سار فيهم الامام بسيرته في اهل الردة ان كانوا قبل ذلك من جملة اهل الملة وان اعترفوا بتحريمه
وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الامام ان كانوا ممتنعين حتى يتوبوا فان لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك
بالضرب والحبس حتى ينتهوا وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل نجران وكانوا ذمة نصارى
اما ان تذروا الربا واما ان تاذنوا بحرب من الله ورسوله وقد روى ابو عبيد القسم بن سلام قال حدثني ابو ايوب
الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله بن ابي حميد عن ابي المليح الهذلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
صالح اهل نجران وكتب اليهم كتابا في اخره على ان لا تاكلوا الربا فمن اكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة فقوله تعالى
فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله عقيب قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا
هو عائد عليهما جميعا من رد الامر على حاله ومن الاقامة على اكل الربا مع قبول الامر فمن رد الامر قوتل
على الردة ومن قبل الامر وفعله محرما له قوتل على تركه ان كان ممتنعا ولا يكون مرتدا وان لم يكن ممتنعا
عزر بالحبس والضرب على ما يرى الامام وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله اعلام بانهم ان

لم

لم يفعلوا ما امروا به في هذه الاية فهم محاربون لله ورسوله وفي ذلك اخبار منه بمقدار عظم الجرم وانهم
يستحقون هذه السمة وهي ان يسموا محاربين لله تعالى وهذه السمة يعتورها معنيان احدهما الكفر اذا
كان مستحلا والاخر الاقامة على اكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما بيناه ومن الناس من حمله على انه اعلام
منه بان الله تعالى يامر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون ايذانا لهم بالحرب حتى لا يؤتوا على غرة قبل العلم
بها كقوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين فاذا حمل الاية على هذا
الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوي منعة فاذا حملناه على الوجه الاول دخل
كل واحد من فاعلي ذلك في الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو اولى قوله وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة فيه تاويلان احدهما وان كان ذو عسرة غريما لكم فنظرة الى ميسرة والثاني على ان كان
المكتفية بنفسها على معنى وان وقع ذو عسرة او ان وجد ذو عسرة كقول الشاعر

فدى لبني سمان ذحل وناقتي اذا كان يوم ذو كواكب اشهب

معناه اذا وجد يوم كذلك وقد اختلف في معنى قوله وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فروي عن
ابن عباس وشريح وابراهيم انه في الربا خاصة وكان شريح يحبس المعسر في غيره من الديون وروي عن
ابراهيم والحسن والربيع بن خثيم والضحاك انه في سائر الديون وقد روي عن ابن عباس في رواية اخرى
مثل ذلك وقال اخرون ان في الاية انظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياسا عليه قال
ابو بكر لما كان قوله تعالى وان كان ذو عسرة محتملا ان يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه
الاحتمال قلنا وقيل من تاوله من السلف على ذلك اذ غير جائز ان يكونوا تاولوه على ما لا احتمال فيه وجب
حمله على العموم وان لا يقتصر به على الربا الا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم بغير دلالة فان قال
قائل لما كان قوله وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة غير مكتف بنفسه في افادة الحكم وكان مضمنا
بما قبله وجب ان يكون حكمه مقصورا عليه قيل له هو كلام مكتف بنفسه لما في فحواه من الدلالة على معناه
وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين يجب المطالبة به والانظار لا يكون الا في حق
قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا او اجلا فاذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق
به حكم الانظار اذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفيا بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب
الاقتصار به على الربا دون غيره وزعم بعض الناس ممن نصر هنا القول الذي ذكرناه ان هذا لا يجوز ان

يكون في الربا لان الله قد ابطله فكيف يكون مراداً به قال فالواجب ان يكون الاية عامة في سائر الديون وهذا
الحجاج ليس بشيء لان الله انما ابطل الربا وهي الزيادة المشروطة ولم يبطل راس المال لانه قال وذروا ما بقي
من الربا والربا هو الزيادة ثم قال وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم ثم عقب ذلك بقوله وان كان ذو عسرة يعني
سائر الديون وراس المال احدها وابطال ما بقي من الربا لم يبطل راس المال بل هو دين عليه يجب اداوه
فان قال قائل اذا كان الانظار مأموراً به في راس المال فهو وسائر الديون سواء قيل له انما كلامنا
فيما شمله العموم من حكم الاية فان كان ذلك في راس مال الربا فلم يثبتوا ولغيره من طريق النص وانما تناوله
من جهة العموم محتاج حينئذ الى دلالة من غيره في اثبات حكمه ورده الى المذكور في الاية بمعنى يجمعهما
وليس الكلام بيننا وبين الخصم من جهة القياس وانما اختلفنا في عموم الاية وخصوصها والكلام في القياس
ورد غير المذكور الى المذكور مسألة اخرى وقوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم قد اقتضى ثبوت
المطالبة لصاحب الدين على المدين وجواز اخذ راس ماله بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاه ومطالبته
من غير شرط رضا المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين فطالبه به فله اخذه منه شاء ام
ابى وبهذا المعنى ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالت هند ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني
ما يكفيني وولدي فقال خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته
على ابي سفيان من النفقة من غير رضا ابي سفيان وفي الاية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين
مع الامكان كان ظالماً ودلالتها على ذلك من وجهين احدهما قوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم
فجعل له المطالبة براس المال وقد تضمن ذلك امر الذي عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من ادائه
وانه متى امتنع منه كان له ظالماً ولاسم الظلم مستحقاً واذا كان كذلك استحق العقوبة وهي الحبس
والوجه الاخر من الدلالة عليه قوله في نسق الاية لا تظلمون ولا تظلمون يعني والله اعلم لا تظلمون باخذ
الزيادة ولا تظلمون بالنقصان من راس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع راس المال اليه
كان ظالماً له مستحقاً للعقوبة واتفق الجميع على انه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب ان يكون حبساً
لاتفاق الجميع على ان ما عداه من العقوبات ساقط عنه في احكام الدنيا وقد روي عن النبي عليه السلام مثل
ما دلت عليه الاية وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا
عبد الله بن المبارك عن وبر بن ابي دليلة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه عن رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم قال لي الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر
وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مطل الغني ظلم واذا احيل احدكم على مليء فليحتل فجعل مطل الغني ظلماً لا محالة
مستحقاً للعقوبة وهي الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ
ابن اسد قال حدثنا النضر بن شميل قال حدثنا الهرماس بن حبيب رجل من اهل البادية عن ابيه عن جده قال اتيت
النبي صلى الله عليه وسلم بغريم لي فقال الزمه ثم قال يا اخا بني تميم ما تريد ان تفعل باسيرك وهذا يدل على ان له
حبس الغريم لان الاسير يحبس فلما سماه اسيراً له دل على ان له حبسه وكذلك قوله لي الواجد يحل عرضه
وعقوبته والمراد بالعقوبة ههنا الحبس لان احداً لا يوجب غيره واختلف الفقهاء في الحال التي توجب
الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شيء من الديون من اي وجه ثبت فانه يحبس شهرين او ثلاثة ثم يسأل عنه فان
كان موسراً تركه في الحبس ابداً حتى يقضيه وان كان معسراً خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد عن ابي حنيفة
ان المطلوب اذا قال انا معسر واقام البينة على ذلك او قال سل عني فلا اسأل عنه احداً واحبسه شهرين او ثلاثة
ثم اسأل عنه الا ان يكون معروفاً بالعسر فلا احبسه وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران قال كان متاخروا اصحابنا
منهم محمد بن شجاع يقولون ان كل دين كان اصله من مال وقع في يدي المدين كاثمان البياعات والعروض ونحوها
فانه يحبس به وما لم يكن اصله من مال وقع في يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة
لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاءه وقال ابن ابي ليلى يحبسه في الديون اذا اخبر ان عنده مالاً وقال مالك
لا يحبس الحر ولا العبد في الدين ولا يستبرأ امره فان اتهم انه قد خبأ مالاً حبسه وان لم يجد له شيئاً لم يحبسه
وخلاه وقال الحسن بن حي اذا كان موسراً حبس وان كان معسراً لم يحبس وقال الشافعي اذا ثبت عليه دين بيع ما ظهر
ودفع وان لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله فان ذكر عسرة قبلت منه البينة لقوله تعالى وان كان ذو عسرة
فنظرة الى ميسرة واحلفه مع ذلك بالله واسع عليه من لزومه قال ابو بكر انما قال اصحابنا انه
يحبس في اول ما يثبت عند القاضي دينه لما دللنا عليه من الاية والاثر على كونه ظالماً في الامتناع من قضاء ما
ثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ما وجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه حتى يثبت زوالها
عنه بالاعسار فان قال قائل انما يكون ظالماً اذا امتنع من ادائه مع الامكان لان الله لا يذمه على ما لم يقدر
عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبي صلى الله عليه وسلم الوجود في استحقاق العقوبة بقوله لي الواجد
يحل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذي يمكنه اداوه منه فغير جائز

حبسه وعقوبته الا بعد ان يثبت انه واجد ممتنع من اداء ما وجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما بالامكان
ادائه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار بعد ثبوت الدين قيل له اما الديون التي حصلت ابدالها في يده فقد
علمنا يساره بادائها نصا ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار
واما ما كان منها لزومه من غير بدل حصل في يده يمكنه اداؤه منه فان دخوله في العقد الذي الزمه ذلك
اعتراف منه بلزوم ادائه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار بمنزلة دعوى التاجيل الموسر
فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى اصحابنا بين الديون التي قد علم حصول ابدالها في يده وبين ما لم يحصل في يده
اذا كان دخوله في العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه بلزوم الاداء وثبوت حق المطالبة للطالب
وذلك لان كل متعاقدين دخلا في عقد فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير
مصدق بعد العقد واحد منهما على نفي موجبه ومن اجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضي اعترافا منهما بصحته اذ كان
متضمنا للزوم حقوقه وفي تصديقه على فساده نفي ما لزمه بظاهر العقد ولا نعلم خلافا بين اهل العلم في ان مدعي
الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته في الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول مدعي الصحة فيهما وفي
ذلك دليل على صحة ما ذكرنا من ان من الزم نفسه دينا بعقد عقده على نفسه انه يلزمه اداؤه ومحكوم عليه بانه
موسر به وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة كما لا يصدق على التاجيل بعد ثبوته عليه حالا وانما
قال اصحابنا انه يحبسه في اول ما يرفعه الى القاضي اذا طلب ذلك الطالب ولا يسال عنه من قبل انه قد وجبت
عليه المطالبة بادائه ومحكوم له باليسار في قضائه فالواجب ان يستبرئ امره بديا اذ جائز ان يكون له مال
قد خباه لا يقف عليه غيره فلا يوقف بذلك على اعساره فينبغي له ان يحبسه استظهارا لما عسى ان يكون عنده اذ كان
في الاغلب انه ان كان عنده شيء آخر ضجره الحبس والجاه الى اخراجه فاذا حبسه هذه المدة فقد استظهر في
الغالب فحينئذ يسال عنه لانه جائز ان يكون هناك من يعلم يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس
وقد روي عن شريح انه كان يحبس المعسر في غير الربا من الديون فقال له معسر قد حبسه قال الله تعالى وان كان
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فقال شريح ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها والله لا يامرنا بشيء ثم يعذبنا عليه
وقد قدمنا مذهب شريح في تاويل الاية وان قوله وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة مقصور على الربا دون غيره
وان غيره من الديون لا يختلف في الحبس منها الموسر والمعسر ويشبه ان يكون ذهب في ذلك الى انه لا
سبيل لنا الى معرفة الاعسار على الحقيقة اذ جائز ان يظهر الاعسار وحقيقة امره اليسار فاقتصر بحكم

الانظار

الانظار على راس مال الربا الذي نزل به القرآن وحمل ما عداه على موجب عقد المداينة من لزوم القضاء
وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون
ومع ذلك فلو كان نص التنزيل واردا في الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلته قياسا عليه اذ لا فرق
في حال اليسار بينهما في صحة لزوم المطالبة بها ووجوب ادائها فوجب ان لا يختلفا في حال ادائها في
سقوط الحبس فيها فاما قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واحتجاج شريح في حبس
المطلوب فان ذلك انما هو في الاعيان الموجودة في يده لغيره وعليه اداؤه عليه واما الديون المضمونة
في ذمته فانما المطالبة بها متعلقة بامكان ادائها فمن كان معسرا فان الله لم يكلفه الا ما في امكانه قال الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا فاذا لم يكن مكلفا لادائها لم يجز ان يحبس
بها فان قيل ان الدين من الامانات لقوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وانما يريد به الدين
المذكور في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قيل له ان كان الدين مرادا بقوله
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان الامر بذلك توجه على شريطة الامكان لما وصفنا
من ان الله تعالى لا يكلف احدا ما لم يقدر عليه ولا يسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر اعساره انه غير
قادر على ادائه ولم يكن شريح ولا احد من السلف يخفى عليهم ان الله لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه بل كانوا
عالمين بذلك ولكنه ذهب عندي والله اعلم الى انه لم يعرف وجود ذلك ويجوز ان يكون قادرا على ادائه
مع ظهور اعساره فلذلك حبسه واختلف اهل العلم في الحاكم اذا ثبت عنده اعساره فاطلقه
من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال اصحابنا للطالب ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال
والملزوم في الدين لا يمنع من دخول منزله للغداء والغائط والبول فان اعطاه الذي يلزمه الغداء
وموضع الخلاء فله ذلك ان يمنعه من اتيان منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعي ليس له ان يلزمه
وقال الليث بن سعد يواجر الحر المعسر فيقضي دينه من اجرته ولا نعلم احدا قال بمثل قوله الا الزهري
فان الليث بن سعد روى عن الزهري قال يواجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضي عنه والذي يدل
على ان ظهور الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن
ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى بعيرا الى اجل فلما حل الاجل جاءه يتقاضاه
فقال جئتنا وما عندنا شيء ولكن اقم حتى تاتي الصدقة فجعل الاعرابي يقول واغدراه فهم به عمر فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم دعه فان لصاحب الحق مقالا فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ليس عنده شي ولم يمنعه
الاقتضا وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان الاعسار بالدين غير مانع اقتضاه ولزومه به وقوله
اقم حتى ياتي الصدقة يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اشتري البعير للصدقة لا لنفسه لانه لو كان اشتراه
لنفسه لم يكن ليقضيه من ابل الصدقة لانه لم يكن يحل له الصدقة فهذا دل على ان من اشتري لغيره يلزمه
ثمن ما اشتري وان حقوق العقد متعلقة به دون المشتري له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمنعه اقتضاه
ومطالبته به وهو في معنى الحديث الذي رواه ابو رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ثم قضاه من
ابل الصدقة لان السلف كان دينا على مال الصدقة وروي في خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب
الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن رحمه الله وقال في اليد اللزوم وفي اللسان الاقتضا وحدثنا من لا
اتهم في الرواية قال انا محمد بن اسحق قال نا محمد بن يحيى قال نا ابرهيم بن حمزة قال نا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن ابي
عمرو عن عكرمة عن ابن العباس ان رجلا لزم غريما له بعشرة دنانير فقال له والله ما عندي شي اقضيك اليوم قال
فوالله لا افارقك حتى تقضيني او تاتي بحميل يحمل عنك قال فوالله ما عندي قضا ولا اجد من يحمل عني قال فجا
به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا لزمني واستنظرته شهرا واحدا فابى حتى اقضيه او
اتيه بحميل فقلت والله ما اجد حميلا ولا عندي قضا اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهرا
واحدا قال لا قال انا احمل بها فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فاتاه بقدر ما وعده فقال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا حاجة لنا فيه ليس
فيها خير فقضا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من
لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضا وحدثنا من لا اتهم في الرواية قال نا عبد الله بن علي بن الجارود قال
نا ابرهيم بن ابي بكر بن ابي شيبة قال نا ابن ابي عبيدة قال نا ابي عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري
قال جا اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه تمرا كان عليه وشدد عليه الاعرابي حتى قال له احرج عليك
الا قضيتني فانتهره اصحابه فقالوا ويحك تدري من تكلم فقال لهم اني طالب حق فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم
هلا مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقرضينا حتى ياتينا تمر
فنقضيك فقالت نعم بابي انت يا رسول الله فاقرضته فقضى الاعرابي واطعمه فقال اوفيت اوفى الله لك فقال
اوليك خيار الناس انها لا قدست امة لا يوخذ للضعيف فيها حقه غير متعتع فلم ينكر عند النبي صلى الله عليه

ما يقضيه ولم ينكر على الاعرابي مطالبته واقتضاه بل انكر على اصحابه انتهارهم اياه وقال هلا مع صاحب
الحق كنتم وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون ان ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ما حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال نا احمد بن العباس المودب قال نا عفان بن مسلم قال نا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن
ابن بريدة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله صدقة ومن انظر معسرا فله بكل
يوم صدقة قلت يا رسول الله سمعتك تقول من انظر معسرا فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال
قال من انظر معسرا قبل ان يحل الدين فله صدقة ومن انظره اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا
عبد الباقي قال نا محمد بن علي بن عبد الملك السراج قال نا ابرهيم بن عبد الله الهروي قال نا عيسى بن يونس
قال نا سعيد بن محمد الاسدي قال حدثني عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت انه سمع ابا اليسر يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر معسرا او وضع له اظله الله يوم لا ظل الا ظله فقوله في الحديث
الاول من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار لانه لو كان كذلك لما صح القول بان من انظر معسرا
بكل يوم صدقة اذ غير جايز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من قد صار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان
يستحق الثواب بالانظار وحديث ابي اليسر يدل على ذلك ايضا من وجهين احدهما انه اخبر عنه من
استحقاق الثواب بانظاره والثاني انه جعل الانظار بمنزلة الحط ومعلوم ان الحط لا يقع الا بفعله
فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله تعالى فنظرة الى ميسرة ينصرف على احد وجهين اما ان يكون
وقوع الانظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبي صلى الله عليه وسلم انما
جعل مطل الغني ظلما فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضا فامر الله تعالى بانظاره من الحبس فلا
يوجب ذلك ترك لزومه او ان يكون المراد الندب والارشاد الى انظاره بترك لزومه ومطالبته فلا
يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار التي ذكرنا فان قال قايل اللزوم بمنزلة الحبس لا فرق
بينهما لانه في الحالين ممنوع من التصرف قيل له ليس كذلك لان اللزوم لا يمنعه التصرف وانما معناه ان
يكون معه من قبل الطالب من يراعي امره في كسبه وما يستفيد فيترك له مقدار القوت وياخذ الباقي قضا
من دينه وليس في ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة وروي مروان بن معوية قال نا ابو مالك الاشجعي عن ربعي
ابن خراش عن حذيفة قال ان الله تعالى يقول للعبد من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل ارجوك به
من صلاة ولا صوم غير انك كنت اعطيتني فضلا من مال فكنت اخالط الناس فايسر على الموسر وانظر

المعسر فقال الله عز وجل نحن احق بذلك منك تجاوزوا عن عبدي فغفر له فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث ايضا يدل على مثل ما دلت عليه الاخبار المتقدمة من ان الانظار لا يقع
بنفس الاعسار لانه جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه غير واجب واحتج
من حال بينه وبين لزومه اذا اعسر وجعله منظرا بنفس الاعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض
ابن عبد الله بن سعد عن ابي سعيد ان رجلا اصيب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها فكثر دينه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم خذوا ما وجدتم ثم ليس لكم الا ذلك وان ذلك يقتضي نفي اللزوم فيقال له معلوم انه لم يرد سقوط
ديونهم لانه لا خلاف انه متى وجد كان الغرما احق بما فضل عن قوته واذا لم يرد بذلك سقوط حقوقهم في ذمته
فكذلك لا يمنع لزومهم له ليستوفوا ديونهم مما يكتسبه فاضلا عن قوته وهذا هو معنى اللزوم لانا لا نختلف
في ثبوت حقوقهم فيما يكتسبه في المستقبل وقد اقتضى ذلك ثبوت حق اللزوم لهم ولم ينف ذلك بقوله عليه السلم
ليس لكم الا ذلك كما لم ينف بها حقوقهم فيما يستفيده وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الاخبار التي ذكرنا
من انظر معسرا وما ذكر من ترغيب الطالب في انظاره يدل على جواز التاجيل في الديون الحالة الواجبة على
الغصوب والبيوع وزعم الشافعي انه اذا كان حالا في الاصل لا يصح التاجيل به وذلك خلاف الاثار
التي قدمنا لانها قد اقتضت جواز تاجيله ومن ذلك حديث ابن بريدة فمن احل قبل ان يحل او بعد ما حل وقد
تقدم سنده وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا ابو الاحوص عن سعيد بن مسروق
عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ههنا احد من بني
فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فقام رجل فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعك ان تجيبني في المرتين الاوليين اما اني لم انوه بكم الا خيرا ان صاحبكم ماسور
بدينه فلقد رايته ادى عنه حتى ما احد يطالبه بشي وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمن بن داود
المهري قال حدثنا ابن وهب قال حدثني سعيد بن ابي ايوب انه سمع ابا عبد الله القرشي يقول سمعت ابا بردة بن ابي موسى
الاشعري يقول عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الذنوب عند الله ان يلقاه عبد بعد
الكباير التي نهاه عنها ان يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء وفي هذين الحديثين دليل على ان المطالبة واللزوم
لا يسقطان عن المعسر كما لم تسقط عنه المطالبة بالموت وان لم يدع له وفاء فان قال قائل لا يخلو هذا

الرجل

الرجل المدين اذا مات مفلسا من ان يكون مفرطا في قضاء دينه او غير مفرط فان كان مفرطا فانما هو مطالب عند الله تعالى
بتفريطه كسائر الديون التي لم يتب منها وان كان غير مفرط فالله لا يؤاخذه به لان الله لا يؤاخذ احدا الا بذنب قيل له
انما ذلك فيمن فرط في قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مفلسا فيكون مؤاخذا به وهذا حكم المعسر بدين الادمي
لانا لا نعلم توبته من تفريطه فواجب ان يكون مطالبا به في الدنيا كما كان مؤاخذا به عند الله تعالى فان قيل فينبغي ان
تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط اصلا او فرط ثم تاب من تفريطه فتجوزون
لزوم من فرط ولم يتب ولا تجعلون له ذلك فيمن لم يفرط او فرط وتاب قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه
او علمنا انه لم يكن مفرطا في قضائه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب اللزوم كما اختلف حكمهما عند الله
فلما لا نعلم انه غير مفرط في الحقيقة لجواز ان يكون له مال مخبو وقد اظهر الاعسار وكذلك المظهر لتوبته من
تفريطه لثبوته مع ظهور عسرته جائز ان يكون مؤثرا لاداء دينه ولا يكون لما اظهره حقيقة فاذا كان كذلك فحكم
اللزوم والمطالبة قائم عليه كما ثبتت عليه المطالبة بعد موته وحديث ابي قتادة ايضا يدل على ذلك وهو ما
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري
عن ابي سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه
دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسوله قال انا اولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك دينا فعلي قضاؤه ومن ترك
مالا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه اذا مات مفلسا كان لا يترك الصلاة عليه اذا مات مفلسا لانه كان
يكون بمنزلة من لا دين عليه وفي هذا دليل على ان الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى اسمعيل
ابن ابرهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان علي بن ابي طالب اذا اتاه رجل بغريمه قال هات بينة
على مال حبسته فان قال فاني الزمه قال ما امنعك من لزومه واما قول الزهري والليث بن سعد
في اجارتهما الحر واستيفاء الدين من اجرته فخلاف الاية والاثار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما الاية فقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ولم يقل فليؤاجر بما عليه وساير الاخبار المروية
عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس في شي منها اجارته وانما فيها لزومه او تركه وفي حديث ابي سعيد الخدري
ليس لكم الا ذلك حين لم يجدوا له غير ما اخذوا وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون يعني والله اعلم ان
التصدق بالدين الذي على المعسر خير من انظاره به وهذا يدل على ان الصدقة افضل من القرض لان القرض

انما هو دفع المال وتلجيرا شتر جاعه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرض مرتين كصدقة مرة
وروي علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السلف يجري مجرى شطر الصدقة وروي عن عبد الله بن
مسعود من قوله عن ابن عباس مثله وعن ابرهيم وقتاده في قوله وان تصدقوا خير لكم قال الابراء من المال ولما سماه الله
تعالى الابرا من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمى صدقة وهي على ذي عسرة فلو خلينا والظاهر
كان واجبا جوازه عن ساير امواله التي فيها الزكاة من عسر ودين وغيره الا ان اصحابنا قالوا المبرا منه دون
غيره لان الدين انما هو حق ليس بعين والحقوق لا تجري مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته
اياه بالصدقة لا يوجب جوازها عن الزكاة في ساير الاحوال الا ترى ان الله سمى البراة من القصاص صدقة في قوله
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الى قوله فمن تصدق به فهو كفارة له والمراد به العفو عن القصاص ولا نعلم خلافا
بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزي من الكفارة وقال الله تعالى حاكيا عن اخوة يوسف وجينا ببضاعة
مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا وهم لم يسئلوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سالوه ان يبيعهم ولا يمنعهم
الكيل لانهم كانوا ممنوعين بديا الا ترى انهم قالوا فاوف لنا الكيل وهو ما اشتروه ببضاعتهم فاذا كان وقوع
اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة ٥

باب عقود المداينات

قال الله عز وجل يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابو بكر ذهب قوم الى ان الكتابة
والاشهاد على الديون الاجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى فاكتبوه الى قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم
ثم نسخ الوجوب بقوله فان امن بعضكم بعضا فليود الذي ايتمن امانته روي ذلك عن ابي سعيد الخدري
والشعبي والحسن وقال اخرون هي محكمة لم ينسخ منها شي روي عاصم الاحول وداود بن ابي هند عن عكرمة قال
قال ابن عباس لا والله ان اية الدين محكمة وما فيها نسخ وروي شعبة عن فراس عن الشعبي عن ابي بردة عن ابي
موسى قال ثلثة يدعون الله فلا يستجاب لهم رجل كانت له امراة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله
سفيها وقد قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ورجل له على رجل دين فلم يشهد عليه به قال
ابو بكر وقد روي هذا الحديث مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وروي جويبر عن الضحاك قال ان ذهب
حقه لم يوجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره وقال سعيد بن جبير واشهدوا اذا تبايعتم
يعني واشهدوا على حقوقكم اذا كان فيه اجل او لم يكن فيه اجل فاشهد على حقك على كل حال وقال ابن جريج

سيل عطا اشهد الرجل ان ابايع بنصف درهم قال نعم هو تاويل قوله واشهدوا اذا تبايعتم وروي مغيرة عن
ابرهيم قال يشهد ولو على دستجة بقل وقد روي عن الحسن والشعبي ان شا اشهد وان شا لم يشهد لقوله فان امن
بعضكم بعضا وروي ليث عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا باع اشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه راه ندبا لانه
لو كان واجبا لكانت الكتابة مع الاشهاد لانهما مامور بهما في الاية قال ابو بكر لا يخلو قوله فاكتبوه
الى قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا اذا تبايعتم من ان يكون موجبا للكتابة والاشهاد
على الدين الاجل في حال نزولها وكان هذا حكما مستقرا ثابتا الى ان ورد نسخ ايجابه بقوله تعالى فان امن بعضكم
بعضا فليود الذي ايتمن امانته او يكون نزول الجميع معا فان كان كذلك فغير جايز ان يكون المراد بالكتابة
والاشهاد الايجاب لامتناع ورود الناسخ والمنسوخ معا في شي واحد اذ غير جايز نسخ الحكم قبل استقراره
ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله واشهدوا اذا تبايعتم وقوله فان امن بعضكم بعضا وجب الحكم
بورودهما معا فلم يرد الامر بالكتاب والاشهاد الا مقرونا بقوله فان امن بعضكم بعضا فليود الذي ايتمن
امانته فثبت بذلك ان الامر بالكتاب والاشهاد ندب غير واجب وما روي عن ابن عباس من ان اية الدين
محكمة لم ينسخ منها شي لا دلالة فيه على انه راى الاشهاد واجبا لانه جايز ان يريد ان الجميع ورد معا فكان في
نسق الاية ما اوجب ان يكون الاشهاد ندبا وهو قوله فان امن بعضكم بعضا وما روي عن ابن عمر انه كان يشهد
على القليل كله عندنا انهم راوه ندبا لا ايجابا وما روي عن ابي موسى ثلثة يدعون الله فلا يستجاب لهم احدهم
من له على رجل دين فلم يشهد فلا دلالة فيه على انه راه واجبا الا ترى انه قد ذكر معه من له امراة
سيئة الخلق لم يطلقها وانما هذا القول منه على ان فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل الى ما جعل الله
تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقها الامصار ان الامر بالكتاب والاشهاد والرهن المذكور
جميعه في هذه الاية ندب وارشاد الى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وان شيا
منه غير واجب وقد نقلت الامة خلف عن سلف عقود المداينات والاشربة والبياعات في امصارهم
من غير اشهاد مع علم فقهايهم بذلك من غير نكير منهم عليهم ولو كان الاشهاد واجبا لما تركوا النكير على
تاركه مع علمهم به وفي ذلك دليل على انهم راوه ندبا وذلك منقول من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا
هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها واشريتها لورد النقل به متواترا مستفيضا ولا
نكرت على العامة ترك الاشهاد فلما لم ينقل عليهم الاشهاد بالنقل المستفيض ولا اظهار النكير على تاركه

من العامه ثبت بذلك ان الكتاب والاشهاد فى الديون والبياعات غير واجبين وقوله فاكتبوه مخاطبه لمن
جرى ذكره فى اول الايه وهو قوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين فانما امر بذلك المتداينين فان قال قايل
ما وجه قوله بدين والتداين لا يكون الا بدين قيل له لان قوله تداينتم لفظ مشترك يحتمل ان يكون من الدين الذى هو
الجزا كقوله ملك يوم الدين يعنى يوم الجزا فيكون بمعنى تجازيتم فازال الاشتراك عن اللفظ بقوله بدين وقصره على
المعامله بالدين وجايز ان يكون على جهه التاكيد وتمكين المعنى فى النفس وقوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
ينتظم ساير عقود المداينات التى يصح فيها الاجال ولا دلاله فيه على جواز التاجيل فى ساير الديون وانما فيها
الامر بالاشهاد اذا كان دينا موجلا ثم يحتاج ان يعلم بدلاله اخرى جواز التاجيل فى الدين وامتناعه الا ترى
انها لم تقتض جواز دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعا موجلين وهو بمنزله قوله من اسلم فليسلم فى كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم لا دلاله فيه على جواز السلم فى ساير المكيلات والموزونات بالاجال
المعلومه وانما ينبغى ان يثبت جوازه فى المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفه بدلاله اخرى فاذا ثبت
انه مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك ان يسلم فيه الى اجل معلوم وكما تدل الايه على جواز عقود المداينات
ولم يصح الاستدلال بعمومها فى اجازه ساير عقود المداينات لان الايه انما فيها الامر بالاشهاد اذا صحت
المداينه كذلك لا تدل على جواز شرط الاجل فى ساير الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتاجيل
فيه وقد احتج بعضهم فى جواز التاجيل فى القرض بهذه الايه اذ لم تفرق بين القرض وساير عقود المداينات وقد
علمنا ان القرض مما يشمله الاسم وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لا دلاله فيها على جواز كل دين ولا على جواز التاجيل
فى جميعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد ثبت فيه التاجيل لاستحاله ان يكون المراد به الاشهاد على ما لم
يثبت من الديون ولا من الاجال فوجب ان يكون مراده اذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التاجيل فاكتبوه فالمستدل
به على جواز تاجيل القرض مغفل فى استدلاله ومما يدل على ان القرض لم يدخل فيه ان قوله اذا تداينتم بدين
قد اقتضى عقد المداينه وليس القرض بعقد مداينه اذ لا يصير دينا بالعقد دون القبض فوجب ان يكون القرض
خارجا منه قال ابو بكر وقوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى قد اشتمل على كل دين ثابت موجل سوا
كان بدله عينا او دينا فمن اشترى دارا او عبدا بالف درهم الى اجل كان مامورا بالكتاب والاشهاد بمقتضى
الايه وقد دلت الايه على انها مقصوره فى دين موجل فى احد البدلين لا فيهما جميعا لانه قال اذا تداينتم بدين
الى اجل مسمى ولم يقل بدينين فانما اثبت الاجل فى احد البدلين فغير جايز وجود الاجل فى البدلين جميعا

وقد

وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الدين بالدين واما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جايز فى السلم وفى الصرف الا
ان ذلك مقصور على المجلس ولا يمتنع ان يكون السلم مرادا بالايه لان التاجيل فى احد البدلين وهو السلم
وقد امر الله بالاشهاد على عقد مداينه موجبه لدين موجل وقد روى قتاده عن ابى حسان عن ابن عباس
قال اشهد ان السلم الموجل فى كتاب الله وانزل الله فيه اطول ايه فى كتاب الله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين
الى اجل مسمى فاخبر ابن عباس ان السلم الموجل مما انطوى تحت عموم الايه وعلى هذا كل دين ثابت موجل فهو
مراد بالايه سوا كان من ابدال المنافع او الاعيان نحو الاجر الموجله فى عقود الاجارات والمهر اذا
كان موجلا وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابه الموجله لان هذه ديون موجله ثابته بعقد مداينه
وقد بينا ان الايه انما اقتضت هذا الحكم فى احد البدلين اذا كان موجلا لا فيهما لانه قال اذا تداينتم بدين الى
اجل فكل عقد انتظمته الايه فهو العقد الذى يثبت به دين موجل ولم يفرق بين ان يكون ذلك الدين بدلا من منافع
او اعيان فوجب ان يكون جميع المندوب اليه من الكتاب والاشهاد مرادا بها فى هذه العقود كلها وان
يكون ما ذكر من عدد الشهود واوصاف الشهاده معتبرا فى سايرها اذ ليس فى اللفظ تخصيص شى منه
دون غيره موجب ذلك جواز شهاده الرجل والمراتين فى النكاح اذا كان المهر دينا موجلا وفى الخلع والاجاره
والصلح من دم العمد وساير ما كان هذا وصفه وغير جايز الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون الموجله
دون بعض مع شمول الايه لجميعها وقوله تعالى الى اجل مسمى يعنى معلوما قد روى ذلك عن جماعه من السلف
وقال النبى صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقوله عز وجل
وليكتب بينكم كاتب بالعدل فيه امر لمن يتولى كتاب الوثايق بين الناس ان يكتبه بينهم بالعدل والكتاب
وان لم يكن حتما فان سبيله اذا كتب ان يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثق من الامور التى من
اجلها يكتب الكتاب بان يكون شرطا صحيحا جايزا على ما توجبه الشريعه وتقتضيه وعلى التحرز من العبارات
المحتمله للمعانى وتجنب الالفاظ المشتركه وتحرى تحقيق المعانى بالفاظ مبينه خارجه عن حد الشركه
والاحتمال والتحرز من اختلاف الفقها ما امكن حتى يحصل للمتداينين معنى الوثيقه والاحتياط المامور
بهما فى الايه ولذلك قال تعالى عقيب الامر بالكتاب ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله يعنى والله اعلم ما
بينه من احكام العقود الصحيحه والمداينات الثابته الجايزه لكى يحصل لكل واحد من المتداينين ما قصد من
تصحيح المداينه ولان الكاتب بذلك اذا كان جاهلا بالحكم لا يامن ان يكتب ما يفسد عليهما ما قصداه ويبطل

ما تعلقه والكتاب وان لم يكن حتما وكان ندبا وارشادا الى الاحوط فانه متى كتب فواجب ان يكون
على هذه الشريطة كما قال الله عز وجل اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانتظم
ذلك صلاة الفرض والنفل جميعا ومعلوم ان النفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث
فعليه ان لا يفعلها الا بشرائطها من الطهارة وسائر اركانها وكما قال النبي عليه السلام من اسلم فليسلم في
كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى اراد ان يسلم فعليه استيفا
الشرائط فكذلك كتاب الدين والاشهاد ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب ان يكتبه على الوجه
الذي امره الله عز وجل به وان يستوفي فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته وقد اختلف
السلف في لزوم الكاتب الكتابة فروي عن الشعبي انه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه
وقال الزهري على الكاتب في حال فراغه قال عطا ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها
ولا يضار كاتب ولا شهيد قال ابو بكر قد بينا ان الكتاب غير واجب في الاصل على المتداينين
فكيف يكون واجبا على الاجنبي الذي لا حكم له في هذا العقد ولا سبب له فيه وعسى ان يكون من راه واجبا
ذهب الى ان الاصل واجب فكذلك على من يحسن الكتابة ان يقوم بها اذا لم يجد ذلك عليه والاصل وان
لم يكن واجبا عندنا فان المتداينين متى قصدا الى ما ندبهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا عالمين بذلك
فانه فرض على من علم ذلك ان يبينه لهما اذا احضروا او مسرع بما لا من يعلمه كما لو اراد انسان ان يصوم صوما
تطوعا او يصلي صلاة تطوع ولم يعرف احكامها كان على العالم بذلك اذا سيل ان يبينه لسايله وان لم يكن
هذه الصلاة والصوم فرضا لان على العلما بيان النوافل والمندوب اليه كما ان عليهم بيان الفروض قال الله
تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وفيما انزل الله على نبيه احكام
النوافل فكان عليه بيانها لامته كما كان الفروض وقد نقلت الامة عن نبيها عليه السلام بيان المندوب اليه
كما نقلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك من علم علما من فرض او نفل ثم سيل عنه ان يبينه لسايله وقال الله
عز وجل واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم وقال النبي
عليه السلام من سيل عن علم فكتمه الجم يوم القيمة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط
بيانها لسايليها على حسب بيان ما يلزمه علوم سائر الدين والشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية
اذا قام به بعضهم سقط على الباقين واما ان يلزمه ان يتولى الكتابة فهذا ما لا اعلم احدا يقوله اللهم الا

وجد

وجد من يكتبه فغير ممتنع ان يقول قايل عليه كتبه ولو كان كتب الكتاب فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار
يجوز عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح فلما لم يختلف الفقها في جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب
الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس بفرض لا على الكفاية ولا على التعيين وقوله ولا ياب كاتب ان يكتب كما
علمه الله نهي الكاتب ان يكتب على خلاف العدل الذي امره الله به وهذا النهي على الوجوب اذا كان
المراد به كتبه على خلاف ما توجبه احكام الشرع كما تقول لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور العورة
ليس ذلك امرا بالصلاة النافلة ولا نهيا عن فعلها مطلقا وانما هو نهي عن فعلها على غير شرايطها المشروطة
لها وكذلك قوله ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله وهو نهي عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست
الكتابة في الاصل واجبة عليه الا ترى ان قول القايل لا تاب ان تصلي النافلة بطهارة وستر العورة ليس
فيه ايجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفنا قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه
شيا فيه اثبات اقرار الذي عليه الحق واجازة ما اقر به والزامه اياه لانه لولا جواز اقراره اذا اقر
لم يكن املا الذي عليه الحق باولى من املا غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل من يحق عليه
وقوله عز وجل وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيا يدل على ان كل من اقر بشي لغيره فالقول فيه قوله فيه لان
البخس هو النقص فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على انه اذا بخس كان قوله مقبولا وهو
نظير قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن لما وعظهن في الكتمان دل على ان المرجع فيه الى
قولهن وكقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه فدل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم
فيها وكذلك وعظه الذي عليه الحق في ترك البخس دليل على ان المرجع الى قوله فيما عليه وقد وردت الاثار عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على
المدعا عليه فجعل القول قول من ادعي عليه دون المدعي فاوجب عليه اليمين وهو معنى قوله ولا يبخس منه
شيا في ايجاب الرجوع الى قوله واحتج بعضهم بهذه الاية على ان القول قول المطلوب في الاجل لان الله
رد الاملا اليه ووعظه في البخس بقوله ولا يبخس منه شيا في صدقه في مبلغ المال فيقال انما وعظه في
البخس وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الاجل ونقصانه وهو لو اسقط الاجل كله
بعد ثبوته لبطل كما لا يوعظ الطالب في نقصان ماله اذا ابرا منه جميعه لصحة براته فلما كان ذلك كذلك
علمنا ان المراد بالبخس في مقدار الدين لا في الاجل وليس اذا في الاية دليل على ان القول قول المطلوب

في الاجل وان قال قايل اثبات الاجل في المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب في نقصان
المال ومقداره وجب ان يكون القول قوله في الاجل لما فيه من بخس المال ونقصانه اذ قد تضمنت الايه
تصديقه في بخسه والبخس قد يكون بنقصان المقدار وبنقصان الصفة من اجل او رداءة في المقر به
قيل له لما قال تعالى وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا اقتضى النهي عن بخس الحق نفسه
مكان يقدره ولا يبخس من الدين شيئا ومدعي الاجل غير باخس من الدين ولا ناقص له اذ بخس الدين هو
نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بعضه واذا كان كذلك فلا دلالة في الايه على تصديقه في
دعوى الاجل ويدلك على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد
يسقط الاجل ويحل الدين ويكون الذي حل هو الدين الذي كان مؤجلا واذا كان ذلك كذلك ثم قال
ولا يبخس منه شيئا يعني من الدين سالم يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة اخرى ان الاجل انما يوجب
نقصا فيه من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبله اذا كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تاثير له في
نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لا على الحقيقة وقد تناولت الايه البخس
الذي هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه في نفسه من رداءة او عيب او غيرها نحو اقراره بالدراهم
السود والحنطة الردية فان كان ذلك كله بخسا من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فلم يجز
ان يتناول بعض الاجل الذي ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان اللفظ متى اريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز
فيه وفي هذه الايه دلالة على ان القول قول الطالب في الاجل لانه ابتدا الخطاب بقوله تعالى اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الى قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم امضى ذلك الاشهاد على المتداينين
جميعا اذا كان المال مؤجلا فلو كان القول قول المطلوب في الاجل لما احتيج الى الاشهاد به على الطالب
وفي وجوب الاشهاد على الطالب بالتاجيل دلالة على ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذ لو
كان مصدقا فيه لما كان للاشهاد على الطالب موضع ولا معنى فان قال قايل انما حكم الاشهاد مقصور
على المطلوب دون الطالب قيل له هذا خلاف مقتضى الايه لانه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى ثم
عطف عليه قوله فاستشهدوا واستشهدوا شهيدين من رجالكم فخاطب المتداينين جميعا وامرهما بالاستشهاد
فلو جاز لقايل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز لاخر ان يقول هو مقصور على الطالب دون
المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الايه ان يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوبين اليه

واذا

واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على الطالب بالدين المؤجل حكم الا لانه مقبول القول في نفيه اذ ذلك
على ان المرجع الى قوله في الاجل وانما جعل الله تعالى الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان
اذا املى غيره واقر المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار واذكر للشهود متى ارادوا ان يتذكروا
الشهادة فكان الاملاء سببا للاستذكار كما امر باستشهاد امراتين لتذكر احديهما الاخرى

باب الحجر للسفه

١١٩

قال الله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فقد
احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفيه ومن مبطليه بهذه الايه واحتج مثبتوا الحجر للسفيه بقوله وان
كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فاجاز لولي السفيه
الاملاء عنه واحتج مبطلوا الحجر بما في مضمون الايه من جواز مداينة السفيه بقوله يا ايها الذين امنوا اذا
تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الى قوله فان كان الذي عليه الحق سفيها فاجاز مداينة السفيه وحكم
بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين غيره في املاء الكتاب والمقصود فيه غير السفيه ماله وعليه
مما تقتضيه شرط الوثيقة وقالوا ان قوله فليملل وليه بالعدل انما المراد به ولي الدين وقد روي ذلك
عن جماعة من السلف قالوا وغير جايز ان يكون المراد ولي السفيه على معنى الحجر عليه واقراره بالدين
عليه لان اقرار ولي المحجور عليه غير جايز عليه عند احد فعلمنا ان المراد ولي الدين مامور باملاء الكتاب
حتى يقر به المطلوب الذي عليه الدين قال ابو بكر واختلف السلف في السفيه المراد
بالايه فقال قايلون منهم هو الصبي روي عن الحسن في قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم قال الصبي والمراة
وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا يعطى الجارية مالها الا انه لا خلاف انها اذا كانت بالغا قد دخل بها زوجها
وقد روي عن عمر انه قال لا يجوز لامراة مملكة عطية حتى تحول في بيت زوجها حولا او تلد بطنا وروي عن
الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا يجوز لامراة عطية حتى تلد او تلد سراواها [?] وعن ابرهيم مثله وهذا كله
محمول على انه لم يونس منها رشدها لانه لا خلاف ان هذا ليس بحد في الاستحقاق دفع المال اليها لانها
لو اقامت حولا في بيت زوجها وولدت بطونا وهي غير مونسة الرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها
فعلمنا انهم ارادوا ذلك فيمن لم يونس رشدها وقد ذكر الله تعالى السفه في مواضع منها ما اراد به السفه
في الدين وهو الجهل به في قوله الا انهم هم السفهاء وقوله سيقول السفهاء من الناس فهذا هو السفه في الدين

وهو الجهل والخفة وقال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم يعنى الناس من ما وليه على اموالهم كما قال ولا تقتلوا
انفسكم يعنى بعضكم بعضا وقال فاقتلوا انفسكم والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذى ذكره هذا القايل
عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لان قوله ولا تؤتوا السفهاء يشتمل على فريقين من الناس كل
واحد منهما متميز في اللفظ من الاخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والفريق
الاخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال اموالكم وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفهاء وغير
جايز ان يكون المراد السفهاء لان السفهاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشي وانما توجه الخطاب الى العقلاء المخاطبين
منهم وليس ذلك كقوله فاقتلوا انفسكم وقوله ولا تقتلوا انفسكم لان القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد
لم يتميز احد الفريقين من الاخر في حكم المخاطبة فلذلك جاز ان يكون المراد فليقتل بعضكم بعضا وقد قيل ان اصل
السفه الخفة ومن ذلك قول الشاعر

مشين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح النواسم

يعنى استخفتها الرياح وقال اخر

نخاف ان تسفه احلامنا فيجهل الدهر مع الجاهل

اى تخف احلامنا ويسمى الجاهل
سفيها لانه خفيف العقل ناقصه فمعنى الجهل شامل لجميع من اطلق عليه اسم السفيه والسفيه في امر الدين هو
الجاهل فيه والسفيه في المال هو الجاهل بحفظه وحفظه وللنسا والصبيان اطلق عليهم اسم السفها لجهلهم
ونقصان تمييزهم والسفيه في دابه الجاهل فيه والبذي اللسان يسمى سفيها لانه لا يكاد يتفق الا في جهال
الناس ومن كان خفيف العقل منهم واذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجوه رجعنا الى مقتضى لفظ الاية في قوله
فان كان الذي عليه الحق سفيها فاحتمل ان يريد به الجهل باملا الشرط وان كان عاقلا غير مبذر ولا مفسد واجاز
لوليه ان يمليه حتى يقر به السفيه الذي عليه الحق ويكون ذلك اولى بمعنى الاية لان الذي عليه الحق هو
المذكور في اول الاية بالمداينة ولو كان محجورا عليه لما جازت مداينته ومن جهة اخرى ان ولي المحجور عليه
لا يجوز اقراره عليه بالدين وانما يجوز على قول من يرى الحجر ان يصرف عليه القاضي ببيع او شرى فاما وليه
فلا نعلم احدا يجيز تصرف اوليايه عليه ولا اقراره وفي ذلك دليل على انه لم يرد ولي السفيه وانه اراد
ولي الدين وقد روي ذلك عن الربيع بن انس وقاله الفرا ايضا واما قوله ضعيفا فقد قيل فيه الضعيف في عقله او
الصبي المادون له لان ابتدا الاية قد اقتضى ان يكون الذي عليه الحق جايز المداينة والتصرف فجاز تصرفه ولا

كلهم

كلهم فلما بلغ ان الحال لولا الكتاب والاشهاد من لا يكمل لذلك اما لجهل بالشروط او لضعف عقله لا يحس
معه الاملا وان لم يوجب نقصان عقله حجرا عليه واما لصغر او خرف وكبر سن لان قوله او ضعيفا يحتمل
الامرين جميعا وتطهما وذكر معهما من لا يستطيع ان يمل هو اما المرض او كبر سن اعلب لسانه عن الاملا او الخرس
ذلك كله محتمل وجايز ان يكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس في شي منها دلالة على ان
السفيه يستحق الحجر وايضا فلو كان من لحقه اسم السفه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الاية في اثبات
الحجر عليه وذلك لانه قد ثبت ان السفه لفظ مشترك ينطوي تحته معاني مختلفة منها ما ذكرنا من السفه
في الدين وذلك لا يستحق به الحجر لان الكفار والمنافقين سفها وهم غير مستحقين للحجر في اموالهم ومنها السفه
الذي هو البذا والشرع الى سوء اللفظ وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه مصلحا لماله غير مفسده ولا
مبذره وقال الله تعالى الا من سفه نفسه قال ابو عبيدة اهلكها واوبقها وروي عن عبد الله بن عمر عن النبي قال
للنبي عليه السلم انى احب ان يكون راسي دهينا وقميصي غسيلا وشراك نعلي جديدا افمن الكبر هو يا رسول الله قال
لا انما الكبر من سفه الحق وغمص الناس وهذا يشبه ان يريد من جهل الحق لان الجهل يسمى سفها ٥

ذكر اختلاف فقها الامصار في الحجر على السفيه

١٣٠

كان ابو حنيفة رحمه الله لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه
القاضي ثم اقر بدين او تصرف في ماله ببيع او هبة او غيرهما جاز تصرفه وان لم يونس منه رشد وكان فاسدا
ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان اقر به لانسان او باعه جاز ما صنع من ذلك وانما يمنع من ماله ما لم
يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن كقول ابي
حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن ابرهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر
انما يحجر على العبد وعن الحسن البصري مثل ذلك وقال ابو يوسف اذا كان سفيها حجرت عليه ولم اجز بيعه
ولا شراه ولا اقراره بدين الا ببينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران عن ابن
سماعة عن محمد في الحجر مثل قول ابي يوسف فيه ويزيد عليه انه اذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار
محجورا عليه حجر القاضي عليه مع ذلك او لم يحجر وكان ابو يوسف يقول لا يكون محجورا عليه بحدوث هذه
الاحوال فيه حتى يحجر القاضي عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يونس منه رشد لم يدفع
اليه ماله ولا يجوز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع او اشترى نظر الحاكم فيه فان راي

اجازته اجازة وهو ما لم يونس منه رشد بمنزلة الصبي الذي لم يبلغ الا انه يجوز لوصي الاب ان يشتري ويبيع
على الذي لم يبلغ ولا يجوز ان يبيع ويشتري على الذي بلغ الا بامر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القسم عن مالك قال
ومن اراد الحجر على وليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد
ذلك ما بويع وما ادان به السفيه ولا يلحقه ذلك اذا اصلحت حاله وهو مخالف للعبد وان مات المولى عليه وقد ادان
فلا يقضى عليه وهو في موته بمنزلته في حيوته الا ان يوصي بذلك في ثلثه فيكون ذلك له واذا بلغ الولد فله ان يخرج
عن ابيه وان كان ابوه شيخا ضعيفا الا ان يكون الابن مولى عليه او سفيها او ضعيفا في عقله فلا يكون له ذلك
وقال الفريابي عن الثوري في قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم قال العقل والحفظ لماله وكان يقال اذا اجتمع فيه خصلتان اذا بلغ الحلم وكان حافظا لماله لا يخدع عنه
وحكى المزني عن الشافعي في مختصره قال وانما امر الله بدفع اموال اليتامى بامرين لم يدفع الا بهما وهما البلوغ
والرشد والرشد الصلاح في الدين يكون الشهادة جايزة مع اصلاح المال والمراد اذا اونس منهما الرشد دفع
اليهما مالهما ذكر او انثى تزوج كالغلام نكح او لم ينكح لان الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجا واذا حجر الامام
عليه في سفهه وافساده ماله اشهد على ذلك فمن بايعه بعد الحجر فهو المتلف لماله ومتى اطلق عليه الحجر ثم عاد
الى الحجر حجر عليه ومتى رجع الى حال الاطلاق اطلق عنه قال ابو بكر قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلي
الحجر ومن مثبته من دلالة الدين وبينا ان الاظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتوا
الحجر بما روى هشام بن عروة عن ابيه ان عبد الله بن جعفر اتى الزبير فقال اني ابتعت بيعا ثم ان عليا يريد ان
يحجر علي فقال الزبير فاني شريكك في البيع فاتى علي عثمن فسأله ان يحجر على عبد الله بن جعفر فقال الزبير انا
شريكه في هذا البيع فقال عثمن كيف احجر على رجل شريكه الزبير قالوا فهذا يدل على انهم جميعا قد راوا الحجر جايزا وشاركه
الزبير ليدفع عنه الحجر وكان بحضرة الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم قال ابو بكر لا دلالة في ذلك
على ان الزبير راى الحجر وانما يدل ذلك على تسويغه لعثمن الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته اياه فيه وذلك لان
هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وايضا فان الحجر على وجهين احدهما الحجر في منع التصرف
والاقرار والاخر في المنع من المال وجائز ان يكون الحجر الذي راه عثمن وعلي هو المنع من ماله لانه جائز ان
لا يكون سن عبد الله بن جعفر في ذلك الوقت خمسا وعشرين سنة وابو حنيفة يرى ان لا يدفع اليه ماله قبل
بلوغ هذه السن اذا لم يونس منه رشد وهذا عبد الله بن جعفر هو من الصحابة وقد راى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق

الصحابه

الصحابة ويحتج ايضا بما روى الزهري عن عروة عن عايشة بلغها ان ابن الزبير بلغه انها باعت بعض رباعها
فقال لتنتهين او لاحجرن عليها فبلغها ذلك فقالت لله علي ان لا اكلمه ابدا قالوا فهذا يدل على ان ابن الزبير
وعايشة قد رايا الحجر الا انها انكرت عليه ان تكون هي من اهل الحجر ولولا ذلك لبينت ان الحجر لا يجوز
وانكرت عليه قوله قال ابو بكر قد ظهر النكير منها عليه في الحجر وهذا يدل على انها لم تر الحجر جايزا ولولا
ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيا يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من النكير يدل على انها كانت لا تسوغ
الاجتهاد في جواز الحجر فان قال قايل انما لم يمنع الاجتهاد في الحجر عليها فاما في الحجر مطلقا فلا ولو كانت لا تسوغ
الاجتهاد في جواز الحجر لقالت ان الحجر غير جايز ويكتفي بذلك عن انكارها الحجر عليها قيل له قد انكرت الحجر على الاطلاق
بقولها لله علي ان لا اكلمه ابدا ودعواك انها انكرت الحجر عليها دون انكارها لاصل الحجر لا دلالة معها ومما
يدل على بطلان الحجر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن
عمر ان رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخدع في البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بايعت
فقل لا خلابة فكان الرجل اذا بايع يقول لا خلابة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله
الارزي وابرهيم بن خالد ابو ثور الكلبي قالا حدثنا عبد الوهاب قال حدثنا عبد الوهاب بن عطا قال اخبرني سعيد
عن قتادة عن انس بن مالك ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفي عقدته ضعف فاتى
اهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يبتاع وفي عقدته ضعف فدعاه النبي صلى الله
عليه وسلم فنهاه عن البيع فقال يا نبي الله لا اصبر عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك
البيع فقل ها وها ولا خلابة فذكر في الحديث الاول انه كان يخدع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه
ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق للمنع منه فان قال قايل فقد قال له
النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة فانما اجاز له البيع على شريطة استيفاء البدل من غير معاينة
قيل له فليس من القايلين بالحجر منا على ما رسمه النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفيه الذي كان يخدع في البيع وليس احد
من الفقهاء يشرط ذلك على السفها لا من القايلين بالحجر ولا من نفاته لان من يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه
من التصرف ولا يزول اطلاق التصرف له مع العقد به اليه واد يقول عند البيع لا خلابة ومبطلوا الحجر
يجيزون تصرفه على سائر الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفيه بعد ان يكون عاقلا
وايضا فان حازت السفه به في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبايعات فقد يجوز العقد به في ضبط

عقود المبايعات ونفي المغابنات عنها واللفظ الذي في هذا الخبر من قوله اذا بعت فقل لا خلابة يستقيم على
مذهب محمد فانه يقول ان السفيه اذا بلغ ورفع امره الى الحاكم اجاز من عقوده ما لم يكن فيه مغابنة وضرر فاما
سائر من يرى الحجر فانه لا يعتبر ذلك قال ابو بكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للاثر لان
محمدا لا يجيز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضي فيجيزه فيجعله بيعا موقوفا كبيع اجنبي لو باع عليه بغير امره والنبي
صلى الله عليه وسلم لم يجعل بيع الرجل الذي قال له اذا بايعت فقل لا خلابة موقوفا بل جعله جائزا نافذا اذا قال لا خلابة
فصار مذهب مثبتي الحجر مخالفا لهذا الاثر واما حديث   فانه يحتج به الفريقان جميعا فاما مثبتو الحجر فانهم
يحتجون بان اهله اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يبتاع وفي عقدته ضعف فلم ينكر عليه
بل نهاه عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال له اذا بعت فقل لا خلابة فاطلق له البيع على شريطة نفي التغابن فيه واما
مبطلوه فانهم يستدلون بانه لما قال اني لا اصبر عن البيع اطلق له النبي صلى الله عليه وسلم التصرف وقال اذا بعت
فقل لا خلابة فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله لا اصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه لان احدا من موجبي الحجر لا يرفع
الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكان الصبي والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالا لا نصبر عن البيع لم يكن
هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما اذا بعتما فقولا لا خلابة وفي اطلاق النبي عليه السلام له التصرف
على الشريطة التي ذكرها دلالة على ان الحجر غير واجب وان نهي النبي صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله لا
خلابة على وجه النظر له والاحتياط لماله كما يقول لمن يريد التجارة في البحر او في طريق مخوف لا تغرر بمالك
واحفظه وما جرى مجرى ذلك وليس هذا الحجر وانما هو مشورة وحسن النظر ومما يدل على بطلان الحجر انهم
لا يختلفون ان السفيه يجوز اقراره لما يوجب الحد والقصاص وذلك مما يسقطه الشبهة فوجب ان يكون
اقراره بحقوق الادميين التي لا يسقطها الشبهة اولى فان قال قائل المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد
والقصاص ولا يجوز اقراره ولا هبته اذا كان عليه دين محيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص اصلا للاقرار
بالمال والتصرف فيه قيل له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما يبطله اذا اتصل بمرض الموت
لان تصرفه مراعى معتبر بالموت واذا مات صار تصرفه واقعا في حق الغير الذي هو اولى منه به وهم الغرماء والورثة
فاما تصرفه في الحال فهو جائز ما لم يطرا الموت الا ترى انا لا نفسخ هبته ولا نوجب السعاية على من اعتقه من
عبيده حتى يحدث الموت باقراره بالحد والقصاص وبالمال غير مفترقين في حال الحيوة ومما يحتج به مثبتو الحجر
قول الله تعالى ولا تبذر تبذيرا وقوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك الاية فاذا كان التبذير مذموما منهيا عنه

وجب

وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه ويمنعه التصرف في ماله وكذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم
عن اضاعة المال يقتضي منعه عن اضاعته بالحجر عليه وهذا لا دلالة فيه على الحجر لانا نقول ان التبذير محظور ونهي
فاعله عنه وليس في النهي عن التبذير محظور ما يوجب الحجر لانه انما ينبغي ان يمنعه التبذير فاما ان يمنعه من
التصرف في ماله ويبطل بياعاته واقراره وسائر وجوه تصرفه فان هذا الموضع هو الذي فيه الخلاف بيننا
وبين خصومنا وليس في الاية ما يوجب الحجر في شيء منه وذلك لان الاقرار بعينه ليس من التبذير في شيء
لانه لو كان مبذرا لوجب منع سائر المقرين من اقرارهم فكذلك البيع بالمحاباة لا تبذير فيه لانه لو كان
مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس فكذلك الهبة والصدقة واذا كان كذلك فالذي يقتضيه الاية
النهي عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر في العقود التي لا تبذير فيها وقد يصح هذا
الاستدلال لمحمد لانه يجيز من عقوده ما لا محاباة فيه ولا اتلاف لماله الا ان الذي في الاية انما هو ذم المبذرين
والنهي عن التبذير ومن ينفي الحجر يقول ان التبذير مذموم منهي عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس في الاية
الحاله الا ترى ان الانسان منهي عن التغرير بماله في البحر وفي طريق الطريق المخوفه ولا يمنعه الحاكم منه على
وجه الحجر عليه ولو ان انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لا يسقيها وترك دوره وعقاره لا يعمرها لم
يكن للامام اجباره على الانفاق عليها لئلا يتلف ماله كذلك لا يحجر عليه في عقوده التي يخاف فيها
توى ماله وكذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال لا دلالة فيه على الحجر كما بيناه في التبذير ومما
يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ اذا ظهر منه سفه وتبذير فان الفقهاء
الذين تقدم ذكر اقاويلهم من موجبي الحجر ما خلا محمد بن الحسن يقولون اذا حجر عليه القاضي بطل من عقوده
واقراره ما كان بعد الحجر فاذا كان جائز التصرف قبل حجر القاضي فمعنى الحجر حينئذ انما هو ابطالنا ما يعقده
او ما يقر به في المستقبل وهذا لا يصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع تعقده
وعاقدته فقد فسخته او كل خيار تشرطه لي في البيع فقد ابطلته او يقول لامراة كل امر يجعله الي في المستقبل
فقد ابطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود الموجودة في المستقبل ومما يلزم ابا يوسف ومحمدا في هذا انهما
يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل وفي ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا لئلا يتلف ماله فانه قد
يصل الى اتلافه بالتزويج وذلك ان يتزوج امراة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف
المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس اذا في هذا الحجر احتراز من اتلاف المال واما اشتراط

الشافعي في ايناس الرشد استحقاق دفع المال جواز الشهادة فانه قول لم يسبقه اليه احد ويجب على هذا
ان لا يجيز اقرارات الصبيان عند الحكام على انفسهم وان لا يجيز بيوعهم ولا اشريتهم وينبغي للشهود ان لا يشهدوا
على بيع لم يثبت عدالته ولا يقبل مدعي عليه دعوى المدعي عليه حتى يصح عنده جواز شهادته اذ لا يجوز عنده
اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقوده وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع ولم
يزل الناس منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون في الحقوق فلم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم
ولا احد من السلف الحكام دعاويهم ولا اسأل احدا عن دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمي
الذي خاصم الى النبي عليه السلام انه رجل فاجر لحضرميه ولم يبطل النبي عليه السلام خصومته ولا سأل عن حاله
وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن علقمة
ابن وائل الحضرمي عن ابيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال الحضرمي يا رسول الله ان هذا غلبني على ارض كانت لابي فقال الكندي هي ارضي في يدي ازرعها
ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي الك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال يا رسول الله
انه فاجر ليس يبالي ما حلف ليس يتورع من شيء فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر
لسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن حاله او لابطل خصومته لاقرار الخصم بانه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا
خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الاملاك ونفاذ العقود والاقرارات
والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب للحجر فكيف يوجبه الفسق الذي هو دونه وهذا ما لا خلاف فيه
بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الاملاك ونفاذ العقود قوله عز وجل واستشهدوا
شهيدين من رجالكم قال ابو بكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين في قوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم
بدين ثم عطف عليه قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم دل ذلك على معنيين احدهما ان يكون من
صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان فلما قال في نسق الخطاب من رجالكم كان كقوله
من رجالكم كان كقوله من رجال المؤمنين فاقتضى ذلك كون الايمان شرطا في الشهادة على المسلمين والمعنى
الاخر الحرية وذلك لما في فحوى الخطاب من الدلالة من وجهين احدهما قوله اذا تداينتم بدين الى قوله
وليملل الذي عليه الحق وذلك في الاحرار دون العبيد والدليل عليه ان العبد لا يملك عقود المداينات
واذا اقر بشيء لم يجز اقراره الا باذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من

غير

غير اذن الغير فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الاخر من دلالة الخطاب
قوله من رجالكم وظاهر هذا اللفظ يقتضي الاحرار كقوله وانكحوا الايامى منكم يعني الاحرار الا ترى انه عطف
عليه بقوله والصالحين من عبادكم وامائكم فلم يدخل العبيد في قوله منكم وفي ذلك دليل على ان من شرط هذه
الشهادة الاسلام والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان اوامر الله على الوجوب وقد امر
باستشهاد الاحرار فلا يجوز عنهم وقد روي عن مجاهد في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم قال
الاحرار فان قال قائل انما ذكرت انما يدل على ان العبد غير داخل في الاية ولا دلالة فيها على بطلان
شهادته قيل له لما ثبت بفحوى خطاب الاية ان المراد بها الاحرار كان قوله واستشهدوا شهيدين من
رجالكم امرا مقتضيا للايجاب كان بمنزلة قوله واستشهدوا رجلين من الاحرار فغير جائز لاحد
اسقاط شرط الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفي ذلك دليل ان الاية قد تضمنت
بطلان شهادة العبيد واختلف اهل العلم في شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن علي قال

الاختلاف في شهادة العبد

شهادة الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبد الرحمن سيما قال حدثنا عبد الله بن
احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرحمن عن همام قال سمعت قتادة يحدث ان عليا كان يستثبت
الصبيان في الشهادة وهذا يوهن الحديث الاول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن انس
قال ما اعلم احدا رد شهادة العبد وقال عثمان البتي تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر ان شريحا كان يراها
جائزة ماثر ذلك عن شريح وكان ابن ابي ليلى لا يقبل شهادة العبيد وما شاء ذكروها له من اربابهم كان على
خلافها فاجابهم الى امثالها فاقرن على القضا فلما كان في الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة
الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضا على اهل الكوفة وقال الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان
ان شهادة المملوك جائزة بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم
يجيز شهادة المملوك في الشيء التافه وروى شعبة ايضا عن يونس عن الحسن مثله وروى عن الحسن انها لا تجوز
وروي عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف
ومحمد وابن شبرمة في احدى الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعي لا تقبل شهادة العبد في شيء قال
ابو بكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الاية على ان الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالاحرار دون العبيد
ومما يدل من الاية على نفي شهادة العبد قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فقال بعضهم اذا دعي ليشهد

وقال بعضهم اذا كان قد شهد وقال بعضهم هو واجب في الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته
فهو لا يملك الاجابة فدل انه غير مامور بالشهادة الا ترى انه ليس له ان يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب
واملائه والشهادة فيه ولما لم يدخل في خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة اذا كانت الشهادة
غير متعينة على الشهداء وانما هي فرض على الكفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل احد في نفسه فلما لم يلزمه
فرض الحج والجمعة مع امكان لحق المولى فهو اولى ان لا يكون من اهل الشهادة لحق المولى ومما يدل على ذلك ايضا
قوله تعالى واقيموا الشهادة لله وقال ايضا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله الى قوله فلا تتبعوا الهوى ان
تعدلوا فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله واقيموا الشهادة لله فلما لم يجز ان يكون
العبد حاكما لم يجز ان يكون شاهدا اذ كان كل واحد من الشاهد والحاكم به ينفذ الحكم ويثبت ومما يدل على
بطلان شهادة العبد قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وذلك لانه معلوم انه لم يرد
به نفي القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على ان نفي مراده حكم اقواله وعقوده وتصرفه
وملكه الا ترى انه جعل ذلك مثلا للاصنام التي كانت تعبدها العرب على وجه المبالغة في نفي الملك
والتصرف وبطلان احكام اقواله فيما يتعلق بحقوق العباد وقد روي عن ابن عباس انه استدل بهذه
الاية على ان العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تاوله ابن عباس عليه فدل ذلك على ان
شهادة العبد كلا شهادة عقوده واقراره وسائر تصرفه التي هي من جهة القول فلما كانت شهادة العبد
قوله وجب ان ينفي وجوب حكمه بظاهر الاية ومما يدل على بطلان شهادة العبيد ان الشهادة فرض على
الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من اهل الخطاب بالجهاد ولو حضر وقاتل لم يسهم له وجب ان لا يكون
من اهل الخطاب بالشهادة ومتى شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وان شهد
القتال في استحقاق السهم ويدل عليه انه لو كان من اهل الشهادة لوجب ان لو شهد بها فحكم بشهادته
ثم رجع عنها انه يلزمه غرم ما شهد به لان ذلك من حكم الشهادة كان نفاذ الحكم بها اذا انفذها الحاكم
من حكمها فلما لم يجز ان يلزمه الغرم بالرجوع علمنا انه ليس من اهلها وان الحكم بشهادته غير جائز وايضا
وجدنا ميراث الانثى على النصف من ميراث الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة
المرأة نصف شهادة رجل وميراثها نصف ميراثه فوجب ان يكون العبد من حيث لم يكن من اهل الميراث
راسا ان لا يكون من اهل الشهادة لانا وجدنا لنقصان الميراث تاثيرا في نقصان الشهادة فوجب ان

يكون نفي الميراث موجبا لنفي الشهادة وما روي عن علي بن ابي طالب في جواز شهادة العبد فانه لا يصح من
طريق النقل ولو صح كان مخصوصا في العبد اذا شهد على العبد ولا نعلم خلافا بين الفقهاء ان العبد والحر سوا
فيما يجوز الشهادة فيه فان قال قائل لما كان خبر العبد مقبولا اذا رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن
رقه مانعا من قبول خبره كذلك لا يمنع من قبول شهادته قيل له ليس الخبر اصلا للشهادة ولا يجوز اعتبارها
به الا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاحكام ولا يجوز شهادة الواحد فيها وانه تقبل فيه فلان عن فلان ولا
تقبل في الشهادة الا على جهة الشهادة على الشهادة وانه يجوز قبول خبره اذا قال قال رسول الله ولا يجوز
شهادة الشاهد الا ان ياتي بلفظ الشهادة والسماع والمعاينة لما يشهد به وان الرجل والمرأة متساويان
في الاخبار ومختلفان في الشهادة لان شهادة امرأتين شهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سوا فلا يجوز
الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته قال ابو بكر وقال محمد بن الحسن لو ان حاكما حكم
بشهادة عبد ثم رفع الي ابطلت حكمه لان ذلك مما قد اتفق الفقهاء على بطلانه وقد اختلف الفقهاء في
شهادة الصبيان فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد لا يجوز شهادة الصبيان في شيء وهو قول
ابن شبرمة والثوري والشافعي وقال ابن ابي ليلى تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة
الصبيان فيما بينهم في الجراح ولا يجوز على غيرهم وانما يجوز بينهم في الجراح وحدها قبل ان يتفرقوا ويخببوا
ويعلموا فان افترقوا فلا شهادة لهم الا ان يكونوا اشهدوا على شهادتهم قبل ان يتفرقوا وانما تجوز شهادة
الاحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجواري من الصبيان والاحرار قال ابو بكر روي عن ابن
عباس وعثمان وابن الزبير ابطال شهادة الصبيان وروي عن علي ابطال شهادة بعضهم على بعض وعن
عطا مثله وروى عبد الله بن حبيب بن ابي ماس قال قيل للشعبي ان اياس بن معوية لا يرى بشهادة الصبيان
باسا فقال الشعبي حدثني مسروق انه كان عند علي بن ابي طالب اذ جاءه خمسة غلمة فقالوا انا كنا ستة نتغاطس
في الماء فغرق منا غلام فشهد الثلثة على الاثنين انهما غرقاه وشهد الاثنان ان الثلثة غرقوه فجعل على الاثنين
ثلثة اخماس الدية وعلى الثلثة خمسي الدية الا ان عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند اهل العلم ومع
ذلك فان معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله على علي عليه السلم لان اولياء الغريق ان ادعوا على احد
الفريقين فقد اكذبوهم في شهادتهم على غيرهم وان ادعوا عليهم كلهم وهم مكذبون الفريقين جميعا فهذا
غير ثابت عن علي عليه السلام ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا

تداينتم بدين وذلك خطاب للرجال البالغين لان الصبيان لا يملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى
وليملل الذي عليه الحق لم يدخل فيه الصبي لان اقراره لا يجوز وكذلك قوله وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا
لا يصح ان يكون خطابا للصبي لانه ليس من اهل التكليف فيلحقه حكم الوعيد ثم قوله واستشهدوا شهيدين من
رجالكم وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتدا الخطاب بذكر البالغين كان قوله من رجالكم عايدا
عليهم ثم قوله ممن ترضون من الشهدا يمنع ايضا جواز شهادة الصبي وكذلك قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا
هو نهي وللصبي ان ياتي من اقامة الشهادة وليس للمدعي احضاره لها ثم قوله ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها
فانه اثم قلبه غير جائز ان يكون خطابا للصغار ولا يلحقهم الماثم بكتمانها ولما لم يجز ان يلحقه ضمان بالرجوع دل
على انه ليس من اهل الشهادة لان كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع واما اجازة شهادتهم في
الجراح خاصة وقبل ان يتفرقوا ويحسوا فانه يحكم بلا دلالة وفرق بين ما لا فرق فيه في اثر ولا نظر لان في
الاصول ان كل من جازت شهادته في الجراح فهي جايزة في غيرها واما اعتبار حالهم قبل ان يتفرقوا ويحسوا
فانه لا معنى له لانه جائز ان يكون هولا الشهود هم الجناة ويكون الذي جنى عليهم على الشهادة خوفا من ان يواخذوا
به وهذا معلوم من عادة الصبيان اذا كان منهم جناية احالوا بها على غيرهم خوفا من ان يواخذوا بها وايضا
لما شرط الله في الشهادة العدالة واوعد شاهد الزور ما اوعد به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن
لا يرع على الكذب احتياطا لامر الشهادة فكيف يجوز شهادة من هو ماخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه
عن الكذب ولا حيا ولا مروة يردعه يمنعه وقد ضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا اكذب
من صبي فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل ان يعلمهم غيرهم
لانه عنده لا يتعمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يتعمدون من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون
الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذي يقومون بمعنى الشهادة والعبادة عما شاهدوا
وقد يتعمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفا من ان ينسب اليهم الجناية او قصدا للمشهود عليه بالمكروه
ومعاني غير ذلك معلوم من احوالهم فليس لاحد ان يحكم لهم بصدق الشهادة قبل ان يتفرقوا كما لا يحكم
لهم بذلك بعد التفرق وعلى انه لو كان كذلك وكان العلم حاصلا بانهم لا يكذبون ولا يتعمدون الشهادة
الزور فينبغي ان تقبل شهادة الاناث كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة
فاذا اعتبر العدد في ذلك وما يجب اعتباره في الشهادة من اختصاصها في الجراح بالذكور دون الاناث

فواجب

فواجب ان يستوفي لها سائر شروط الشهادة من البلوغ والعدالة ومن حيث اجازوا شهادة بعضهم على بعض
فواجب اجازتها على الرجال لانها بعضهم على بعض ليست باكد منها على الرجال اذ هم في حكم المسلمين عند
قايل هذا القول ٥

واختلف في شهادة الاعمى ٥

فقال ابو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الاعمى بحال وروي نحو عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وروي عمرو
ابن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الاعمى وروي عن اشعث مثله الا انه قال الا ان يكون شي راه قبل
ان يذهب بصره وروى ابن لهيعة عن ابي طعمة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الاعمى وحدثنا
عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا حجاج بن جرير بن حازم عن قتادة قال شهد عند
اياس على شهادة فقال له اياس اما انا لا نرد شهادتك ان لا تكون عدلا ولكنك اعمى لا تبصر قال فلم يقبلها وقال
ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي اذا علمه قبل العمى جازت وما علمه في حال العمى لم يجز وقال شريح والشعبي
شهادة الاعمى جايزة وقال مالك والليث بن سعد شهادة الاعمى جايزة وان علمه في حال العمى اذا عرف
الصوت في الطلاق والاقرار ونحوه وان شهد على زنا حد للقذف ولم تقبل شهادته والدليل على بطلان
شهادة الاعمى ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا عبد الله بن محمد بن ميمون البلخي الحافظ قال ثنا يحيى
ابن موسى يعرف بخت قال ثنا محمد بن سليمن بن مسمول قال ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن ابيه عن طاوس عن
ابن عباس قال سيل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فاشهد والا فدع فجعل
من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما يشهد به والاعمى لا يعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته ومن
جهة اخرى ان الاعمى يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته الا ترى ان الصوت قد يشبه الصوت
وان المتكلم قد يحكي صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيا ولا يشك سامعه اذا كان بينه وبينه
حجاب انه المحكي صوته فغير جائز قبول الشهادة على الصوت اذ لا يرجع منه الى يقين وانما يبني
امره على غالب الظن وايضا فان الشاهد ماخوذ عليه بان ياتي بلفظ الشهادة ولو عبر بغير لفظ
الشهادة بان يقول اعلم واتيقن لم تقبل شهادته فعلمت انها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ وهذا
اللفظ يقتضي مشاهدة المشهود لم يجز شهادة من خرج عن هذا الحد وشهد عن غير معاينة فان قال
قايل قد يجوز للاعمى اقدامه على وطي امراته اذا عرف صوتها فعلمنا انه يتيقن ليس لشك وغير جائز
لاحد الاقدام على وطي امراته بغالب الظن ولو زفت اليه امراة وقيل له هذه امراتك وهو لا يعرفها

الوطي بالشك وقال ...

يحل له وطيها وكذلك جائز له قبول هديه جاريه بقول الرسول ويجوز له الاقدام على وطيها ولو اخبره مخبر عن
زيد باقرار او بيع او قذف لما جاز له اقامه الشهاده على المخبر عنه لان سبيل الشهاده اليقين والمشاهده وساير
الاشيا التي ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك اذا اصلا للشهاده
واما اذا استشهد وهو بصير ثم عمي لم يقبله من قبل انا قد علمنا ان حال تحمل الشهاده اضعف من حال الادا والدليل
عليه انه جائز ان يتحمل الشهاده وهو كافر او عبد او صبي ثم يوديها وهو مسلم حر بالغ فتقبل شهادته ولو اداها
وهو كافر او عبد او صبي لم يجز فعلمنا ان حال الادا اولى بالتاكيد من حال التحمل فاذا لم يصح تحمل الاعمى للشهاده
وكان العمى مانعا من صحه التحمل وجب ان يمنع صحه الادا وايضا لو استشهد وبينه وبينه حايل لما صحت شهادته
وكذلك لو اداها وبينهما حايل لم تجز شهادته والعمى حايل بينه وبين المشهود عليه فواجب ان لا يجوز وفرق
ابو يوسف بينهما بان قال قد يصح ان يتحمل الشهاده بمعاينته ثم يشهد عليه وهو غايب او ميت فلا يمنع ذلك
جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزله موت المشهود عليه او غيبته فلا يمنع قبول شهادته والجواب عن
ذلك من وجهين احدهما انه انما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فان كان من اهل الشهاده قبلناها على الخصم
وان لم يكن من اهلها لم نقبلها والاعمى قد خرج من ان يكون من اهل الشهاده بعماه فلا اعتبار بغيره واما
الغايب والميت فان شهاده الشاهد عليهما شهاده صحيحه ولم يعرض فيها ما يخرجه من ان يكون من اهل
الشهاده غيبه المشهود عليه وموته لا يوثر في شهاده الشاهد فلذلك جازت شهادته والوجه
الاخر انا لا نجيز الشهاده على الميت والغايب الا ان يحضر عنه خصم فتقع الشهاده عليه فيقوم حضوره
مقام حضور الغايب والميت والاعمى في معنى من يشهد على غير خصم لان حضور الخصم مع فقده لمعاينته
بمنزله من شهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته فان احتجوا بقوله تعالى اذا تداينتم بدين الى قوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله ممن ترضون من الشهدا والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الاحرار
وظاهر ذلك يقتضي قبول شهادته قيل له ظاهر الايه يدل على ان الاعمى غير مقبول الشهاده لانه قال
واستشهدوا والاعمى لا يصح استشهاده لان الاستشهاد هو احضار المشهود عليه ومعاينته اياه
وهو غير معاين ولا مشاهد لما يحضره لان العمى حايل بينه وبين ذلك كالحائط لو كان بينهما يمنعه ذلك
من مشاهدته فلما كانت الشهاده انما هي ماخوذه من مشاهده المشهود عليه ومعاينته على الحال التي
تقتضي الشهاده اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما في الاعمى وجب ان تبطل شهادته بهذه الايه لان

يكون

يكون دليلا على بطلان شهاده الاعمى اذا شهد بها قبل العمى او بعده الا في النسب ان يشهد ان فلانا ابن فلان
قال ابو بكر يشبه ان يكون ذهب في ذلك الى ان النسب قد يصح الشهاده عليه بالخبر المستفيض
وان لم يشاهد الشاهد فكذلك جائز اذا تواتر عند الاعمى الخبر بان فلانا ابن فلان ان يشهد به عند
الحاكم وتكون شهادته مقبوله ويستدل به على صحه ذلك بان الاعمى والبصير سوا فيما ثبت حكمه عن الرسول
صلى الله عليه وسلم من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينه وانما سمع اخبارهم فكذلك
جائز ان يثبت عنده علم صحه النسب من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين فيجوز له اقامه الشهاده به
وتكون شهادته مقبوله فيه اذ ليس شرط هذه الشهاده معاينه المشهود به ○

واختلف في شهاده البدوي على القروي

وقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد والليث بن سعد والاوزاعي والشافعي هي جائزه اذا كان
عدلا وروي نحوه عن الزهري وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهاده بدوي على قروي الا
في الجراح والا في وصيه القروي في السفر او في بيع فتجوز اذا كانوا عدولا قال ابو بكر جميع ما
ذكرنا من دلايل الايه الدين على قبول شهاده الاحرار البالغين يوجب التسويه بين شهاده القروي والبدوي
لان الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان في قوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وهولا في جمله المومنين
ثم قال تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يعني من الرجال المومنين الاحرار وهذه صفه هولا وقال
ممن ترضون من الشهدا واذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال في ايه اخرى في شان الرجعه والفراق
واشهدوا ذوي عدل منكم وهذه الصفه شامله للجميع اذا كانوا عدولا وفي تخصيص القروي بها دون
البدوي ترك العموم بغير دلاله ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم بقوله
ممن ترضون من الشهدا لانهم يجيزون شهاده البدوي على بدوي مثله على شرط الايه واذا كانوا
مرادين بالايه فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروي من حيث اقتضت جواز شهاده بعضهم على بعض
ومن حيث اقتضت شهاده القروي على البدوي فان احتجوا بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا
حسين بن اسحق التستري قال ثنا حرمله بن يحيى قال ثنا ابن وهب قال ثنا نافع بن يزيد الهاد عن محمد بن عمرو عن
عطا بن يسار عن ابي هريره انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تجوز شهاده بدوي على صاحب
قريه فان قيل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القران مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح

وبين غيرها ولا بين ان يكون القروي في السفر او في الحضر فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومه وقد روى
سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابي عند النبي صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فامر
بلالا ان ينادي في الناس فليصوموا غدا فقبل شهادة الاعرابي وامر الناس بالصيام وجائز ان يكون حديث
ابي هريرة في اعرابي شهد شهادة عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلم النبي صلى الله عليه وسلم ما يبطل شهادته
فاخبر به فنقله الراوي من غير ذكر السبب وجائز ان يكون قاله في الوقت الذي كان الشرك والنفاق
غالبين على الاعراب كما قال عز وجل ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر فانما منع
قبول من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما اخرين من الاعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله
ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول الآية
فمن كانت هذه صفته فهو مرضي عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة ولا يخلو البدوي من ان يكون غير
مقبول الشهادة على القروي اما لطعن في دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها
مما لا يجوز فان كان الطعن في دينه فان هذا غير مختلف في بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم البدوي
والقروي وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لا تقبل شهادته على بدوي مثله وان لا تقبل
شهادته في الجراح ولا على القروي في السفر كما لا تقبل شهادة القروي اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان
تقبل شهادة البدوي اذا كان عدلا عالما باحكام الشهادة على القروي وعلى غيره لزوال المعنى الذي من
اجله امتنعت من قبول شهادته وان لا يجعل نسبة البدوي اياه والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لا يجعل
نسبة القروي الى القرية علة لجواز شهادته اذا كان مجانبا للصفات المشروطة لجواز الشهادة قوله
عز وجل فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان قال ابو بكر اوجب بديا استشهاد شهيدين وهما
الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وعالم واحد وقدير وقادر ثم عطف عليه قوله
فان لم يكونا رجلين يعني ان لم يكن الشاهدان رجلين فرجل وامراتان فلا يخلو قوله فان لم يكونا رجلين
من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامراتان كقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكقوله فتحرير رقبة من
قبل ان يتماسا ثم قال فمن لم يجد فصيام شهرين الى قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وما جرى
مجرى ذلك من الابدال التي اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه او ان يكون مراده فان لم يكن الشهيدان
رجلين فالشهيدان رجل وامراتان فاذا اثبات هذا الاسم للرجل والمراتين حتى يعتبر عمومه في جواز

شهادتهما

شهادتهما مع الرجل في سائر الحقوق الا ما قام دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة الرجل مع المراتين مع
وجود رجلين علمنا انه لم يرد به اقامة شهادة امراتين مقام رجلين عند عدم الرجلين فثبت الوجه الثاني
وهو انه اراد تسمية الرجل والمراتين شهيدين فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امرنا فيه باستشهاد
شهيدين الا موضعا قام الدليل عليه فيصح الاستدلال بعمومه في قول النبي عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدين
واثبات النكاح والحكم بشهادة رجل وامراتين اذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبي عليه السلام النكاح
بشهادة شاهدين وقد اختلف اهل العلم في شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال فقال ابو
حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد وعثمان البتي لا تقبل شهادة النساء مع الرجال لا في الحدود ولا في القصاص
وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا بشر بن موسى قال ثنا يحيى
ابن عباد قال ثنا شعبة عن الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابي رباح ان عمر اجاز شهادة رجل وامراتين
في نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الحريث عن ابي لبيد ان عمر اجاز شهادة النساء في طلاق وروى
اسرائيل عن عبد الاعلى بن الحنفية عن علي قال تجوز شهادة النساء في العقل وروى حجاج عن عطاء ان ابن
عمر كان يجيز شهادة النساء مع الرجل في النكاح وروى عن عطاء انه كان يجيز شهادة النساء في
الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قالا لا تجوز شهادتهن الا في الدين والولد وقال مالك لا تجوز
شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولا في الطلاق ولا في النكاح ولا الانساب
ولا الولاء ولا الاحصان وتجوز في الوصية اذا لم يكن فيها عتق وقال الثوري تجوز شهادتهن في كل شيء الا
الحدود وروى عنه انها لا تجوز في القصاص ايضا وقال الحسن بن حي لا تجوز شهادتهن في الحدود وقال
الاوزاعي لا تجوز شهادة رجل وامراتين في نكاح وقال الليث تجوز شهادة النساء في الوصية والعتق
ولا تجوز في النكاح ولا الطلاق ولا الحدود ولا قتل العمد الذي يقاد منه وقال الشافعي لا تجوز
شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال ولا تجوز في الوصية الى الرجل وتجوز في الوصية بالمال قال
ابو بكر ظاهر هذه الآية يقتضي جواز شهادتهن مع الرجل في سائر عقود المداينات وهي كل عقد واقع على
دين سواء كان بدله مالا او بضعا او منافع او دم عمد لانه عقد فيه دين اذ كان معلوما انه ليس مراد
الآية في قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى ان يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لامتناع
جواز ذلك الى اجل مسمى فدل ان المراد وجود دين على بدل اي دين كان فاقتضى ذلك جواز

شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل اذا كان ذلك عقد مداينة وكذلك الصلح من دم عمد والخلع
على مال والاجارات فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك الا بدلالة اذ كان
العموم مقتضيا لجوازها في الجميع ويدل على ان شهادة النساء في غير الاموال ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا احمد بن الهيثم الجوهري قال حدثنا محمد بن ابرهيم اخو ابي معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابي يزيد عن الاعمش
عن ابي وائل عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال واجاز
شهادتها عليها فدل ذلك على ان شهادة النساء ليست مخصوصة بالاموال ولا خلاف في جواز
شهادة النساء على الولادة وانما الاختلاف في العدد وايضا لما ثبت ان اسم الشهيدين واقع في
الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشاهدين وجب بعموم قوله البينة على من
ادعى واليمين على المدعى عليه اقتضاء شهادة الرجل والمرأتين في كل دعوى اذ قد شملهم اسم البينة الا ترى
انها بينة في الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع الا ان تقوم الدلالة على تخصيص
شيء منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما روي عن الزهري قال مضت السنة من رسول الله صلى الله
عليه وسلم والخليفتين من بعده ان لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القصاص وايضا لما اتفق الجميع
على قبول شهادتهن مع الرجل في الديون وجب قبولها في كل حق لا يسقط بالشبهة اذ كان الدين حقا لا
يسقط بالشبهة ومما يدل على جوازها في غير الاموال من الآية ان الله تعالى قد اجازها في الاجل بقوله
اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى ثم قال فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فاجاز شهادتهن مع
الرجل على الاجل وليس بمال كما اجازها في المال فان قال قائل الاجل لا يجب الا في المال قيل له هذا خطأ
لان الاجل قد يجب في الكفالة بالنفس وفي منافع الاحرار التي ليست بمال وقد يؤجله الحاكم في
اقامة البينة فقولك ان الاجل لا يجب الا في المال خطأ ومع ذلك فالبضع لا يستحق الا بمال ولا يقع النكاح
الا بمال فينبغي ان تجوز فيه شهادة النساء قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء قال ابو بكر لما كانت معرفة
ديانات الناس واماناتهم وعدالتهم انما هي من طريق الظاهر دون الحقيقة اذ لا نعلم ضمائرهم ولا اخبايا
امورهم غير الله تعالى ثم قال تعالى فيما امرنا باعتباره من امر الشهود ممن ترضون من الشهداء دل ذلك
على ان مراد تعديل الشهود موكول الى اجتهاد آرائنا وما يغلب في ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم
وجائز ان يغلب في ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانته فيكون عنده رضا ويغلب في ظن غيره انه

ليس

ليس برضا فقوله ممن ترضون من الشهداء مبني على غالب الظن واكبر الرأي والذي يبنى عليه امر الشهادة اشياء
ثلثة احدها العدالة والاخر نفي التهمة وان كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة
فاصلها الايمان واجتناب الكبائر والامانة وان لا يكون محدودا في قذف واما نفي التهمة فان لا يكون المشهود
له والدا او ولدا او زوجة وان لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت لتهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة
ان ذكرنا وان كانوا عدولا مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان لا يكون غفولا غمرا
غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشيء فتلقنه وربما جوز عليه التزوير فيشهد به قال ابن رستم عن
محمد بن الحسن في رجل اعجمي صوام قوام مغفل يخشى عليه ان يلقن فيأخذ به قال هذا اشر من الفاسق في شهادته
وحدثنا عبد الرحمن بن سيما المجبر قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسود بن عامر قال حدثنا
ابن هلال عن اشعث الحداني قال قال رجل للحسن يا ابا سعيد ان اياسا رد شهادتي فقام معه اليه فقال
يا ملكعان لم رددت شهادته اوما بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من استقبل قبلتنا
واكل من ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها الشيخ اما سمعت الله يقول ممن ترضون
من الشهداء وان صاحبك هذا ليس برضا وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الوهاب
قال حدثنا السري بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ
الحسن فقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يا لكع ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى ممن
ترضون من الشهداء وليس هو ممن ارضى قال فسكت الحسن فقال الخصم للشيخ فمن شرط الرضا للشهادة
ان يكون الشاهد متيقظا حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في صفة
العدل اشياء منها انه قال من سلم من الفواحش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما يجب فيه من العظائم
وكان يؤدي الفرائض واخلاق البر فيه اكثر من المعاصي الصغار قبلنا شهادته لانه لا يسلم عبد من ذنب
وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رددنا شهادته ولا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها
ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال وان ترك الرجل الصلاة
الخمس في الجماعة استخفافا بذلك او مجانة او فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان عدلا فيما
سوى ذلك قبلت شهادته قال وان داوم على ترك ركعتي الفجر لم اقبل شهادته وان كان معروفا بالكذب
لم اقبل شهادته وان كان لا يعرف بذلك وربما ابتلي بشيء منه والخير فيه اكثر من الشر قبلت شهادته

لئن يسلم احد من الذنوب قال وقال ابو حنيفة وابن ابي ليلى وابو يوسف شهادة اهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا الا صنفا من الرافضة يقال لهم الخطابية فانه بلغني ان بعضهم يصدق بعضا فيما يدعي اذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم وقال ابو يوسف ايما رجل اظهر شتيمة اصحاب النبي عليه السلام لم اقبل شهادته هذه مقالة لو ان رجلا شتم الناس والجيران لم اقبل شهادته فاصحاب رسول الله اعظم حرمة وقال ابو يوسف الا ترى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة الفريقين جائزة لانهم اقتتلوا على تاويل وكذلك اهل الاهواء من المتاولين قال ابو يوسف ومن سالت عنه فقالوا انا نتهمه بشتم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاني لا اقبل هذا حتى يقولوا سمعناه يشتم قال وان قالوا نتهمه بالفسق والفجور بظن ذلك به ولم يرَ فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته والفرق بينهما ان الذين قالوا نتهمه بالشتم فلا يستوي له الصلاح وقالوا نتهمه بالشتم فلا اقبل هذا الا بالسماع والذين قالوا نتهمه بالفسق والفجور بظن ذلك به ولم يرَ فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته لم يستو له صلاح ولا عدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لا اقبل شهادة الخوارج اذا كانوا قد خرجوا يقاتلون المسلمين وشهدوا على ذلك قال قلت ولم لا تجيز شهادتهم وانت تجيز شهادة الحرورية قال لانهم يستحلون اموالنا ما لم يخرجوا فاذا خرجوا استحلوا اموالنا فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا وحدثنا ابو بكر مكرم بن احمد قال ثنا احمد بن عطية الكوفي قال سمعت محمد بن سماعة يقول سمعت ابا يوسف يقول سمعت ابا حنيفة يقول لا يحل على الحاكم ان يقبل شهادة بخيل فان البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فياخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن ابي سليمان يقول سمعت ابرهيم يقول قال علي بن ابي طالب عليه السلام يقول ايها الناس كونوا وسطا ولا تكونوا اعلاء ولا اسفلة فان البخيل والسفلة الذين ان كان عليهم حق لم يودوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال ما من طباع المومنين التقصي ما استقصى كريم قط قال الله عز وجل عرف بعضه واعرض عن بعض حدثنا مكرم بن احمد قال ثنا احمد بن محمد بن المغلس قال سمعت الحماني يقول سمعت ابن المبارك يقول سمعت ابا حنيفة يقول من كان معه بخل لم تجز شهادته يحمله البخل على التقصي من شدة تقصيه يخاف الغبن فياخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روي نحو ذلك عن اياس بن معوية ذكر ابن لهيعة عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لاياس بن معوية اخبرت انك لا تجيز شهادة الاشراف بالعراق ولا البخيل ولا الذين يركبون البحر قال اجل اما الذين يركبون البحر فانهم يركبون الى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من اجل طمع الدنيا فعرفت

ان هولاء لو اعطي احدهم درهمين في شهادة لم يتحرج بعد تغرير بدينه واما الذين يتجرون في قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فابيت ان اجيز شهادة اكل الربا واما الاشراف فان الشريف بالعراق اذا نابت احدا منهم نائبة اتى الى سيد قومه فيشهد له ويشفع وقد كنت ارسلت الى عبد الاعلى بن عبد الله بن عامر ان لا تاتيني بشهادة وقد روي عن السلف رد شهادة قوم ظهرت منهم امور لا يقطع فيها بفسق فاعليها الا انها تدل على سخف او مجون فردوا شهادة امثالهم منه ما حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال ثنا محمود بن خداش قال ثنا زيد بن الحباب قال اخبرني داود بن حاتم البصري ان بلال بن ابي بردة وكان على البصرة كان لا يجيز شهادة من ياكل الطين وينتف لحيته وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا حامد بن محمد قال ثنا شريح قال ثنا يحيى بن سليم عن ابن جريج ان رجلا من اهل مكة شهد عند عمر بن عبد العزيز كان ينتف عنفقته ويحفي لحيته وحول شاربه فقال ما اسمك قال فلان قال بل اسمك ناتف ورد شهادته ٥ وحدثنا عبد الباقي قال ثنا عبد الله بن احمد بن سعد قال ثنا اسحق بن ابرهيم قال ثنا عبد الرحمن بن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجلا شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال يا ربيعة يا ربيعة فلم يجب فقال له يا ربيعة الكويفر فاجاب فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما دعيت بالكفر اجبت قال اصلحك الله انما هو لقب قال له قم وقال لصاحبه هات غيره وحدثنا عبد الباقي قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا اسمعيل بن ابرهيم قال ثنا شعبة بن ابي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الاقلف لا تجوز شهادته قال قتادة وكان الحسن لا يرى ذلك وروى حماد بن سلمة عن ابي المهزم عن ابي هريرة انه قال لا تجوز شهادة اصحاب الحمر يعني النخاسين وروي عن شريح انه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام ولا صاحب حمام وروى مسعر ان رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القباء فرد شهادته فقال كيف تتوضى وهو على هذه الحال وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا معاذ بن المثنى قال ثنا سليمن بن حرب قال ثنا جرير بن حازم عن الاعمش عن تميم بن سلمة قال شهد رجل عند شريح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة الله لا اجيز لك اليوم شهادة قال ابو بكر لما راه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره اهلا لقبول شهادته فهذه الامور التي ذكرناها عن هولاء السلف والشهادة من اجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولا بسقوط العدالة وانما دلهم ظاهرها على سخف ومن هذه حاله فردوا شهادتهم من اجلها لان كلامهم يجري موافقة قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء على حسب ما اداه اليه اجتهاده فمن غلب في ظنه

سخف من الشاهد او مجونه او استهانته بامر الدين اسقط شهادته قال محمد في كتاب ادب القاضي من ظهرت
منه مجانة لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المخنث ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرهن وقد حكي
عن شقيق بن عيينة ان رجلا شهد عند ابن ابي ليلى فرد شهادته قال فقلت لابن ابي ليلى مثل فلان وحاله كذا
وحال ابيه كذا ترد شهادته فقال اين يذهب بك انه فقير وكان عنده ان الفقر يمنع الشهادة اذ لا يؤمن
ان يحمله الفقر على الرغبة في المال واما شهادة العمال فلا تجوز وقال مالك بن انس لا تجوز شهادة السوال في الشيء
الكثير وتجوز في الشيء التافه اذا كانوا عدولا ولا يشترط ذلك مع الفقر المسئلة ولم يقبلها في الشيء الكثير للتهمة وقبلها
في اليسير لزوال التهمة وقال المزني والربيع عن الشافعي اذا كان الاغلب على الرجل والاظهر من امره الطاعة
والمروة قبلت شهادته واذا كان الاغلب من حاله المعصية وخلاف المروة رددت شهادته وقال
محمد بن عبد الله بن عبد الحكم عن الشافعي اذا كان اكثر امره الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل فاما اشتراط
المروة فان اراد به التصاون والسمت فهو مصيب وان اراد به نظافة الثوب وفراهة المركوب وجودة
الالة والاثاث الحسنة فقد ابعد وقال غير الحق لان هذه الامور ليست من شرائط الشهادة عند
احد من المسلمين قال ابو بكر وجميع ما قدمنا من ذكر اقاويل السلف وفقهاء الامصار واعتبار
كل واحد منهم في الشهادة ما حكيناه عنه يدل على ان كلا منهم بنى امر الشهادة على ما غلب في اجتهاده
واستولى على رايه انه ممن يرضى ويؤتمن عليها وقد اختلفوا في حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسال عنه الحاكم
اذا شهد فروي عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه الى ابي موسى في القضاء المسلمون عدول بعضهم على بعض
الا محدودا في حد او مجربا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء او قرابة وقال منصور قلت وما العدل
في المسلمين قال من لم يظهر منه ريبة وعن الحسن البصري والشعبي مثله وذكر معمر عن ابيه قال لما ولي الحسن
القضاء كان يجيز شهادة المسلمين الا ان يكون الخصم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلث
لم يعمل بهن احد قبلي ولن يتركهن احد بعدي المسئلة عن الشهود واثبات حجج الخصمين وتحلية الشهود في المسئلة
وقال ابو حنيفة لا اسال عن الشهود الا ان يطعن فيهم المشهود عليه فان طعن فيهم سالت عنهم في السر
وزكيتهم في العلانية الا شهود الحدود والقصاص فاني اسال عنهم في السر وازكيهم في العلانية وقال
محمد يسال عنهم وان لم يطعن فيهم وروى يوسف بن موسى القطان عن علي بن عاصم عن ابن شبرمة قال اول من سال
في السر انا كان الرجل ياتي القوم اذا قيل له هات من يزكيك فيقول قومي يزكوني فيستحي القوم فيزكونه

فلما رايت ذلك سالت في السر فاذا صحت شهادته قلت هات من يزكيك في العلانية وقال ابو يوسف ومحمد
يسال عنهم في السر والعلانية ويزكيهم في العلانية وان لم يطعن فيهم الخصم وقال مالك بن انس لا يقضى بشهادة الشهود
حتى يسال عنهم في السر وقال الليث ادركت الناس ولا يلتمس من الشاهد تزكية وانما كان الوالي يقول
للخصم ان كان عندك من يجرح شهادتهم فات به والا اجزنا شهادته عليك وقال الشافعي يسال عنهم في
السر فاذا عدل سال عن تعديله علانية ليعلم ان العدل هو هذا لا يوافق اسم اسما ولا نسب نسبا قال
ابو بكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر اسلامه فانما بنى ذلك على ما كانت عليه احوال الناس من
ظهور العدالة في العامة وقلة الفساق فيهم ولان النبي عليه السلام قد شهد بالخير والصلاح للقرن
الاول والثاني والثالث حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال
ثنا عبد الرحمن بن مهدي قال ثنا سفيان عن منصور عن ابرهيم عن عبيدة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلثا او اربعا ثم يجيء قوم تسبق شهادة احدهم
يمينه ويمينه شهادته قال وكان اصحابنا يضربوننا ونحن صبيان على الشهادة والعهد وانما حمل السلف
ومن قال من فقهاء الامصار ما وصفنا امر المسلمين في عصرهم على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة
فيهم وان كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه ويشتهر امره وابو حنيفة كان في القرن
الثالث الذين شهد لهم النبي عليه السلام بالخير والصلاح فتكلم على ما كانت الحال عليه واما لو شهد احوال
الناس بعد لقال بقول الاخرين في المسئلة عن الشهود ولما حكم لاحد منهم بالعدالة الا بعد المسئلة وقد
روي ان النبي عليه السلام قال للاعرابي الذي شهد على رؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
قال نعم فامر الناس بالصيام بخبره ولم يسال عن عدالته بعد ظهور اسلامه لما وصفنا ثبت بما وصفنا
ان امر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبني على اجتهاد الراي وغالب الظن لاستحالة احاطة
علومنا بغيب امور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الانسان والركون الى قوله مما يدعيه
لنفسه من الصلاح والامانة فقال ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا الاية ثم اخبر عن مغيب
امره وحقيقة حاله فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها الاية فاعلمنا ذلك ان حال بعض
من يعجب بظاهر قوله وقال ايضا في صفة قوم اخرين واذا رايتهم تعجبك اجسامهم الاية فحذر نبيه
صلى الله عليه وسلم الاغترار بظاهر حال الانسان وامرنا بالاقتداء به فقال واتبعوه وقال لقد كان لكم

في رسول الله اسوة حسنة فغير جائز اذ كان الامر على ما وصفنا الركون الى ظاهر امر الانسان دون
التثبت في شهادته والبحث عن امره حتى اذا غلب في ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود
المقبولين بصفتين احديهما العدالة في قوله اثنان ذوا عدل منكم وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم
والاخرى ان يكونوا مرضيين بقوله ممن ترضون من الشهداء والمرضيون لا بد ان يكون من صفتهم العدالة
وقد يكون عدلا غير مرضي في الشهادة وهو ان يكون غمرا مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله ممن
ترضون من الشهداء قد انتظم الامرين من العدالة والتيقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد اطلق الله
ذكر الشهادة في اربع غير مقيد بذكر العدالة وهي من شرطها العدالة والرضا جميعا وذلك لقوله عز
وجل ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وذلك عموم في ايجاب التثبت في سائر اخبار الفساق والشهادة خبر
فوجب التثبت فيها اذا كان الشاهد فاسقا فلما نص الله على التثبت في خبر الفاسق واوجب علينا قبول
شهادة العدول المرضيين وكان الفسق قد يعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال علمنا انها مبنية على غالب
الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وامانته وهذا وان كان مبنيا على اكثر الظن فهو ضرب
من العلم كما قال الله تعالى في المهاجرات فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا هو علم
الظاهر دون الحقيقة فكذلك الحكم بعدالة الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذي لا يعلمه الا الله
تعالى وهذا اصل كبير في الدلالة على صحة القول باجتهاد الراي في احكام الحوادث اذ كانت
الشهادات من معاظم امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق وبياعاتهم واثبات حقوقهم واثبات
الانساب والدماء والفروج وهي مبنية على غالب الظن واكثر الراي ولا يمكن احدا من الناس ايضا حكم
بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل على بطلان القول بامام معصوم في كل
زمان واحتجاج من يحتج فيه بان امور الدين كلها ينبغي ان يكون مبنية على ما يوجب العلم الحقيقي دون غالب
الظن واكثر الراي وانه متى لم يكن امام بهذه الصفة لم يؤمن الخطا فيها لان الراي يخطي ويصيب لانه لو
كان كما زعموا لوجب ان لا تقبل شهادة الشهود الا ان يكونوا معصومين مامونا عليهم الخطا والزلل
فلما امر الله تعالى بقبول شهادة الشهود اذا كانوا مرضيين في ظاهر احوالهم دون العلم بحقيقة
مغيب امورهم مع جواز الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذي بنوا عليه من النص فان قالوا
الامام يعلم صدق الشهود من كذبهم قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير الامام وان لا

يكون

يكون الامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلته في العصمة وفي العلم بمغيب امر الشهود ويجب ان لا يكون
احد من اعوان الامام الا معصوما مامون الزلل والخطا لما يتعلق به من احكام الدين فلما جاز ان يكون
للامام حكام وشهود واعوان لغير هذه الصفة ثبت بذلك جواز كثير من امور الدين مبنيا على اجتهاد
الراي وغالب الظن وفيما ذكرناه مما تعبدنا الله به في هذه الاية من اعتبار احوال الشهود ما يغلب
في الظن من عدالتهم وصلاحهم دلالة على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد في الاحكام التي لا نصوص
فيها ولا اجماع لان الدماء والفروج والاموال والانساب من الامور التي قد عقد بها مصالح الدين
والدنيا وقد امر الله فيها بقبول شهادة الشهود الذين لا يعلم مغيب امورهم وانما نحكم بشهاداتهم بغالب
الظن وظاهر احوالهم مع تجويز الكذب والخطا والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجويز الاجتهاد واستعمال
غلبة الراي فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا اتفاق وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار المقصرة
عن ايجاب العلم بمخبرها من امور الديانات عن الرسول عليه السلام لان شهادة الشهود غير موجبة العلم
بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بها مع تجويز ان يكون الامر في المغيب خلافه فبطل بذلك قول من قال
انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم مخبره في امور الدين وقد دل ايضا على بطلان قول من استدرك
في رد اخبار الاحاد فانا لو قبلناها لكنا قد جعلنا منزلة المخبر اعلا من منزلة النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم
يجب في الاصل قبول خبر النبي عليه السلام الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد
امرنا بقبول شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة وان لم يكن معها علم معجزة تدل على صدقهم واما ما
ذكرنا من اعتبار نفي التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان الفقهاء متفقون على بعضها ويختلفون
في بعضها فما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان شهادة الشاهد لولده ولوالده الا شيء يحكى عن عثمان البتي
انه قال يجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الاب لابنه وامراته اذا كانوا عدولا مهديين معروفين
بالفضل ولا يسري الناس في ذلك وفرق بينها لوالده وبينها للاجنبي فاما اصحابنا ومالك والليث
والاوزاعي والشافعي فانهم لا يجيزون شهادة منهما للاخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا
عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثني ابي قال ثنا وكيع عن سفين عن جابر عن الشعبي عن شريح قال لا يجوز شهادة
الابن لابنه ولا الاب لابيه ولا المراة لزوجها ولا الزوج لامراته وروي اياس بن معوية انه اجاز
شهادة رجل لابنه حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا عفان

قال نا حماد بن زيد قال نا خلد الحذا عن اياس بن معويه بذلك والذي يدل على بطلان شهادته لابيه قوله عز وجل
ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابايكم ولم يذكر بيوت الابنا لان قوله من بيوتكم قد انتظمها اذ كانت
منسوبة الى الابا فاكتفى بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت ابنايهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك
فاضاف الملك اليه وقال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وسماه له سا كان المبيت لانه
حقا بشهادته بمنزله مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه وكذلك لابنه واذا ثبت ذلك في الابن
كان كذلك حكم شهاده الابن لابيه اذ لم يفرق احد بينهما فان قال قايل اذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول
شهادته لهولا كما هي للاجنبيين لان من كان متهما في الشهاده لابيه بما ليس حق له فجايز عليه مثل هذه التهمه لاجنبي
ولا تهمة فسق ولا كذب وانما التهمه فيه من قبل انه يصير فيها بمعنى المدعي لنفسه الا ترى ان احدا من الناس
وان ظهرت امانته وصحت عدالته لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة ان كل
مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة الا ببينة تشهد له بها فالشاهد لابنه بمنزله المدعي لنفسه لما بينا ولذلك قال
اصحابنا ان كل شاهد يجر بشهادته الى نفسه مغنما او يدفع بها عن نفسه مغرما فغير مقبول الشهاده لانه حينئذ
يقوم مقام المدعي والمدعي لا يجوز ان يكون شاهدا فيما يدعيه ولا احد من الناس اصدق من نبي الله صلى الله
عليه وسلم اذ قد دلت الاعلام المعجزه على انه لا يقول الا حقا فان الكذب غير جايز عليه مع وقوع العلم لنا
بصحة امره وموافقة باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهاده غيره حين
طالبه الخصم بها وهو قصة خزيمة بن ثابت حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال نا عبد الله بن احمد قال حدثني
ابي قال نا ابو اليمان قال نا شعيب عن الزهري قال حدثني عماره بن خزيمه الانصاري ان عمه حدثه وهو
من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي فذكر القصه وقال
وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا اشهد اني قد بايعتك فقال خزيمه انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي
عليه السلم على خزيمه فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي عليه السلم شهادة خزيمه بشهاده
رجلين فلم يقتصر النبي عليه السلم في دعواه على تقرر وثبت بالدلايل والاعلام انه لا يقول الا حقا
ولم يقل للاعرابي حين قال هلم شهيدا انه لا بينه عليه وكذلك ساير المدعين عليهم اقامه بينه لا يجر بها الى
نفسه مغنما ولا يدفع بها عنها مغرما وشهاده الوالد لولده يجر بها الى نفسه اعظم المغنم كشهادته لنفسه

ومن هذا الباب شهاده احد الزوجين للاخر

وقد

وقد اختلف الفقها فيها فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد ومالك والاوزاعي والليث لا تجوز شهاده
واحد منهما للاخر وقال الثوري تجوز شهاده الرجل لامراته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهاده المراه لزوجها
وقال الشافعي تجوز شهاده احد الزوجين للاخر قال ابو بكر هذا نظير شهاده الوالد للولد والولد
للوالد وذلك من وجوه احدها انه معلوم بسط كل واحد من الزوجين في مال الاخر في العاده وانه كالمباح
الذي لا يحتاج فيه الى الاستيذان فما اثبته الزوج لامراته بشهادته بمنزله ما يثبته لنفسه وكذلك ما يثبته
المراه لزوجها الا ترى انه لا فرق في المعتاد المتعارف بين ابن بسطه في مال الزوج والزوجه وبينه في
مال ابيه وامه فلما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جايزه كان كذلك حكم شهادته للزوج
والزوج للزوجه وايضا فان شهادته لزوجته بمال يوجب زياده قيمه البضع في ملكه لان مهر مثلها يزيد
بزياده مالها فكان شاهدا لنفسه بزياده قيمه ما هو مالكه وقد روي عن عمر بن الخطاب انه قال لعبد الله بن
عمرو بن الحضرمي لما ذكر له ان عبده سرق مراه لامراته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد
منهما مضافا اليهما بالزوجيه التي بينهما فاثبته كل واحد منهما لصاحبه فكانه يثبته لنفسه ومن جهه اخرى
انه كلما كثر مال الزوج كانت النفقه التي تستحقها اكثر فكانها شاهده لنفسها اذ كانت مستحقه للنفقه
بحق الزوجيه في حالي الفقر والغنى فان قال قايل فالاخ الفقير والاخ الزمن يستحقان النفقه على اخيهما
اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له قيل له ليست الاخوه موجبه لاستحقاق النفقه لان الغني
لا يستحقها مع وجود النسب والفقر لا يجب عليه مع وجود الاخوه والزوجيه سبب لاستحقاقها فقيرا
كان الزوج او غنيا فكانت المراه مثبته بشهادتها لنفسها زياده النفقه مع وجود الزوجيه الموجبه
لها والنسب ليس كذلك لانه غير موجب للنفقه بوجوده بينهما فلذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهاده الاجير

وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان شهاده الاجير غير جايزه
للمستاجر في شي وان كان عدلا استحسانا قال ابو بكر روى هشام وابن رستم عن محمد ان شهاده
الاجير الخاص غير جايزه لان المستاجر ويجوز شهاده الاجير المشترك له ولم يذكر خلافا بين احد منهم
وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال مالك لا يجوز شهاده الاجير لمن استاجره الا ان يكون مبرزا في
العداله وان كان الاجير في عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعي لا تجوز الاجير للمستاجر وقال

شهاده

الثوري شهادة الاجير جائزة اذا كان لا يجر الى نفسه حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا
ابو عمر الحوضي قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم رد
شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذي غمر على اخيه ورد شهادة القانع لاهل البيت واجازها على غيرهم
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن راشد باسناده مثله الا انه قال ورد
شهادة القانع لاهل البيت قال ابو بكر قوله القانع لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع
لهم والاجير الخاص هذه صفته واما الشريك الاجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك
جواز شهادته وكذلك شريك العنان يجوز شهادته له في غير مال الشركة وقال اصحابنا كل شهادة ردت
للتهمة لم تقبل ابدا مثل شهادة الفاسق اذا ردت لفسقه ثم تاب واصلح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل ابدا
شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل ابدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة
او كافر او صبي فردت ثم اعتق العبد او اسلم الكافر او كبر الصبي ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد العبد او
الصبي بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبي او عتق العبد فشهد بها لم تقبل ابدا ولو لم تكن ردت قبل ذلك فانها جائزة
وروي عن عثمان مثل قول مالك وانما قال اصحابنا انها اذا ردت لتهمة لم تقبل ابدا من قبل ان
الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم لا يجوز فسخه الا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح
الحكم بزوال التهمة التي من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا لا يجوز
فسخه ابدا واما الرق والكفر والصغر فان المعاني التي ردت لاجلها وحكم الحاكم بابطالها محكوم بزوالها
لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من اجلها
ابطلت شهاداتهم وجب ان تقبل ولما لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال التهمة لان ذلك معنى لا تقوم به البينة
ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بها ماضيا فهذه الامور الثلثة التي ذكرناها من العدالة ونفي التهمة
وقلة الغفلة هي من شرط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فانظر الى كثرة
هذه المعاني والفوائد والدلالات التي على الاحكام التي في ضمن قوله ممن ترضون من الشهداء مع قلة حروفه
وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور فوائده وجميع ما ذكرنا من عند ذكرنا معنى هذا اللفظ من
اقاويل السلف والخلف واستنباط كل واحد منهم في مضمونه وتحريهم من بعضهم مع احتماله لجميع ذلك
يدل على انه كلام الله ومن عنده اذ ليس في وسع المخلوقين ايراد لفظ يتضمن من المعاني والفوائد والدلالات

على الاحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة عدد حروفه وعسى ان يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه
ما لو كتب لطال وكثر والله نسأل التوفيق لعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه قوله
تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى قرئ فتذكر احداهما الاخرى بالتشديد وقرئ فتذكر
احداهما الاخرى بالتخفيف وقيل ان معناهما قد يكون واحدا يقال اذكرته وذكرته وروي ذلك عن الربيع
ابن انس والسدي والضحاك وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو عبيد مؤمل الصيرفي قال حدثنا ابو
يعلى البصري قال حدثنا الاصمعي عن ابي عمرو قال من قرأ فتذكر مخففة اراد تجعل شهادتهما بمنزلة شهادة ذكر
ومن قرأ فتذكر بالتشديد اراد من جهة التذكير وروي نحو ذلك عن سفيان بن عيينة قال ابو بكر اذا كان
محتملا للامرين وجب حمل كل واحد من القراءتين على معنى وفائدة مجددة فيكون قوله فتذكر بالتخفيف من
جعلهما جميعا بمنزلة رجل في ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله فتذكر من التذكير عند النسيان
واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتيهما اولى من الاقتصار بها على دلالة موجب دلالة احدهما
ويدل على ذلك ايضا قوله ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن قيل يا رسول الله
وما نقصان عقلهن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تأول فتذكر احداهما الاخرى
على انهما تصيران في ضبط الشهادة وحفظها بمنزلة رجل وفي هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد
اقامة شاهد وان عرف خطه الا ان يكون ذاكرا لها الا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك بعد الكتاب
والاشهاد ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى فلم يقتصر بها على الكتاب والخط دون ذكر
الشهادة وكذلك قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فدل ذلك على ان
الكتاب انما امر به ليستذكر به كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد حفظها واتقانها وفيها الدلالة
على ان الشاهد اذا قال ليس عندي شهادة في هذا الحق ثم قال عندي شهادة فيه انها مقبولة بقوله تعالى
ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى فاجازها اذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد
في رجل سئل عن شهادة في امر كان يعلمه فقال ليس عندي شهادة ثم انه شهد بها في ذلك عند القاضي
قال تقبل منه اذا كان عدلا لانه يقول نسيتها ثم ذكرتها ولان الحق ليس له فيجوز له وانما الحق لغيره
فلذلك تقبل شهادته فيه قال ابو بكر يعني انه ليس هذا مثل ان يقول المدعي ليس لي عنده هذا الحق
ثم يدعيه فلا تقبل دعواه بعد اقراره لانه ابرأه من الحق واقر على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل بعد ذلك

دعواه لذلك الحق لنفسه لانه قد ابطلها باقرار واما الشهاده فانما هي حق للغير ولا يبطلها قوله ليس عندي
شهاده وقوله ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى يدل على صحه هذا القول وقد اختلف الفقها
في الشهاده على الخط فقال ابو حنيفه وابو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم
وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهاده وكتبها بخطه وختمها او لم يختم عليها وقد عرف خطه
وسعه ان يشهد عليها ختم او لم يختم قال فقلت ان كان اميا لا يقرا فكتب له غيره قال لا يشهد حتى يحفظ
ويذكرها وقال ابو حنيفه ما وجد القاضي في ديوانه لا يقضي به الا ان يذكره وقال ابو يوسف يقضي
به اذا كان في قمطره وتحت خاتمه لانه لو لم يفعل اضر بالناس وهو قول محمد ولا خلاف بينهم انه لا يمضي
ما وجده في ديوان غيره من القضاه الا ان يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذي قبله وقال ابن ابي ليلى
مثل قول ابي يوسف فيما عنده في ديوانه ولم يقض به عليه ثم ساله المقر له به ان يقضي على خصمه فانه لا يقضي
به عليه في قول ابن ابي ليلى وقال ابو حنيفه وابو يوسف يقضي به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن
عرف خطه ولم يذكر الشهاده انه لا يشهد على ما في الكتاب ولكن يؤدي شهادته الى الحاكم كما علم وليس
للحاكم ان يجيزها فان كتب الذي عليه شهادته على نفسه في ذكر الحق ومات الشهود فانكر فشهد
رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر اشهب عنه فيمن عرف خطه ولا
يذكر الشهاده انه يؤديها الى السلطان ويعلمه ليرى فيه رايه وقال الثوري اذا ذكر انه شهد ولا يذكر
عدد الدراهم فانه لا يشهد وان كتبها عنده ولم يذكر الا انه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه اشهد
وانه قد كتبها فارى ان يشهد على الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لا
يشهد الا بحق فليشهد وقال الشافعي اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه اثبته في ديوانه او لم يثبته لانه لا
معنى للديوان الا الذكر وقال في كتاب المزني انه لا يشهد حتى يذكر قال ابو بكر قد ذكرنا دلالة قوله
ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى ودلالة قوله بعد ذكر الكتاب ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهاده
وادنى ان لا ترتابوا على ان من شرط جواز اقامة الشهاده ذكر الشاهد لها وانه لا يجوز الاقتصار فيها على
الخط اذ الخط والكتاب مامور به ليذكر به الشهاده ويدل عليه ايضا قوله تعالى الا من شهد بالحق وهم
يعلمون فاذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم على ذلك ايضا ويدل عليه حديث
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع وقد تقدم ذكر سنده

واما

واما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهاده من
مشاهدة الشي وحقيقة العلم به فمن لا يذكر الشهاده فهو بخلاف هذه الصفه ولا تجوز اقامة الشهاده
به وقد اكد امر الشهاده حتى صارت لا تقبل منها الا الصريح لفظها ولا تقبل ما يقوم مقامها من الالفاظ
فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه التزوير والتبديل وقد روى عن ابي معويه النخعي عن الشعبي
فيمن عرف الخط والخاتم ولا يذكر الشهاده انه لا يشهد بها حتى يذكرها وقوله تعالى ان تضل احديهما معناه
ان تنساها لان الضلال هو الذهاب عن الشي ولما كان الناسي ذاهبا عما نسيه جاز ان يقال ضل عنه بمعنى
انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهاده وضل عنها والمعنى واحد

باب الشاهد واليمين

١٢٥

اختلف الفقها في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد وابن شبرمه
لا يحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين في شي وقال مالك والشافعي يحكم به في الاموال خاصه قال
ابو بكر قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرتان ممن ترضون من الشهدا
يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله واستشهدوا وابتغى الاشهاد على عقود المداينات
الى ان في الخطاب بذكرها وسمى اوامرها عند الحاكم ولزوم الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين
ولان الاشهاد على العقد انما الغرض فيه اثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محاله استشهاد الشاهدين
والرجل والمرتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك وظاهر اللفظ يقتضي الايجاب
لانه امر واوامر الله على الوجوب فقد الزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلده وقوله فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلده فلم يجز الاقتصار على ما دون العدد المذكور كذلك
العدد المذكور في الشهاده غير جائز الاقتصار فيه على ما دونه وفي تجويز اقل منه مخالفة الكتاب كما لو اجاز
مجيز ان يكون حد القذف سبعين او حد الزنا تسعين كان مخالفا للايه وايضا فقد انتظمت الايه ضمنين من
امر الشهود احدهما العدد والاخر الصفه وهي ان يكونوا احرارا مرضيين لقوله من رجالكم وقوله
ممن ترضون من الشهدا فلما لم يجز اسقاط الصفه المشروطه لهم والاقتصار على ما دونها لم يجز اسقاط
العدد اذ كانت الايه مقتضيه لاستيفا الامرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعداله والرضا
لان العدد معلوم من جهة اليقين والعداله انما تثبت من طريق الظاهر لا من طريق الحقيقه فلما لم يجز

اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز اسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة والتعيين وايضا
فلما اراد الله الاحتياط في اجازة شهادة النساء اوجب شهادة المرأتين وقال ان تضل احديهما فتذكر
احديهما الاخرى ثم قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فنفى بذلك اسباب
التهمة والريب والنسيان وفي مضمون ذلك ما ينفي قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه
من الحكم بغير ما امر به من الاحتياط والاستظهار ونفي الريبة والشك وفي قبول يمينه اعظم الريب
والشك واكثر التهمة وذلك خلاف مقتضى الاية ويدل على بطلان الشاهد واليمين قول الله تعالى ممن
ترضون من الشهداء وقد علمنا ان الشاهد الواحد غير مقبول ولا مراد بالاية ويمين الطالب لا يجوز ان
يقع عليه اسم شاهد ولا يجوز ان يكون رضا فيما يدعيه لنفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف للاية
من هذه الوجوه ودافع لما قصد به امر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على ما بين الله تعالى في هذه
الاية وقصد به من المعاني المقصودة بها ويدل عليه قول النبي عليه السلم البينة على المدعي واليمين على
المدعى عليه ففرق بين اليمين والبينة وغير جائز ان يكون اليمين بينة لانه لو جاز ان يسمى اليمين بينة لكان
بمنزلة القائل على المدعي البينة على المدعى عليه وقوله البينة اسم للجنس قد استوعب ما تحتها فما من بينة
الا وهي التي على المدعي فاذا لا يجوز ان يكون عليه اليمين وايضا لما كانت البينة لفظا مجملا قد يقع على معاني مختلفة
واتفقوا ان الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وان الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان او
الشاهد والمرأتان على المدعي وغير جائز الاقتصار على ما دونهم وهذا الخبر وان كان وروده من طريق
الاحاد فان الامة قد تلقته بالقبول والاستعمال فصار في حيز المتواتر ويدل عليه قوله لو اعطي الناس
بدعواهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم ففي هذا الخبر ضربين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين
احدهما ان يمينه دعواه لان مخرجها مخرج دعواه فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه وقد منع
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك والوجه الاخر ان دعواه لما كانت قوله ومنع النبي صلى الله عليه وسلم ان يستحق
بها شيئا لم يجز ان يستحق بيمينه اذ كانت يمينه قوله ويدل على ذلك ايضا حديث علقمة بن وائل بن حجر الحضرمي الذي
خاصم الكندي في ارض ادعاها في يده وجحد الكندي فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي شاهداك
او يمينه ليس لك الا ذلك فنفى النبي صلى الله عليه وسلم ان يستحق شيئا بغير شاهدين واخبر انه لا شيء له غير
ذلك فان قيل لم ينف بذلك ان يستحق باقرار المدعى عليه جاحدا امين النبي صلى الله عليه وسلم حكم ما يوجب

صح

صحة دعواه عند الجحود فاما حال الاقرار فلم يجر لها ذكر وهي موقوفة على الدلالة وايضا فان ظاهره يقتضي
ان لا يستحق شيئا الا ما ذكره في الخبر والاقرار قد ثبت بالاجماع وجوب الاستحقاق به فحكمنا به والشاهد
واليمين مختلف فيه فمعنى قوله شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك بطلانه واحتج القائلون باليمين والشاهد
باخبار دون سنده فيه مبهمة ذكر فيها قضية النبي صلى الله عليه وسلم به انا ذاكرها ومبين ما فيها احدها ما
حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا ابو سعيد قال ثنا سليمن قال ثنا
ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين
مع الشاهد وروي عمن بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه
وسلم مثله وحديث اخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمان بن ابي شيبة والحسن
ابن علي ان زيد بن حباب حدثهم قال ثنا سيف يعني ابن سليمن المكي عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن
عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود
قال ثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قالا ثنا عبد الرزاق قال انا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه
وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا عبد الله بن الحرث قال ثنا
سيف بن سليمن عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد
قال عمرو وانما ذاك في الاموال وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي
قال ثنا وكيع قال ثنا خلد بن ابي كريمة عن ابي جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة رجل مع
يمين المدعي في الحقوق ورواه ملك وسفين عن جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى باليمين
مع الشاهد قال ابو بكر والمانع من قبوله وايجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه احدها
فساد طرقها والثاني جحود المروي عنه روايتها والثالث رد نص القران والرابع انها لو سلمت من
الطعن والفساد لما دلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة الكتاب واما فسادها من
طريق النقل فان حديث سيف بن سليمن غير ثابت لضعف سيف بن سليمن هذا ولان عمرو بن دينار لا يصح له
سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفنا الاحتجاج به وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله
ابن احمد قال حدثني ابي قال ثنا ابو سلمة الخزاعي ثنا سليمن بن بلال عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن اسمعيل بن عمرو
ابن قيس بن سعد بن عبادة عن ابيه انهم وجدوا في كتاب سعد بن عبادة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى

باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو بن دينار عن ابن عباس لذكره ولم يلجأ الى ما وجده في كتاب واما حديث
سهيل فان محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا احمد بن ابي بكر ابو مصعب الزهري قال ثنا الدراوردي عن ربيعة بن ابي
عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال ابو
داود وزادني الربيع بن سليمن المؤدب في هذا الحديث قال انا الشافعي عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك
لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي ثقة اني حدثته اياه ولا احفظه قال عبد العزيز وقد كانت اصابت سهيلا
علة ازالت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن ابيه وحدثنا محمد بن
بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا محمد بن داود الاسكندراني قال ثنا زياد يعني ابن يونس قال حدثني سليمن بن بلال عن ربيعة
باسناد ابي مصعب ومعناه قال سليمن فلقيت سهيلا فسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه فقلت له ان ربيعة
اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عني فحدث به عن ربيعة عني ومثل هذا الحديث لا يثبت به شريعة
مع انكار من روي عنه اياه وفقد معرفته به فان قال قائل يجوز ان يكون رواه ثم نسيه قيل له ويجوز ان يكون
قد وهم بديا فيه فروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا انه كان آخر امره جحوده وفقد العلم به فهو اولى واما حديث
جعفر بن محمد فانه مرسل وقد وصله عبد الوهاب الثقفي وقيل انه اخطأ فيه فذكر فيه جابرا وانما هو عن ابي
جعفر محمد بن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر فهذه الامور التي ذكرنا احدى العلل المانعة
من قبول هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة اخرى وهو ما حدثنا عبد الرحمن بن سيما
قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا اسمعيل عن سوار بن عبد الله قال سألت ربيعة الرأي قلت
قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فقال وجدت في كتب سعد فلو كان حديث سهيل صحيحا عند ربيعة
لذكره ولم يعتمد على ما وجده في كتاب سعد وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال
حدثني ابي قال ثنا عبد الرزاق قال ثنا معمر عن الزهري في اليمين مع الشاهد قال هذا شيء احدثه الناس
لا الا شاهدان وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا احمد بن خلد
الخياط قال سألت ابن ابي ذئب ايش كان يقول الزهري في اليمين مع الشاهد قال كان يقول بدعة
واول من اجازه معوية وروى محمد بن الحسن عن ابن ابي ذئب قال سألت الزهري عن شهادة شاهد ويمين
الطالب فقال ما اعرفه وانها لبدعة واول من قضى به معوية والزهري من اعلم اهل المدينة في وقته فلو
كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو اصل كبير من اصول الاحكام وعلى انه قد علم ان معوية

اول

اول من قضى به وانه بدعة وما روي عن معوية انه قضى بشهادة امرأة واحدة في المال بعد يمين الطالب حدثنا
عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال ثنا عبد الرزاق وروح ومحمد بن بكر قالوا انا ابن
جريج قال اخبرني عبد الله بن ابي مليكة ان علقمة بن وقاص اخبره ان ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم شهدت
لمحمد بن عبد الله بن زهير واخويه ان ربيعة بن ابي امية اعطى اخاه زهير بن ابي امية نصيبه من ربع ولم يشهد على
ذلك غيرها واجاز معوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معوية فان كان قضى معوية
بالشاهد مع اليمين جائزا فينبغي ان يجوز ايضا قضاؤه بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا بمثله
وابطلوا حكم الكتاب والسنة وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال ثنا عبد الله بن احمد قال حدثني
ابي قال ثنا عبد الرزاق قال انا ابن جريج قال كان عطاء يقول لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون
شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن
قاضي اهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح قال ادركت البلد يعني مكة وما يقضى فيه في الحقوق الا
بشهادة شاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان فقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم
انه كتب الى عبد العزيز وهو عامله انك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكتب اليه
عمر انا كنا نقضي كذلك وانا وجدنا الناس على غير ذلك فلا تقض الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
فقد اخبر هؤلاء السلف ان القضاء باليمين سنة معوية وعبد الملك وانه ليس بسنة النبي صلى الله عليه وسلم ولو
كان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا احدهما
فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه واخبار ربيعة ان اصله ما وجد في كتاب
سعد وانكار علماء التابعين واخبارهم انه بدعة وان معوية وعبد الملك اول من قضى به والوجه
الثالث انها لو وردت من طرق مستقيمة مثل اخبار الآحاد في مثلها وعريت من طعون نكير السلف
من رواتها واخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار
الآحاد ووجه النسخ منه ان المفهوم فيه الذي لا يرتاب به احد من سامعي الآية من اهل اللغة حظر
قبول اقل من شاهدين او رجل وامرأتين وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على
اقل من العدد المذكور اذ غير جائز ان ينطوي تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين
كما كان المفهوم من قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة منع

الاقتصار على اقل منهما في كونها حدا فان قال قايل جايز ان يكون حد القاذف اقل مما بين وحد الزاني اقل
من مايه كان مخالفا للايه كذلك من قبل شهاده رجل واحد فقد خالف امر الله تعالى في استشهاد شاهدين
وهو مخالف لمعنى الايه من وجه اخر وهو ما ابان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب والاشهاد والشهود
في قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهاده وادنى الا ترتابوا وقوله ممن ترضون من الشهدا ان تضل
احدهما فتذكر احدهما الاخرى فاخبر ان المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار
بالكتاب والشهود لنفي الريبه والشك والتهمه عن الشهود في قوله ممن ترضون من الشهدا وفي الحكم
بشاهد ويمين هذه المعاني كلها فاسقاط اعتبارها فيه بما وصفنا ان الحكم بها خلاف الايه فهذان
الوجهان فيما قد ظهر بهما مخالفه الحكم بالشاهد واليمين للايه وايضا فلما كان حكم القران في الشاهدين
والرجل والمراتين مستعملا ما بينا وكانت اجازه الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب ان يكون الشاهد
واليمين منسوخا بالقران لانه لو كان ثابتا لاتفقوا على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القران والوجه
الرابع ان خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضه الكتاب وورد من طرق مستقيمه لما صح الاحتجاج
به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك ان اكثر ما فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى
بشاهد ويمين وهذا حكايه قضيه من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ عموم في ايجاب الحكم بشاهد ويمين
حتى يحتج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين
مع الشاهد وذلك يحتمل ان يريد به ان وجود الشاهد الواحد لا يسقط استحلاف المدعى عليه وان
استحلفه مع شهاده شاهد فافاد ان شهاده الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه اذا لم
يكن للمدعي شاهد اصلا فابطل الراوي بنقله لهذه القصه ظن الظان لذلك وايضا فان الشاهد قد
يكون اسما للجنس فجايز ان يكون مراد الراوي انه قضى باليمين في حال وبالبينه في اخرى فلا يكون حكم
الشاهد مفيدا للقضا بشهاده واحد وهذا كقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما لما كان
اسما للجنس لم يكن المراد سارقا واحدا وجايز ان يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمه بن ثابت الذي جعل
شهادته بشهاده رجلين واستحلف الطالب مع ذلك لان المطلوب ادعى البراه والوجه الخامس
احتماله لموافقه مذهبنا وذلك بان يكون القصه فيمن اشترى جاريه وادعى عيبا في موضع لا يجوز النظر
اليه الا للعذر فيقبل شهاده الشاهد الواحد في وجود العيب ويستحلف المشتري بالله ما رضي

فيكون

فيكون قد قضى بالرد على البايع بشهاده شاهد مع يمين الطالب وهو المشتري واذا كان خبر الشاهد
واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه وان لا يزال به حكم من جهه نص القران لما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم ما اتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالفه فليس مني وايضا فان
القضيه المرويه في الشاهد واليمين ليس فيها انها كانت في الاموال او غيرها وقد اتفق الفقها على بطلانه
في غير الاموال وكذلك في غيرها فان قيل قال عمرو بن دينار في الاموال قيل له هو قول عمرو بن دينار
ومذهبه وليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بها في الاموال وان كانت القضيه مبهمه ليس فيها بيان ذكر
الاموال ولا غيرها وكذلك لا يقضى به في الاموال اذ لم يبين كيفيتها وليس القضا بها في الاموال باولى منه
في غيرها فان قال القايل انما يقضى به فيما يقبل فيه شهاده رجل واحد وامراتين وهو الاموال فيقوم يمين الطالب
مقام شاهد واحد مع شهاده الاخر قيل له هذه دعوى لا دلاله لك عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين
الطالب قايمه مقام شاهد اخر دون ان يقوم مقام امراه ويقال له لو كان المدعي امراه هل تقيم يمينها
مقام شهاده رجل فان قال نعم قيل له فقد صارت اليمين اكد في الشهاده لانك لا تقبل شهاده امراه
واحده في الحقوق وقبلت يمينها واقمتها مقام شهاده رجل والله تعالى انما امرنا بقبول من نرضى من الشهدا
وان كانت هذه شاهده او قامت يمينها مقام شهاده رجل فقد خالفت القران لان احدا لا يكون مرضيا
فيما يدعيه لنفسه ومما يدل على تناقض قولهم انه لا خلاف ان شهاده الكافر غير مقبوله على المسلم في
عقود المداينات وكذلك شهاده الفاسق غير مقبوله ثم لو كان المدعي كافرا او فاسقا وشهد معه
شاهد واحد استحلفوه واستحق ما يدعيه بيمينه وهو لو شهد مثل الشهاده لغيره وحلف عليها خمسين
يمينا لم تقبل شهادته ولا ايمانه واذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله مع انه غير مرضي ولا مامون
لا في شهادته ولا في ايمانه وفي ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم قوله عز وجل ولا يابى الشهدا اذا
ما دعوا روي عن سعيد بن جبير وعطا والشعبي وطاوس اذا ما دعوا لاقامتها وعن قتاده والربيع بن انس
اذا دعوا لاثبات الشهاده في الكتب وقال ابن عباس والحسن هو على الامرين جميعا في اثباتها في الكتاب
واقامتها عند الحاكم قال ابو بكر الظاهر انه عليهما جميعا لعموم اللفظ وهو في الابتدا على اثبات
الشهاده كانه قال اذا دعوا لاثبات شهاداتهم في الكتاب لانه لا خلاف انه ليس على الشهود الحضور
عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضروا عند الشهود فاذا احضروهم وسالوهم اثبات شهادتهم

في الكتاب فهذه الحال هي المراده بقوله اذا ما دعوا لاثبات الشهاده واما اذا اثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها
عند الحاكم فهذا الدعا هو لحضورهما عند الحاكم لان الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما
الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعا الاول انما هو لاثبات الشهاده عنده وقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يجوز ان يكون ايضا على الحالين من الابتدا والاقامه لها عند الحاكم وقوله تعالى ان تضل
احداهما فتذكر احداهما الاخرى لا يدل على ان المراد ابتدا الشهاده لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا
دلاله فيه على خصوصه فيه دون غيره فان قال لما قال ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا فسماهم شهدا دل
على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لا يسمون شهدا قبل ان يشهدوا في الكتاب قيل له هذا غلط
لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم فسماها شهيدين وامر باشهادهما قبل ان يشهدا
لانه لا خلاف ان حال الابتدا مراده بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فسماه زوجها قبل ان تتزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهاده ابتدا ويلزمه اقامتها على طريق
الايجاب اذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفايه كالجهاد والصلاه على الجنايز وغسل الموتى ودفنهم
ومتى قام به بعضهم سقط على الباقين وكذلك حكم الشهاده في تحملها وادايها والذي يدل على انها فرض على
الكفايه انه غير جايز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهاده ولو جاز لكل احد ان يمتنع من تحملها لبطلت الوثايق وضاعت
حقوق الناس وكان فيه سقوط ما امر الله تعالى وندب اليه من التوثق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض
اثبات الشهاده في الجمله والدليل على ان فرضها غير معين على كل احد في نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد
من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واذا ثبت فرض التحمل على الكفايه كان حكم الادا عند
الحاكم كذلك اذا قام بها بعضهم سقط عن الباقين فاذا لم يكن للكتاب الا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما
متى دعيا لاقامتها لقوله تعالى ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا وقوله ولا تكتموا الشهاده ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال
واقيموا الشهاده لله وقوله يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهدا لله ولو على انفسكم واذا كان عنهما مندوحه
باقامة غيرهما فقد سقط الفرض عنهما لما وصفنا قوله عز وجل ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله
يعني والله اعلم لا تملوا ولا تضجروا ان تكتبوا القليل الذي قد جرت العاده بتاجيله والكثير لانه معلوم انه لم
يرد به القيراط والدانق ونحوه اذ ليس في العاده المداينه بمثله الى اجل فابان ان حكم القليل المتعارف فيه
التاجيل كحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابه والاشهاد ولما ثبت ان النزر اليسير غير مراد بالايه فان

من

قليل ما جرت به العاده فهو مندوب الى كتابته والاشهاد فيه وكلما كان مبنيا على العاده فطريقه الاجتهاد وغالب
الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث التي لا توقيف فيها ولا اتفاق وقوله الى اجله يعني الى محل
اجله فيكتب ذكر الاجل في الكتاب ومحله كما يكتب اصل الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبا في الكتاب صفة الدين
ونقده ومقداره لان الاجل بعض اوصافه فحكم سائر اوصافه بمنزلته قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهاده
فيه بيان ان الغرض الذي اجرى بالكتاب بالامر بالكتاب والاشهاد الشهود وهي الوثيقه والاحتياط
للمتداينين عند التجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد بالكتابه فاعلمهم ان ذلك اقسط عند الله يعني انه اعدل
واولى ان لا يقع فيه بينهم التظالم وانه مع ذلك اقرب الى نفي الريبه والشك فيها فابان لنا جل وعلا انه امر
بالكتاب والاشهاد احتياطا لنا في ديننا ودنيانا ودفع التظالم فيما بيننا واخبر مع ذلك ان في الكتاب من
الاحتياط للشهاده ما ينفي عنها الريب والشك وانه اعدل عند الله من ان لا يكون مكتوبا وربما الشاهد
فلا يتفق بعد ذلك من ان يقيمها على ما فيها من الارتياب فيضيع حق الطالب وفي هذا دليل على ان الشهاده
لا تصح الا مع زوال الريب والشك فيها وانه لا يجوز للشاهد اقامتها اذا لم يذكرها وان عرف خطه
لان الله تعالى اخبر ان الكتاب مامور به لئلا نرتاب بالشهاده فدل ذلك على انه لا يجوز له اقامتها مع الشك
فيها فاذا كان الشك فيها يمنع صحتها فعدم الذكر والعلم بها اولى ان يمنع صحتها قوله عز وجل الا ان تكون تجاره
حاضره تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها يعني والله اعلم البياعات التي يستحق كل واحد منهما
على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تاجيل فاباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعه منه جل وعز
لعباده ورحمة لهم لئلا يضيق عليهم امر تبايعهم في الماكول والمشروب والاقوات التي حاجتهم اليها ماسه في اكثر
الاوقات ثم قال تعالى في نسق هذا الكلام واشهدوا اذا تبايعتم وعمومه يقتضي الاشهاد على سائر عقود البياعات
بالاثمان العاجله والاجله وانما خص التجارات الحاضره غير المؤجله باباحة ترك الكتاب فيها فهو مندوب
اليه في جميعها الا النزر اليسير الذي ليس في العاده التوثق فيها بالاشهاد نحو شرا الخبز والبقل والما وما
جرى مجرى ذلك وقد روي عن جماعه من السلف انهم راوا الاشهاد في شرى البقل ونحوه ولو كان ذلك
مندوبا اليه لنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه والسلف المتقدمين ولنقله الكافه لعموم الحاجه اليه
وفي علمنا بانهم قد كانوا يتبايعون الاقوات وما لا يستغني الانسان عن شرايه من غير نقل منهم الاشهاد فيه
دلاله على ان الامر بالاشهاد وان كان ندبا وارشادا انما هو في البياعات المعقوده على ما يخشى فيه

الجاحد من الايمان الخاطئة والابدال الفاسدة لما يتعلق بها من الحقوق لبعضهم على بعض من غير ان وجده
ورجوع ما عسى ان يبتاعه باستحقاق مستحق لجميعه او لبعضه وكان المندوب اليه فيما ضمنته هذه الاية الكتاب
والاشهاد على البيوع المعقودة على اثمان آجلة والاشهاد على البيوع الحاضرة دون الكتاب وروى ليث
عن مجاهد في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم قال اذا كان نسيئة كتب واذا كان نقدا اشهد وقال الحسن
في النقد ان اشهدت فهو ثقة وان لم تشهد فلا باس وعن الشعبي مثل ذلك وقد قال قوم ان الامر بالاشهاد
منسوخ بقوله فان امن بعضكم بعضا وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف قوله عز وجل ولا يضار
كاتب ولا شهيد روى يزيد بن ابي زياد عن مقسم عن ابن عباس قال هو ان يجيء الرجل الى الكاتب او الشاهد
فيقول اني على حاجة فيقول انك قد امرت ان تجيب فلا يضار وروي عن طاوس مثله وقال الحسن وقتادة
لا يضار كاتب فيكتب ما لم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد في شهادته وقرا الحسن وقتادة وعطا لا يضار
بكسر الرا وقرا عبد الله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الرا فكانت احدى القراءتين نهيا لصاحب الحق عن
مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الاخرى فيها نهي الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما
صحيح مستعمل فصاحب الحق منهي عن مضارة الكاتب والشهيد بان يشغلهما عن حوائجهما ويلح عليهما في
الاشتغال بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهي عن مضارة الطالب بان يكتب
الكاتب ما لم يمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة
وليس فيها الاشاهدان فعليهما فرض ادائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من اقامتها وكذلك
على الكاتب ان يكتب اذا لم يجد غيره فان قال قائل قوله تعالى في التجارة فليس عليكم جناح الا تكتبوها
وفرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على ان عليهم كتب الدين المؤجل والاشهاد فيه قيل له ليس كذلك
لان الامر بالاشهاد على عقود المداينات المؤجلة لما كان مندوبا اليه وكان فيما ذكرنا كالمندوب اليه
من الاحتياط لماله جاز ان يعطف عليه قوله الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح
ان لا تكتبوها بان لا تكونوا اثمين لما ندبتم اليه بترك الكتابة كما تكونون تاركين للندب والاحتياط اذا
لم تكتبوا الديون المؤجلة ولم تشهدوا عليها ويحتمل قوله فليس عليكم جناح انه لا ضرر عليكم في باب حياطة
الاموال لان كل واحد منهما يتسلم ما استحق عليه بازاء تسليم الاخر وقوله تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم
عطفا على ذكر المضارة يدل على ان مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق لقصد

ه

كل واحد منهم الى مضارة صاحبه وقد نهى الله عنهما

باب الرهن

١٣٦

قال الله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة يعني والله اعلم اذا عدم التوثق بالكتاب
والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فاقام الرهن في باب التوثق في الحال التي لا يصل فيها الى التوثق
بالكتاب والاشهاد مقامهما وانما ذكر حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود فيها وقد روي
عن مجاهد انه كان يكره الرهن الا في السفر وكان عطا لا يرى به باسا في الحضر فذهب مجاهد الى
ان حكم الرهن لما كان ماخوذا من الاية وانما اباحته الاية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا عند سائر
اهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الامصار فيه وعامة السلف في جوازه في الحضر وقد روي
ابرهيم عن الاسود عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاما الى اجل ورهنه
درعه وروى قتادة عن انس قال رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعا له عند يهودي بالمدينة
واخذ منه شعيرا لاهله فثبت جواز الرهن في الحضر بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الله عز وجل فاتبعوه
وقال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فدل على تخصيص الله لحال السفر انما هو بذكر الرهن انما هو
لان الاغلب فيها عدم الكاتب والشهيد فيها وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من
الابل ابنة مخاض في ست وثلثين ابنة لبون لم يرد به وجود المخاض واللبن بالام وانما اخبر عن
الاغلب الاعم من الحال وان كان جايزا الا يكون بامها مخاض ولا لبن فكذلك ذكر السفر وهو على هذا
الوجه وكذلك قول النبي عليه السلم لا قطع في ثمر حتى ياويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لا حصوله
في الجرين لانه لو حصل في بيته او حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر
الجرين على الاغلب الاعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى وقوله
فرهان مقبوضة يدل على ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من وجهين احدهما انه عطف على ما تقدم من قوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهدا فلما كان
استيفا العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما
شرط له من الصفة فلا يصح الا عليها كما لا يصح شهادة الشهود الا على الاوصاف المذكورة اذ كان ابتدا
الخطاب توجه اليهم بصيغة الامر المقتضي للايجاب والوجه الثاني ان حكم الرهن ماخوذ من الاية والاية

انما اجازته بهذه الصفة فغير جائز اجارته على غيرها اذ ليس ههنا اصل اخر يوجب جواز الرهن غير الايه
ويدل على انه لا يصح الا مقبوضا انه معلوم انه وثيقة للمرتهن بدينه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقه
وكان بمنزلة ساير اموال الراهن التي لا وثيقة للمرتهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوسا في يده بدينه فيكون
عند الموت والافلاس احق به من ساير الغرما ومتى لم يكن في يده كان لغوا لا معنى فيه وهو وساير الغرما
فيه سوا الا ترى ان المبيع انما يكون محبوسا بالثمن ما دام في يد البايع فان هو سلمه الى المشتري سقط حقه
وكان هو وساير الغرما فيه سوا واختلف الفقها في اقرار متعاقدي الرهن بقبضه فقال اصحابنا
جميعا والشافعي اذا قامت البينة على اقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن
وعند ملك ان البينة غير مقبولة على اقرار المتصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فعلى ان قياس قوله
في الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقراره بما يقبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالبيع
والغصب والعمل فكذلك قبض الرهن ٥

ذكر اختلاف الفقها في رهن المشاع ١٢٢

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لم يقسم وقال ملك والشافعي
يجوز فيما لم يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثوري في الرجل يرتهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من
الرهن ولكن له ان يحبس الراهن على ان يجعله رهنا فان مات قبل ان يجعله رهنا كان بينه وبين الغرما وقال
الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم قال ابو بكر لما صح بدلالة الايه
ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى
الرهن وهو الوثيقة وجب ان لا يصح رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق
القبض وابطال الوثيقة مقارب للعقد وهو الشركة التي يستحق بها رفع القبض للمهاياه فلم يجز ان يصح
مع وجود ما يبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهاياه وعاد الى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقه
وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض اذا دعاه الراهن فلا يبطل
الرهن وله ان يرده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق فللمرتهن اخذه منه متى شا وانما هو ابتدا من
غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى يقارن العقد وليس هذا ايضا بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم
فيجوز عندنا وان كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذي يحتاج اليه في الهبة من القبض

لهم

لهم الملك وليس شرط بقا الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا لم يكن في استحقاق اليد بعد ذلك تأثير في
رفع الملك ولما كان في استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه فان قال
قايل فهلا اجزت رهنه من شريكه اذ ليس فيه استحقاق في الثاني لان يده يكون باقية عليه الى وقت الفكاك
قيل له لان الشريك استخدامه ان كان عبدا بالمهايا بحق ملكه ومن فعل ذلك لم يكن يده فيه يد رهن
فقد استحقت يد الرهن في اليوم الثاني ولا فرق بينه وبين الشريك الاجنبي لوجود المعنى الموجب لاستحقاق
قبض الرهن مقارنا للعقد واختلف في رهن الدين فقال ساير الفقها لا يصح رهن الدين بحال وقال ابن القسم
عن ملك في قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبيعه سلعة وارتهن منه الدين الذي له عليه فهو جائز وهو
اقوى من ان يرتهن دينا على غيره لانه جائز لما عليه قال ويجوز في قول ملك ان يرتهن الرجل الدين الذي يكون
له على الرجل ويبيع من رجل سلعة فيرتهن منه الدين الذي يكون له على ذلك الرجل ويقبض ذلك الحق ويشهد
له وهذا قول لم يقل به احد من اهل العلم سواه وهو فاسد ايضا لقوله تعالى فرهان مقبوضة وقبض الدين
لا يصح ما دام دينا لا اذا كان عليه ولا اذا كان على غيره لان الدين هو حق لا يصح فيه قبض وانما يتاتى القبض
في الاعيان ومع ذلك فانه لا يخلو ذلك الدين من ان يكون باقيا على حكم الضمان الاول او مستقلا الى ضمان
الضمان الرهن فان انتقل الى ضمان الرهن فالواجب ان يبرا من الفضل اذا كان الدين الذي به الرهن اقل من
الرهن وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس هو رهن لبقايه على ما كان عليه الدين الذي على الغير بعد
في الجواز لعدم الجواز فيه والقبض بحال وقد اختلف الفقها في الرهن اذا وضع على يدي عدل فقال
ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والثوري يصح الرهن اذا جعلاه على يدي عدل ويكون مضمونا على المرتهن
وهو قول الحسن وعطا والشعبي وقال ابن ابي ليلى وابن شبرمة والاوزاعي لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال
ملك اذا جعلاه على يدي عدل فضياعه من الراهن وقال الشافعي في رهن شقص السيف لا يقبضه
ان يحول حتى يصفه الراهن والمرتهن على يدي عدل او على يدي الشريك قال ابو بكر قوله عز وجل
فرهان مقبوضة يقتضي جوازه اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضي
جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن في القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة في الهبة
وساير المقبوضات وكالة من له القبض فيها فان قال قايل لو كان العدل وكيلا للمرتهن لكان له ان يقبضه منه
ولما كان للعدل ان يمنعه اياه قيل له هذا لا يخرجه عن ان يكون وكيلا وقابضا والا لم يكن له حق القبض

من قبل ان الراهن لم يرض بيده وانما رضي بيد وكيله الا ترى ان الوكيل بالشرى هو قابض للسلعة للموكل وله ان
يحبسها بالثمن وهو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن علة لنفي الوكالة
وكونه قابضا له ويدل على ان يد العدل يد للمرتهن وانه وكيله في القبض ان للمرتهن متى شاء ان يفسخ هذا الرهن ويبطل
يد العدل ويرده الى الراهن وليس للراهن ابطال يد العدل فدل ذلك على ان العدل وكيل للمرتهن متى شا
فسخ فان قال قايل لو جعلا المبيع على يدي عدل لم يخرج عن ضمان البايع ولم يصح ان يكون العدل وكيلا للمشتري
في قبضه كذلك المرتهن قيل له الفرق بينهما ان العدل في البيع لو صار وكيلا للمشتري لخرج من ضمان البايع
وخروجه من ضمان بايعه سقوط حقه منه الا ترى انه لو اجازه المشتري وقبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه
لان البيع ليس له الا قبض واحد فمتى وجد سقط حق البايع ولم يكن له ان يرده الى يده وكذلك لو اودعه اياه
فلذلك لم يكن العدل وكيلا للمشتري لانه لو صار وكيلا له لصار قابضا له قبض بيع ولم يكن المشتري ممنوعا
منه فكان لا معنى لقبض العدل بل يكون المشتري كانه قبضه والبايع لم يرض بذلك فلم يجز ابانته ولم يصح ان يكون
عدلا في قبضه للمشتري ومن جهة اخرى انه لو صح قبضه للمشتري لتم البيع فيه وفي تمام البيع سقوط حق البايع
فيه فلا معنى لبقايه في يد العدل بل يجب ان ياخذه المشتري والبايع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون
العدل وكيلا للمرتهن لا يوجب ابطال حق الراهن الا ترى ان حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض
العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل في الشرى لامتناع كونه وكيلا للمشتري اذ
كان يصير في معنى قبض المشتري في خروجه من ضمان البايع ودخوله في ضمانه وفي تمام معنى البيع فيه وسقوط
حق البايع منه والبايع لم يرض بذلك ولا يجوز ان يكون عدلا للبايع من قبل ان حق الحبس موجب له بالعقد
فلا يسقط ذلك او يرضى بتسليمه الى المشتري او يقبض الثمن ٥

باب ضمان الرهن

قال الله عز وجل فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته فعطف بذكر الامانة على الرهن
فدل على ان الرهن ليس بامانة واذا لم يكن امانة كان مضمونا اذ لو كان الرهن امانة لما عطف عليه الامانة
لان الشي لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره واختلف الفقها في حكم الرهن فقال
ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد وابن ابي ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون باقل من قيمته ومن الدين وقال البتي
عن عثمان البتي ما كان من رهن ذهبا او فضة او ثيابا فهو مضمون يترادان الفضل وان كان عقارا او حيوانا

هلك

فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه الا ان يكون الراهن اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب
عن مالك ان علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيا وان لم يعلم هلاكه فهو من المرتهن وهو
ضامن لقيمته ويقال له صفه فاذا وصفه حلف على صفته وتسمية ماله فيه ثم يقومه اهل البصر بذلك فان كان
فيه فضل عما سمى فيه اخذه الراهن وان كان اقل مما سمى الراهن حلف على ما سمى وبطل عنه الفضل وان ابى الراهن
ان يحلف اعطي المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروي عنه ابن القسم مثل ذلك وقال فيه اذا شرط ان المرتهن
مصدق في ضياعه وان لا ضمان فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الاوزاعي اذا مات العبد الرهن فدينه
باق لان الرهن لا يغلق قال ومعنى قوله لا يغلق الرهن انه لا يكون بما فيه اذا علم ولكن يترادان الفضل اذا لم يعلم
هلاكه وقال الاوزاعي في قوله له غنمه وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد اليه واما غرمه فان كان
فيه نقصان وفاه اياه وقال الليث الرهن بما فيه اذا هلك ولم تقم بينة على ما فيه اذا اختلفا في ثمنه فان قامت
بينة على ما فيه ترادا الفضل وقال الشافعي هو امانة لا ضمان عليه فيه بحال اذا هلك سوا كان هلاكه ظاهرا او
خفيا قال ابو بكر قد اتفق السلف من الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافا فيه الا انهم
اختلفوا في كيفية ضمانه واختلفت الرواية عن علي عليه السلام فيه فروى اسرائيل عن عبد الاعلى عن محمد بن علي عن
علي قال اذا كان اكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه لانه امين في الفضل واذا كان باقل مما رهن به رد الراهن
الفضل وروى عطا عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول ابراهيم النخعي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن
اذا هلك قال يترادان الفضل وروى قتادة عن خلاس عن علي قال اذا كان فيه فضل فاصابته جايحة فهو بما
فيه وان لم تصبه جايحة واتهم فانه يرد الفضل فروي عن علي هذه الروايات الثلث وفي جميعها ضمانه الا انهم
اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروي عن ابن عمر انه قال يترادان الفضل وقال شريح وطاوس
والحسن والشعبي وابن سيرين ان الرهن بما فيه قال شريح وان كان خاتما من حديد بماية درهم فلما اتفق السلف على
ضمانه وكان اختلافهم انما هو في كيفية الضمان كان قول القايل انه امانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع
وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لاجماعهم وذلك انهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان
قول القايل بنفي ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد ان يكون قد
حصل من اتفاقهم انه مضمون فهذا الاتفاق قاض بفساد قول من جعله امانة وقد تقدم ذكر دلالة الاية
على ضمانه ومما يدل عليه من جهة السنة حدثنا عبد الله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطا

يحدث ان رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتهن ذهب حقك وفي لفظ اخر لا شيء
لك فقوله للمرتهن ذهب حقك اخبار بسقوط دينه لان حق المرتهن هو دينه وحدثنا عبد الباقي
ابن قانع قال حدثنا الحسن بن علي المعمري وعبد الوارث بن قالا حدثنا اسمعيل بن ابي الدارع قال حدثنا حماد
ابن سلمة عن قتادة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرهن بما فيه وحدثنا عبد الباقي
بن قانع قال حدثنا الحسين بن اسحق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا عطاء
ابن مويد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرهن بما فيه فالمفهوم ضمانه بما فيه
من الدين الا ترى الى قول شريح الرهن بما فيه ولو خاتم من حديد وكذلك قول محارب بن دثار انما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في خاتم رهن بدين فهلك انه بما فيه وظاهر ذلك يوجب ان يكون بما فيه
قل الدين او كثر الا انه قد قامت الدلالة على ان مراده اذا كان الدين مثل الرهن او اقل وانه اذا كان
الدين اكثر رد الفضل فدل على انه مضمون اتفاق الجميع على ان المرتهن احق به بعد الموت من سائر الغرماء حتى
يباع فيستوفي دينه منه فدل ذلك على انه مقبوض للاستيفاء فوجب ان يكون مضمونا ضمان الاستيفاء
لان كل شيء مقبوض على وجه فانما يكون هلاكه على الوجه الذي هو مقبوض به كالمغصوب متى هلك هلك
على ضمان الغصب وكذلك المقبوض في بيع فاسد او جائز فانما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان
الرهن مقبوضا للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب ان يكون هلاكه على ذلك الوجه فيكون مستوفيا
بهلاكه لدينه على الوجه الذي يصح عليه الاستيفاء فاذا كان الرهن اقل قيمة فغير جائز ان يجعل استيفاء العشرة
بما هو اقل منها واذا كان اكثر لم يجز ان يستوفي منه اكثر من مقدار دينه فيكون امينا في الفضل ويدل على ضمانه
اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح بها لانه لو هلك لم يكن
مستوفيا للعين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على ان الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفيا له
بهلاكه ويدل عليه انا لم نجد في الاصول حبس الملك لغير حق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على
البائع حتى يسلمه الى المشتري لما كان محبوسا بالثمن وكذلك السلعة في المستاجر لما كان محبوسا في يد مستاجره مضمونا
بالمنافع استعمله او لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التي هي بدل المنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا
يخلو من تعلق ضمان واحتج الشافعي لكونه امانة بحديث ابن ابي ذئب عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي

ووصله

ووصله ابن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر انما وصله يحيى بن ابي انيسة وقوله
له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كما روى مالك ويونس وابن ابي ذئب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن قال يونس بن يزيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول
الرهن ممن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول سعيد بن المسيب لا عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل
كان يعزيه الى النبي عليه السلام فاحتج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته
وجعل عليه نقصانه والدين بحاله قال ابو بكر فاما قوله لا يغلق الرهن فان ابرهيم النخعي وطاوسا ذكرا
جميعا انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتك بالمال الى وقت كذا والا فهو لك فقال النبي صلى الله عليه وسلم
وتاوله على ذلك ايضا مالك وسفين وقال ابو عبيد لا يجوز في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد
غلق انما يقال اذا استحقه المرتهن فذهب به وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون في الرهن اذا ذهب بغير
شيء وقال زهير   وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى رهنها غلقا
يعني ذهبت بغير شيء بقلبه ومنه قول الاعشى

فهل يمنعني ارتيادي البلاد من حذر الموت ان ياتين
على رقيب له حافظ فقل في امرئ غلق مرتهن   فقال في البيت الثاني

فقل في امرئ غلق مرتهن يعني انه يموت فيذهب بغير شيء كان لم يكن فهذا يدل على ان قوله لا يغلق الرهن
ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضي الاجل والثاني عند
الهلاك لا يذهب بغير شيء واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه
في الحديث بعض الرواة وفصله بعضهم وبين انه من قوله وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم واما تاويل الشافعي
من ان له زيادته وعليه نقصانه فانه تاويل خارج عن اقاويل الفقهاء خطا في اللغة وذلك لان الغرم في
اصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى ان عذابها كان غراما يعني ملازما لازما والغريم الذي قد لزمه
الدين ويسمى به ايضا الذي له الدين لان له اللزوم والمطالبة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ من
المأثم والمغرم فقيل له في ذلك فقال ان الرجل اذا غرم حدث فكذب ووعد فاخلف فجعل الغرم
لزوم المطالبة من قبل الادمي وفي حديث قبيصة بن المخارق ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المسألة لا

تحل الا من ثلث فقر مدقع او غرم مفظع او دم موجع وقال تعالى انما الصدقات للفقرا الى قوله والغارمين وهم
المدينون وقال تعالى انا المغرمون يعني ملزمون مطالبون بديوننا فهذا اصل الغرم في اصل اللغه حدثنا
ابو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الاعرابي في معنى الغرم قال ابو عمر واخطا من قال انه هلاك المال وتضاته
يسمى غرما لان الفقير الذي ذهب ماله لا يسمى غريما وانما الغريم من توجه عليه المطالبه للادمي بدين واذا
كان كذلك فتاول من تاوله وعليه غرمه انه تضاته خطا وسعيد بن المسيب هو راوي الحديث وقد بينا انه هو
القايل له عنه وعليه غرمه ولم يتاوله على ما قاله الشافعي لان من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبد الرحمن بن ابي الزناد
في كتاب السبعه عن ابيه عن سعيد بن المسيب وعروه والقسم بن محمد وابو بكر بن عبد الرحمن وخارجه بن زيد وعبيد الله بن
عبد الله وغيرهم انهم قالوا الرهن بما فيه اذا هلك وعميت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقد
ثبت ان من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز ان يتاول المتاول قوله وعليه غرمه على نفي الضمان
فان كان كذلك رواية عن النبي عليه وسلم فالواجب على مذهب الشافعي ان يمضي تاويل الراوي على مراد النبي
عليه السلم لانه زعم ان الراوي للحديث اعلم بتاويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين انه في الاموال حجه
في ان لا يقضى به في غير الاموال وقضى بقول ابن جريج في الفلس انه بقلال هجر على مراد النبي صلى الله عليه وسلم وجعل
خيار ابن عمر في خيار المتبايعين ما لم يتفرقا انه على التفرق بالابدان قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم ان
كان قوله وعليه غرمه ما ساعنه وانما معنى قوله له غنمه ان للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن
وهو تفسير قوله عليه السلم لا يغلق الرهن لانهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الاجل قبل قضا
الدين فقال عليه السلم لا يغلق الرهن اي لا يستحقه المرتهن بمضي الاجل ثم فسره فقال لصاحبه يعني الراهن غنمه
يعني زيادته وان دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فاذا ليس في الخبر دلالة على
كون الرهن غير مضمون بل هو دال على انه مضمون على ما بينا قال ابو بكر وقوله عليه السلم لا يغلق الرهن
اذا اريد به حال بقايه عند الفكاك وابطال النبي عليه السلم شرط استحقاق ملكه بمضي الاجل قد حوى معاني
منها ان الرهن لا تفسده الشروط الفاسده بل يبطل الشرط ويجوز هو لابطال النبي عليه السلم شرطهم واجازته
الرهن ومنها ان الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبه والصدقه ثم لم تفسده الشروط وجب ان يكون كذلك حكم
ما لا يصح الا بالقبض من الهبات والصدقات في ان الشروط لا تفسدها لاجتماعهما في كون القبض شرطا
لصحتها وقد دل هذا الخبر ايضا على ان عقود التمليكات لا تتعلق على الاخطار لان شرطهم لملك الرهن يعني

الدين

الدين كان تمليكا معلقا على خطر وعلى مجي وقت مستقبل فابطل النبي عليه السلم شرط التمليك على هذا الوجه فصار
ذلك اصلا في سائر عقود التمليكات والبراات في امتناع تعلقها على الاخطار ولذلك قال اصحابنا فيمن
قال اذا جا غدا فقد وهبت لك العبد او قال قد بعتكه انه باطل لا يقع الملك وكذلك اذا قال اذا جا
غدا فقد ابراتك مما لي عليك من الدين كان ذلك باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق في جواز
تعلقهما على الاخطار لان لهما اصلا اخر وهو ان الله تعالى قد اجاز الكتابه بقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وهو ان يقول كاتبتك على الف درهم فان اديت فانت حر وان عجزت فانت رقيق وذلك عتق معلق على
خطر وعلى مجي حال مستقبله وقال في شان الطلاق فطلقوهن لعدتهن ولم يفرق بين ايقاعه في الحال وبين
اضافته الى وقت السنه ولما كان ايجاب هذا العقد اعني العتق على مال والخلع بمال مشروطا للزوج
الرجوع فيما اوجبه قبل قبول العبد والمراه صار ذلك عتقا معلقا على شرط وكذلك الطلاق وهو
قبول العبد والمراه فصار ذلك معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان التي لا سبيل الى الرجوع فيها
وفي ذلك دليل على جواز شروط واوقات مستقبله والمعنى في هذين انهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما
وسائر العقود التي ذكرناها من عقود التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فلذلك لم يصح تعلقها على
الاخطار ونظير دلالته قوله عليه السلم لا يغلق الرهن على ما ذكرنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن بيع المنابذه والملامسه وعن بيع الحصاه وهذه بياعات كان اهل الجاهليه يتعاملون بها فكان
احدهما اذا لمس السلعه او القى الثوب الى صاحبه او وضع عليه حصاه وجب عليه البيع فكان وقوع الملك
متعلقا بغير الايجاب والقبول بل بفعل اخر يفعله احدهما فابطله النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان
عقود التمليكات لا تتعلق على الاخطار وانما جعل اصحابنا الرهن مضمونا بالاقل من قيمته ومن الدين من قبل
انه لما كان مقبوضا للاستيفا وجب اعتباره بما يصح الاستيفا به وغير جائز ان يستوفي من عشره اقل
منها او اكثر فوجب ان يكون امينا في الفضل وضامنا لما نقص الرهن من الدين ومن جعله بما فيه قل او كثر
شبهه بالمبيع اذا هلك في يد البايع انه يهلك بالثمن كله قل او كثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد منهما
محبوس بالدين وليس هذا كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالثمن قل او كثر لان البيع ينتقض
بهلاكه فيسقط الثمن اذ غير جائز بقا الثمن مع انتقاض البيع واما الرهن فانه يتم بهلاكه ولا ينتقض وانما
يكون مستوفيا للدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا فان قال قايل اذا جاز ان يكون الفضل على

الدين امانه فما انكرت لن يكون جميعه امانه وان لا يكون جنسه بالدين للاشيفا موجبا للضمانه لوجود
هذا المعنى في الزياده مع عدم الضمان فيها وكذلك ولد المرهونه المولود بعد الرهن يكون محبوسا في يد
المرتهن مع الام ولو هلك هلك بغير شي ولم يكن كونه محبوسا عليه لكونه مضمونا فيل له ان الزياده على
الدين من مقدار قيمه الرهن وولد المرهونه به كلاهما تابع للاصل غير جايز انفرادهما بحكم الضمان لامتناع
اقرانهما بالعقد المتقدم قبل حدوث الولاده وليس حكم ما يدخل في العقد على وجه البيع حكم ما ينفرد به
الا ترى ان ولد ام الولد يدخل في حكم الام ويثبت له حق الاستيلا على وجه البيع ولا يصح انفراده به في
الاصل بهذا الحق لا على وجه البيع وكذلك ولد المكاتبه يدخل في الكتابه وهو حمل مع استحاله افراده بالعقد
في تلك الحال وكذلك ما ذكرت من زياده الرهن وولد المرهونه لما دخلا في العقد على وجه البيع لم يلزم
على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولا ان يجعلهما بمنزله ما ابتدي العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو
اهدى بدنه فزادت في بدنها او ولدت ان عليه ان يهديها بزيادتها وولدها ولو ذهبت الزياده وهلك
الولد لم يلزمه بالهلاك شي غير ما كان عليه فكذلك لو كان عليه بدنه وسط فاهدى بدنه خيارا من بقيمه
ان هذه الزياده حكمها ثابت ما بقي الاصل فان هلك قبل ان نحر بطل حكم الزياده وعاد الى ما كان عليه في ذمته
وكذلك لو كان بدل الزياده ولد ولدته كان بهذه المنزله فكذلك ولد المرهونه وزيادتها على قيمه الرهن
هذا حكمها في بقا حكمها ما داما قايمين وسقوط حكمهما اذا هلكا ○

ذكر اختلاف الفقها في الانتفاع بالرهن ١٢٩

قال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد لا يجوز للراهن ولا للمرتهن الانتفاع بشي من الرهن
وقالوا اذا اجر المرتهن الرهن باذن الراهن او اجره الراهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود وقال
ابن ابي ليلى اذا اجره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله والغله للمرتهن قضا من حقه وقال ابن القسم عن مالك
اذا خلى المرتهن بين الراهن وبين الرهن يكريه او يسكنه او لغيره لم يكن رهنا فاذا اجره المرتهن باذن
الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك اذا اعاره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله فاذا اجره المرتهن
باذن الراهن فالاجر لرب الارض ولا يكون الكرى رهنا بحقه الا ان يشرطه المرتهن وان اشترطه
في البيع ان يرتهن ويا خذ حقه من الكرى فان مالكا كره ذلك وان لم يشترط ذلك في البيع وتبرع
به الراهن بعد البيع فلا باس بذلك فان كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم واشترط فيه

البائع

البائع بيعه الرهن لياخذها من حقه فان ذلك جايز عند مالك في الدور والارضين وكرهه في الحيوان
وذكر المعافا عن الثوري انه كره ان ينتفع من الرهن بشي ولا يقرا في المصحف المرهون وقال الاوزاعي
غله الرهن لصاحبه ينفق عليه منها والفضل له فان لم يكن له غله وكان يستخدمه فطعامه بخدمته فان لم يكن
يستخدمه فنفقته على صاحبه وقال الحسن بن صالح لا يستغل الرهن ولا ينتفع به الا ان يكون دارا يخاف خرابها
فيسكنها المرتهن لا يريد الانتفاع به وانما يريد اصلاحها وقال ابن ابي ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم للتجمل ضمن
وان لبسه ليحرزه فلا شي عليه وقال الليث بن سعد لا باس بان يستعمل العبد الرهن بطعامه اذا كانت
النفقه بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن وقال المزني عن الشافعي فيما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب ومركوب اي من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الراهن من ظهرها
ودرها وللراهن ان يستخدم العبد فيركب الدابه ويحلب الدر ويجز الصوف وياوي بالليل الى المرتهن
او الى الموضوع على يديه قال ابو بكر لما قال الله تعالى فرهان مقبوضه فجعل القبض من صفات
الرهن اوجب ذلك ان يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا اجره احدهما باذن صاحبه
خرج من الرهن لان المستاجر قد استحق القبض الذي به صح الرهن وليس ذلك كالعاريه عندنا لا يوجب
استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العاريه الى يده متى شا واحتج من اجاز اجارته والانتفاع به بما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن الشعبي عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال لبن الدر يحلب بنفقته اذا كان مرهونا وعلى الذي يحلب ويركب النفقه فذكر في هذا الحديث ان
وجوب النفقه لركوب ظهره وشرب لبنه لانه لو لم يكن مما يركب او يحلب لم تلزمه النفقه فهذا يدل على ان
المراد به ان اللبن والظهر للمرتهن بالنفقه التي ينفقها وقد بين ذلك هشيم في حديثه فانه رواه عن زكريا بن ابي
زايده عن الشعبي عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابه مرهونه فعلى المرتهن علفها
ولبن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب فبين في هذا الخبر ان المرتهن هو الذي يلزمه النفقه
ويكون له ظهره ولبنه والشافعي يقول ان نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا الحديث حجه عليه لا له
وقد روى الحسن بن صالح عن اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال لا ينتفع من الرهن بشي فقد ترك الشعبي ذلك
وهو رواه عن ابي هريره وهذا يدل على احد معنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت في الاصل واما
ان يكون ثابتا فهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لان مثله كان جايزا قبل تحريم الربا فلما حرم

الربا وردت الاشيا الى مقاديرها صار ذلك منسوخا الا ترى انه جعل النفقة بدلا من اللبن قل او كثر
وهو نظير ما روي في المصراة انه يردها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذي اخذه وذلك
ايضا عندنا منسوخ بتحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بايجاب الركوب واللبن للراهن ان الله تعالى
جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله اثنان ذوا عدل منكم وقوله
ممن ترضون من الشهدا ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع زوال الشهادة فكذلك لما جعل
من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله تعالى فرهان مقبوضة وجب ابطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو
استحقاق القبض ولو كان الراهن مستحقا للقبض الذي به يصح الرهن يمنع من ذلك من صحته بديا المقارنة
ما يبطله له ولو صح بديا لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه ووجوب رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على
ان الراهن ممنوع من وطي الامة المرهونة والوطي من منافعها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع في
بطلان حق الراهن فيها ومن جهة اخرى ان الراهن انما لم يستحق الوطي لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها
كذلك الاستخدام واختلف الفقها في شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل فقال ابو حنيفة وزفر
وابو يوسف ومحمد والحسن والحسن بن زياد اذا رهنه رهنا وقال ان جيتك بالمال الى شهر والا فهو مبيع
فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان لم ينقض حتى حل الاجل فانه لا يكون للمرتهن
ذلك الشرط وللمرتهن ان يحبسه بحقه وهو احق به من سائر الغرما فان تغير في يده لم يرد ولزمته القيمة
في ذلك يوم حل الاجل وهذا في السلع والحيوان واما في الدور والارضين فانه يردها الى الراهن
وان تطاول الا ان ينهدم الدار او يبني فيها او يغرس في الارض وهذا فوت وتلزم القيمة مثل البيع
الفاسد وقال المعافا عن الثوري في الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم اتك فهو لك قال لا
يعلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشي وقال الربيع عن الشافعي لو رهنه وشرط له
ان لم ياته الى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذي رهنه قال ابو بكر اتفقوا
انه لا يملكه بمضي الاجل واختلفوا في جواز الرهن وفساده فقد بينا فيما سلف ان قوله لا يغلق الرهن
انه لا يملك بالدين بمضي المدة للشرط الذي شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطلان الشرط
وهو ايضا قياس العمرى التي ابطل النبي عليه السلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع بينهما ان كل
واحد منهما لا يصح الا بالعقد دون القبض واختلفوا ايضا في مقدار الدين اذا اختلف فيه الراهن والمرتهن

فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن في مقدار
الدين والقول قول الراهن في الدين مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وهو قول ابرهيم النخعي
وعثمان البتي وقال طاوس يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وهذا قول الحسن وقتاده والحكم
وقال اياس بن معوية قولا بين هذين القولين قال ان كان للراهن بينة فالقول قول الراهن وان لم يكن له بينة
فالقول قول المرتهن لانه لو شا جحد الرهن ومتى اقر بشي وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب
عن مالك اذا اختلفا في الدين والرهن قايم فان كان الرهن قدر حق المرتهن اخذه المرتهن وكان اولى به وغليه
الا ان يشا رب الرهن ان يعطيه حقه عليه وياخذ رهنه وقال ابن القسم عن مالك القول قول المرتهن
فيما بينه وبين قيمة الرهن لا يصدق على اكثر من ذلك قال ابو بكر قال الله عز وجل فليملل الذي عليه
الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيا وفيه الدلالة على ان القول قول الذي عليه الدين لانه وعظه في البخس
وهو النقصان فدل على ان القول قوله وايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على المدعا
عليه والمرتهن هو المدعي والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بنصه قول النبي عليه السلم وايضا لو لم
يكن رهنا لكان القول قول الذي عليه الدين في مقداره بالاتفاق كذلك اذا كان به رهن لان الرهن
لا يخرجه من ان يكون مدعى عليه قال ابو بكر وزعم بعض من يحتج لمالك ان قوله اشبه بظاهر القران
لانه قال فرهان مقبوضة فاقام الرهن مقام الشهادة ولم يامن الذي عليه الحق حين اخذ منه وثيقة
كما لم يامنه على مبلغه اذا اشهد عليه الشهود لان الشهود والكاتب ينبي عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن
وقام الرهن مقام الشهود الى ان يبلغ قيمته فاذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن
مدعى عليه قال ابو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك انه زعم انه لما لم ياتمنه حين اخذ الرهن
قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك ان ذلك موافق لظاهر القران فاقام الرهن مقام الشهادة
وقد جعل الله تعالى القول قول الذي عليه الحق حين قال فليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه
شيا فجعل القول قوله في الحال التي امر فيها بالاشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمانه اياه بالتوثق
منه بالرهن ما نعا من قبول قول المطلوب وموجبا لتصديق الطالب على ما يدعيه والذي ذكره مخالف
لظاهر القران والعلة التي نصبها لتصديق المرتهن في ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه
موافقته لظاهر القران اعجب الاشيا وذلك لان القران قد قضى ببطلان قوله حين جعل القول قول

المطلوب في الحال التي لم يؤتمن فيها حتى استوثق منه بالكتاب والاشهاد وهو فانما زعم انه لم يأتمنه حين
اخذ الرهن وحسبان يكون القول قول الطالب ثم زعم ان قوله موافق لظاهر القران وبنى عليه انه لم يأتمنه
فان الرهن يوثق كما ان الشهاده يوثق وقام الرهن مقام الشهاده وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القران
في شي وان كنا قد دللنا على انه مخالف له وانما هو قياس ورد لمسئله الرهن الى مسئله الشهاده بعله
انه لم يؤتمن في الحالين على الدين الذي عليه وهو قياس باطل من وجوه احدها ان ظاهر القران يرده وهو
ما قدمناه والثاني انه منتقض باتفاق الجميع على ان من له على رجل مال فاخذ منه كفيلا ثم اختلفوا في
مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم الائتمان باخذ الكفيل موجبا لتصديق الطالب
مع وجود علته فيه فانتقضت عليه بالكفاله والثالث ان المعنى الذي من اجله لم يصدق الطالب اذا
قامت البينه ان شهاده الشهود مقبوله محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على اقراره باكثر مما ذكر
وربما ادعاه المدعي فصار كاقراره عند القاضي بالزياده ولا دلاله في قيمه الرهن على ان الدين بمقداره لانه
لا خلاف انه جائز ان يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولا تنبي قيمه الرهن عن مقدار الدين ولا دلاله
فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزله الشهاده ويدل على فساد قياسه هذا انهما لو اتفقا على ان الدين
اقل من قيمه الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو اقر الطالب ان دينه اقل مما شهد به شهوده بطلت
شهاده شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ما ذكره هذا المحتج وقوله تعالى ولا تكتموا الشهاده
ومن يكتمها فانه اثم قلبه قال ابو بكر قوله تعالى ولا تكتموا الشهاده كلام مكتف بنفسه وان كان معطوفا
على ما تقدم ذكره من الامر بالاشهاد عند التبايع بقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم فهو عموم في سائر
الشهادات التي يلزم الشاهد اقامتها واداوها وهو نظير قوله تعالى واقيموا الشهاده لله وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهدا لله ولو على انفسكم فنهى الله تعالى الشاهد بهذه الايات عن
كتمان الشهاده التي يؤدي تركها الى تضييع الحقوق وعلى ما بينا من اثبات الشهاده في كتب الوثايق
واداوها بعد اثباتها فرض على الكفايه فاذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين
عليهما فرض ادائها ويلحقهما ان تخلفا عنها الوعيد المذكور في الايه وقد كان يجزيه على الكتمان
بمعنى الوجوب ادائها ولكنه تعالى اكد الفرض فيها بقوله ومن يكتمها فانه اثم قلبه وانما اضاف الاثم
الى القلب وان كان في الحقيقه الكاتم هو الاثم لان المأثم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان

الشهاده

الشهاده انما هو عقد النيه لترك ادايها باللسان فعقد النيه من افعال القلب لا نصيب للجوارح فيه
وقد انتظم الكاتم للشهاده المأثم من وجهين احدهما عزمه على ان لا يؤديها والثاني ترك ادايها باللسان
وقوله اثم قلبه مجاز لا حقيقه وهو اكد في هذا الموضع من الحقيقه لو قال ومن يكتمها واثم منه وادل
على الوعيد وهو من بديع البيان ولطيف الاعراب من المعاني تعالى الله الحكيم قال ابو بكر وايه الدين
بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فاما
الدنيا فصلاح ذات البين ونفي التنازع والاختلاف في التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب
الدنيا والدين قال الله عز وجل ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وذلك لان المطلوب اذا علم ان عليه
شهودا او كتابا بما عليه وثيقه في يد الطالب قبل الخلاف علما منه بان خلافه وبخسه لحق المطلوب لا ينفعه
بل يظهر كذبه بشهاده الشهود عليه وفيه وثيقه واحتياط للطلب وفي ذلك صلاح لهما جميعا في دينهما
ودنياهما لان في تركه بخس حق للطالب صلاح دينه وفي جحوده وبخسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه
وكذلك الطالب اذا كانت له بينه وشهود اثبتوا ماله واذا لم يكن له بينه وجحد الطالب حمله ذلك
على مقابلته بمثله والمبالغه في كيده حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الاضرار به في اضعافه متى يمكنه
وذلك معالم هو احوال عامه الناس وهذا نظير ما ضربه الله تعالى على لسان نبيه عليه السلام من البياعات
المجهوله وللغرر الى الاجال المجهوله والامور التي كان عليها الناس قبل مبعثه عليه السلام فما كان يؤدي
الى الاختلاف وفساد ذات البين وايقاع العداوه والبغضا ونحو ما حرم الله عز وجل من الميسر والقمار
وشرب الخمر وما يسكر فيؤدي الى العداوه والبغضا في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاه فهل
انتم منتهون فاخبر تعالى انه انما نهى عن هذه الامور لنفي الاختلاف والعداوه ولما في ارتكابها من الصد
عن ذكر الله وعن الصلاه فمن تادب بادب الله وانتهى الى اوامره وانزجر بزواجره حاز صلاح الدين
والدنيا قال الله عز وجل ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا
اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما وفي هذه الايات التي امر الله تعالى فيها بالكتاب والاشهاد على
الديون والعقود والاحتياط فيها تاره بالشهود وتاره بالرهن دلاله على وجوب حفظ المال والنهي عن
تضييعه وهو نظير قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقوله تعالى والذين اذا
انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقوله ولا تبذر تبذيرا الايه فهذه الاي دلاله على

وجوب حفظ المال والنهي عن تضييعه وتبذيره وقد روي خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا بعض من لا اتهم في الروايه قال ثنا معاذ بن المثنى قال ثنا مسدد قال ثنا بشر بن المفضل قال ثنا عبد الرحمن بن اسحق عن سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب الله اضاعة المال ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا اتهم قال ثنا محمد بن اسحق قال ثنا موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال ثنا حسين الجعفي عن مجمع بن سوقة عن وراد قال كتب معويه الى المغيرة بن شعبة اكتب الي بشي سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بينك وبينه احد قال فاملى علي وكتبت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم ثلثا ونهى عن ثلث فاما الثلث الذي حرم فعقوق الامهات ووأد البنات ولا وهات واما الثلث التي نهى عنهن فقيل وقال والحاف السوال واضاعة المال قوله عز وجل وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال ابو بكر روي انها منسوخه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال ثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال ثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال نسختها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وحدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا الحسن بن ابي الربيع قال انا عبد الرزاق عن معمر قال سمعت الزهري يقول في قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه قال قراها ابن عمر فبكى وقال انا لماخوذون بما نحدث به انفسنا فبكى حتى سمع نشيجه فقام رجل من عنده فاتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر لقد وجد فيها المسلمون نحوا مما وجد حتى نزلت بعدها لا يكلف الله نفسا الا وسعها وروي عن الشعبي عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال نسختها الايه التي تليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وروي معويه بن صالح عن علي ابن ابي طلحة عن ابن عباس وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انها لم تنسخ لكن الله اذا جمع الخلق يوم القيمة يقول الله اني اخبركم بما في انفسكم مما لم تطلع عليه ملايكتي فاما المومنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به انفسهم وهو قوله تعالى يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشا ويعذب من يشا وهو قوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم من الشك والنفاق وروي عن الربيع بن انس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هي محكمه لم تنسخ وروي عن مجاهد انها محكمه في الشك واليقين قال ابو بكر لا يجوز ان تكون منسوخه لمعنيين احدهما ان الاخبار لا يجوز فيها النسخ لان نسخ مخبرها يدل على البدا والله تعالى عالم بالعواقب غير جائز عليه البدا والثاني انه لا يجوز تكليف نفس ما ليس في وسعها لانه سفه وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث واما قول من روي عنه انها منسوخه فانه غلط من الراوي في اللفظ وانما اراد بيان معناها وازالة التوهم عن

صرفه الى غير وجهه وقد روي مقسم عن ابن عباس انها نزلت في كتمان الشهاده وروي عن عكرمه مثله وروي عن غيرهما انها في سائر الاشيا وهذا اولى لانه عموم مكتف بنفسه فهو عام في الشهاده وغيرها ومن نظاير ذلك في المواخذه بكسب القلب قوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وقال تعالى في قلوبهم مرض ابي شك فان قال قايل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله عفا لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تكلموا به او يعملوا به قيل له انما هذا فيما يلزمه من الاحكام فلا يقع عتقه ولا طلاقه ولا بيعه ولا صدقته ولا هبته بالنيه ما لم يتكلم به وما ذكر في الايه فيما يواخذ به مما بين العبد وبين الله عز وجل فقد روي الحسن بن ابي الحسن عطيه عن ابيه عن عطيه عن ابن عباس في قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فقال سر عملك وعلانيته يحاسبك به الله وليس من عبد مومن يسر في نفسه خيرا ليعمل به فان عمل به كتب له به عشر حسنات وان هو لم يقدر يعمل به كتب له به حسنه من اجل انه مومن وان الله تعالى رضي سر المومنين وعلانيتهم وان كان سوا حدث به نفسه اطلع الله عليه اخبره به يوم تبلى السراير فان هو لم يعمل به لم يواخذه الله به حتى يعمل به فان هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال اوليك الذين يتقبل عنهم احسن ما عملوا ويتجاوز عن سياتهم وهذا على معنى قوله ان الله عفا لامتي عما حدثت به انفسها ما لم يتكلموا به او يعملوا به قوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيه نص على ان الله تعالى لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يطيقه يستطيعه لكان مكلفا له مكلفا له ما ليس في وسعه الا ترى قول القايل ليس في وسعي كذا وكيت بمنزله قوله لا اقدر عليه ولا اطيقه بل الوسع دون الطاقه ولم تختلف الامه في ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف الزمن المشي والاعمى البصر والاقطع اليدين البطش لانه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف في ذلك بين الامه وقد وردت السنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يستطع الصلاه قايما فغير مكلف القيام فيها ومن لم يستطعها قاعدا فغير مكلف للقعود بل يصليها على جنب يومي ايما لانه غير قادر عليها الا على هذا الوجه ونص التنزيل قد اسقط التكليف عمن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه وزعم قوم جهال نسبوا الى الله فعل السفه والعبث فزعموا ان كل ما امر به احد من اهل التكليف او نهي عنه فالمامور به منه غير مقدور على فعله والمنهي عنه منه غير مقدور على تركه وقد اكذب الله قيلهم بما نص عليه من ايه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما دلت عليه العقول من تكليف ما لا يطاق وان العالم بالشي الممتنع

عن فعله لا يقع منه فعل البيع ومما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا يتسع له قوايم
لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استفراغ المجهود في اداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذي يشق
عليه الصوم ويوديه الى الضرر بالجهد في جسمه وان لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا
ما يسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذي يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله
قد اخبر انه لا يكلف احدا الا ما اتسعت له قدرته وامكانه دون ما يعسر عليه ويعنته وقال الله تعالى
ولو شا الله لاعنتكم وقال في صفة النبي صلى الله عليه وسلم عزيز عليه ما عنتم فهذا حكم مستمر في ساير
اوامر الله وزواجره ولزوم التكليف منها على ما يسع له ويقدر عليه قوله عز وجل لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا فان النسيان على وجهين احدهما انه قد تعرض للانسان الفعل الذي يقع معه النسيان فيحسن
الاعتذار فيه اذا وقعت منه جنايه على وجه السهو والثاني ان يكون النسيان بمعنى ترك المامور به لشبهة
تدخل عليه او سوء تاويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسال الله مغفرة الافعال الواقعة
على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى نسوا الله فنسيهم يعني تركوا امر الله
تعالى فلم يستحقوا به ثوابه فاطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه قال ابو بكر والنسيان الذي هو ضد الذكر فان حكمه
مرفوع فيما بين العبد وبين الله في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمواخذه به في
الاخره غير جايزة لانه لا حكم له فيما كلفه من العبادات فان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم
كثير منها مع النسيان واتفقت الامه ايضا على حكمها من ذلك قوله عليه السلم من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى اقم الصلاه لذكري فدل على ان مراد الله تعالى بقوله اقم الصلاة
لذكري فعل المنسي منها عند الذكر وقال الله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وذلك عموم في لزومه قضا
كل شيء عند ذكره ولا خلاف بين الفقها في ان ناسي الصوم والزكاه وساير الفروض بمنزلة ناسي الصلاة في
لزوم قضايها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسيا انه بمنزلة العامد لان الاصل
ان العمد والسهو سوا في حكم الفروض وانه لا تاثير للنسيان في اسقاط شي منها الا ما ورد به التوقيف
ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عامدا في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الاكل في نهار شهر
رمضان ناسيا ان القياس في ايجاب القضا وانهم انما تركوا القياس فيه للاثر ومع ما ذكرنا ان الناسي مود

لزمه

لزمته على اي وجه فعله اذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وانما القضاء فرض اخر الزمه الله تعالى بالدلايل
التي ذكرناه وكان تاثير النسيان في سقوط الماثم بحسب فاما في لزوم فرض فلا وقول النبي عليه السلم رفع عن امتي
الخطا والنسيان مقصور على الماثم ايضا دون رفع الحكم الا ترى ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطا
في ايجاب الديه والكفاره فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطا وهو على هذا المعنى وان قال قايل
من اصلكم ايجاب فرض التسميه على الذبيحه ولو تركها عامدا كانت ميتة واذا تركها ناسيا حلت وكانت مذكاة
ولم تجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مامورا باعادتها قطعا وكذلك الكلام في الصلاة
ناسيا قيل له قد بينا من انه لم يكلف في الحال غير ما فعل على وجه النسيان والذي لزمه بعد الذكر فرض مبتدا
وكذلك نقول في هذه المسالة انه لا يكون مكلفا في حال النسيان التسميه فصحت الذكاه ولا تاتي بعد الذكاه
فيه ذبيحه فيكون مكلفا لها كما كلف اعاده الصلاه والصوم ونحوه قوله عز وجل لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت هو مثل قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه
سوف يرى وفيه الدلاله على ان كل احد من المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان احدا لا
يجوز تصرفه على غيره ولا يواخذ بجريرة سواه ولذلك قال النبي عليه السلم لابي رمثة حين راه مع ابنه فقال
هذا ابنك قال نعم قال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه وقال عليه السلم لا يواخذ احد بجريرة ابيه ولا
بجريرة اخيه وهذا هو العدل الذي لا يجوز في العقول غيره وقوله عز وجل لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت يحتج به في نفي الحجر وامتناع جواز تصرف احد من قاض او غيره على من سواه ببيع ماله ومنعه
منه الا ما قامت الدلاله على خصوصه ويحتج به في بطلان مذهب مالك بن انس في ان من ادى دينا عن غيره
بغير امره ان له ان يرجع به عليه لان الله تعالى انما جعل كسبه له وعليه ومنع لزومه غيره قوله عز وجل
ربنا لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا قد قيل في معنى الاصر انه الثقل واصله في اللغة يقال انه
العطف ومنه اواصر الرحم لانها تعطفه عليه والواحد اصره والماصر يقال انه حبل يمد على طريق او نهر يحبس
به المار ويعطفون به عن النفوذ ليوخذ منه العشور والمكس والمعنى في قوله لا تحمل علينا اصرا يريد
عهدا وهو الامر الذي يثقل روي نحوه عن ابن عباس ومجاهد وقتاده وهو في معنى قوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج يعني من ضيق وقوله يريد الله بكم اليسر الايه وقوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
وقال النبي عليه السلم جيتكم بالحنيفية السمحة وروي عنه ان بني اسرايل شددوا على انفسهم فشدد الله

عليهم متولهم لا تحمل علينا اصرا يعني من ثقل الامر والنهي كما حملته على الذين من قبلنا وهو كقوله عز وجل ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وهذه الايه ونظائرها يحتج بها على نفي الحرج والضيق والثقل
في كل امر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد والموجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالايه نحو ايجاب
النيه في الطهارة وايجاب الترتيب فيها وما جرى مجرى ذلك في نفي الضيق والحرج يجوز له الاحتجاج بالظواهر
التي ذكرناها قوله عز وجل ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قيل فيه وجهان احدهما ما اشتد ويثقل من
التكليف نحو ما كلف بنو اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وجائز ان يعبر بما يثقل انه لا يطيقه كقولك ما اطيق
كلام فلان ولا اقدر ان اراه ولا يراد به نفي القدرة وانما يريد انه يثقل عليه فيكون بمنزلة العاجز الذي
لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعد من ولته وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى وكانوا لا يستطيعون
سمعا وقد كانت لهم اسماع صحيحه الا ان المراد استثقلوا استماعه فاعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع
والوجه الثاني ان لا تحملنا من العذاب ما لا نطيقه وجائز ان يكون المراد الامرين جميعا ٥

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله

سورة آل عمران

قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب
منه ايات محكمات واخر متشابهات الى اخر القصه قال الشيخ ابو بكر قد بينا في صدر الكتاب معنى
المحكم والمتشابه وان كل واحد منهما ينقسم الى معنيين احدهما يصح وصف القران بجميعه والاخر يختص به بعض
القران دون بعض قال الله تعالى الر كتاب احكمت اياته وقال الر تلك ايات الكتاب الحكيم فوصف جميع القران في
هذه المواضع بالاحكام وقال تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني فوصف جميعه بالمتشابه
ثم قال في موضع اخر هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات واخر متشابهات فوصف هاهنا
بعضه بانه محكم وبعضه بانه متشابه والاحكام الذي عم به الجميع هو الصواب والاتقان اللذان يفضل
بهما القران كل قول واما موضع الخصوص في قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب فان المراد به اللفظ
الذي لا اشتراك فيه ولا يحتمل عند سامعه الا معنى واحدا وقد ذكرنا اختلاف الناس فيه الا ان هذا
المعنى لا محالة قد انتظمه لفظ الاحكام المذكور في هذه الايه وهو الذي جعل اما للمتشابه الذي يرد
اليه ويحمل معناه عليه واما المتشابه الذي عم به جميع القران في قوله تعالى كتابا متشابها فهو التماثل ونفي
الاختلاف والتضاد عنه واما المتشابه المخصوص به بعض القران فقد ذكرنا اقاويل السلف فيه وما

روي

روي عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ وهذا عندنا هو احد اقسام المحكم والمتشابه
لانه لم ينف ان يكون للمحكم والمتشابه وجوه غيرها وجائز ان يسمى الناسخ محكما لانه ثابت الحكم والعرب تسمي
البناء الوثيق محكما ويقولون في العقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكما فجائز ان يسمى الناسخ محكما اذا كانت صفته
الثبات والبقاء ويسمى المنسوخ متشابها من حيث اشبه في التلاوة المحكم وخالفه في ثبوت الحكم فيشتبه
على التالي حكمه في ثبوته ونسخه فمن هذا الوجه جائز ان يسمى المنسوخ متشابها واما قول من قال ان المحكم هو
الذي لم يتكرر الفاظه والمتشابه هو المتكرر الالفاظ فان اشتباه هذا من جهة اشتباه وجه الحكمة
فيه على السامع وهذا شائع عام في جميع ما يشتبه فيه وجه الحكمة على السامع الى ان يتبينه ويتضح له وجهه
فهذا مما يجوز فيه اطلاق اسم المتشابه وما لا يشتبه فيه وجه الحكم فهو المحكم الذي لا تشابه فيه على
قول هذا القائل فهذا ايضا احد وجوه المحكم والمتشابه واطلاق الاسم فيه سائغ جائز واما ما روي عن
جابر بن عبد الله ان المحكم ما يعلم تعيين تاويله والمتشابه ما لا يعلم تعيين تاويله كقوله تعالى يسالونك عن الساعه
ايان مرساها وما جرى مجرى ذلك فان اطلاق اسم المحكم والمتشابه سائغ فيه لان ما علم وقته ومعناه
فلا تشابه فيه وقد احكم بيانه وما لا يعلم تاويله ومعناه ووقته فهو مشتبه على سامعه فجائز ان يسمى هذا
الاسم فجميع هذه الوجوه يحتمله اللفظ على ما روي فيه ولولا احتمال اللفظ لما ذكروا لما تاولوه عليه وما
ذكر من قول من قال المحكم هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا والمتشابه ما يحتمل معنيين فهذه احد الوجوه الذي
ينتظمها هذا الاسم لان المحكم في هذا القسم سمي محكما لاحكام دلالته وايضاح معناه وابانته والمتشابه
منه سمي بذلك لانه اشبه المحكم من وجه واحتمل معناه واشبه غيره مما يخالف معناه معنى المحكم فسمي
متشابها من هذا الوجه فلما كان المحكم والمتشابه يعتوره ما ذكرنا من المعاني احتجنا الى معرفة المراد
منها بقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تاويله مع علمنا بما في مضمون هذه الايه ونحوها من وجوب رد المتشابه
الى المحكم وحمله على معناه دون حمله على ما يخالفه لقوله تعالى في صفة المحكمات هن ام الكتاب والام هي التي
منها ابتداؤه واليها مرجعه فسماها اما فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها ورده اليها ثم اكد ذلك بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تاويله فوصف متبع المتشابه من غير حمله له على
معنى المحكم بالزيغ في قلبه واعلمنا انه متبع للفتنه وهي الكفر والضلال في هذا الموضع كما قال تعالى والفتنه

اشد من القتل يعني والله اعلم الكفر فاخبر ان من يتبع المتشابه وحامله على مخالفة المحكم في قلبه زيغ يعني الميل عن الحق
يستدعي غيره بالمتشابه الى الضلال والكفر فثبت بذلك ان المراد بالمتشابه المذكور في هذه الاية هو اللفظ
المحتمل للمعاني الذي يجب رده الى المحكم وحمله على معناه ثم نظرنا بعد ذلك في المعاني التي تعتور هذا اللفظ وتعاقب
عليه مما قدمنا ذكره في اقسام المتشابه عن القائلين بها على اختلافها مع احتمال اللفظ لها فوجدنا قول من
قال فيها بانه الناسخ والمنسوخ فانه ان كان تاريخهما معلوما فلا اشتباه فيهما على من حصل له العلم بتاريخهما
وعلم يقينا ان المنسوخ متروك الحكم وان الناسخ ثابت الحكم وليس فيهما ما يقع فيه اشتباه على السامع العالم
بتاريخ الحكمين الذي لا احتمال فيهما لغير النسخ وان اشتبه على السامع من حيث لم يعلم التاريخ فهذا ليس
احد اللفظين اولى بكونه محكما من الاخر ولا بكونه متشابها منه اذ كل واحد منهما يحتمل ان يكون ناسخا
ويحتمل ان يكون منسوخا فهذا لا مدخل له في قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
واما قول من قال ان المحكم ما لا يتكرر لفظه والمتشابه ما يتكرر لفظه فهذا ايضا لا مدخل له في هذه
الاية لانه لا يحتاج الى رده الى المحكم وانما يحتاج الى تدبره وبعقله وحمله على ما في اللغة من تجويزه
واما قول من قال ان المحكم ما علم وقته وتعيينه والمتشابه ما لا يعلم تعيين تاويله كامر الساعة وصغائر
الذنوب التي ايسنا الله تعالى من وقوع علمنا بها في الدنيا وان هذا الضرب ايضا منها خارج عن حكم هذه
الاية لانا لا نصل الى علم معنى المتشابه برده الى المحكم فلم يبق من الوجوه التي ذكرنا من اقسام المحكم
والمتشابه ما يجب بناء احدهما على الاخر وحمله على معناه الا الوجه الاخير الذي قلنا وهو ان يكون
المتشابه اللفظ المحتمل للمعاني فيجب حمله على المحكم الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك في لفظه من نظائر
ما قدمنا في صدر الكتاب وبينا انه ينقسم الى وجهين من العقليات والسمعيات وليس يمتنع ان يكون
الوجوه التي ذكرناها عن السلف على اختلافها يتناولها الاسم على ما روي عنهم فيه لما بينا من وجوهها
ولكن الوجه الذي يجب حمله على المحكم هو هذا الوجه الاخير لامتناع امكان حمل سائر وجوه المتشابه
على ما تقدم من بيانه ثم يكون قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله معناه تاويل جميع المتشابه حتى لا يستوعب
غيره علمها فنفى احاطة علمنا بجميع معاني المتشابهات من الايات ولم ينف بذلك ان نعلم نحن بعضها
باقامته لنا الدلالة عليه كما قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ان في فحوى الاية ما قد دل
على انا نعلم بعض المتشابه برده الى المحكم وحمله على معناه على ما بينا من ذلك ويستحيل ان تدل الاية

على

على وجوب رده الى المحكم ويدل ايضا على انا لا نصل الى علمه ومعرفته فاذا ينبغي ان يكون قوله وما يعلم
تاويله الا الله غير ناف لوقوع العلم ببعض المتشابه فمما لا يجوز وقوع العلم لنا به وقت قيام الساعة
والذنوب الصغاير ومن الناس من يجوز ورود لفظ مجمل في حكم يقتضي البيان ولا يبينه ابدا فيكون
في حيز المتشابه الذي لا يصل الى العلم به وقد اختلف اهل العلم في معنى قوله وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فمنهم من جعل تمام الكلام عند قوله تعالى والراسخون في العلم وجعل الواو التي في
قوله تعالى والراسخون في العلم للجمع كقول القائل لقيت زيدا وعمرا وما جرى مجراه ومنهم من جعل تمام
الكلام عند قوله وما يعلم تاويله الا الله وجعل الواو للاستقبال وابتداء خطاب غير متعلق بالاول
فمن قال بالقول الاول جعل الراسخين بالعلم عالمين ببعض المتشابه وغير عالمين بجميعه وقد روي نحوه
عن عايشة والحسن وقال مجاهد فيما رواه ابن ابي نجيح في قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ يعني شكا
ابتغاء الفتنة الشبهات بها هلكوا لكن الراسخون في العلم يعلمون تاويله يقولون امنا به وروي
عن ابن عباس يقول الراسخون في العلم وكذلك روي عن عمر بن عبد العزيز وقد روي عن ابن عباس
ايضا وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يعلمونه قائلين امنا به وعن الربيع بن انس مثل قوله والذي
يقتضيه اللفظ على ما فيه من الاحتمال ان يكون تقديره وما يعلم تاويله الا الله يعني تاويل جميع المتشابه
على ما بينا والراسخون في العلم يعلمون بعضه قائلين امنا به كل من عند ربنا يعني ما نصب لهم الدلالة
عليه في بنائه على المحكم ورده اليه وما لم يجعل لهم سبيل الى علمه من نحو ما وصفنا فاذا علموا تاويل
بعضه ولم يعلموا البعض قالوا امنا بالجميع كل من عند ربنا وما اخفى عنا علم ما غاب عنا علمه الا
لعلمه تعالى بما فيه من المصلحة لنا وما هو خير لنا في ديننا ودنيانا وما اعلمنا ولم يعلمناه الا لمصلحتنا
ونفعنا فيعترفون بصحة الجميع والتصديق لما علموا منه وما لم يعلموا ومن الناس من يظن انه لا يجوز الا
ان يكون منتهى الكلام وتمامه عند قوله وما يعلم تاويله الا الله وان الواو للاستقبال دون الجمع
لانها لو كانت للجمع لقال ويقولون امنا به ويستانف ذكر الواو لاستيناف الخبر وقال من ذهب
الى القول الاول هذا سايغ في اللغة وقد وجد مثله في القران وهو قوله تعالى في بيان قسم الفي
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول الى قوله تعالى شديد العقاب ثم تلاه بالتفصيل
وتسمية من يستحق هذا الفي فقال للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا

قال رحمه

من الله ورضوانا القوله والذين جاوا من بعدهم وهم لا محاله داخلون في استحقاق الفي كالاولين والواو فيه للجمع ثم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ومعناه قايلين ربنا اغفر لنا ولاخواننا كذلك قوله والراسخون في العلم يقولون معناه والراسخون في العلم يعلمون تاويل ما نصب لهم الدلاله عليه من المتشابه قايلين ربنا امنا به فصاروا معطوفين على ما قبله داخلين في خبره وقد وجد مثله في الشعر قال يزيد بن المفرغ الحميري

وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه
فالريح تبكي شجوه والبرق يلمع في الغمامه

والمعنى والبرق يبكي شجوه لامعا في الغمامه واذا كان ذلك شايعا في اللغه وجب حمله على موافقه دلاله الايه في وجوب رد المتشابه الى المحكم فيعلم الراسخون في العلم تاويله اذا استدلوا بالمحكم على معناه ومن جهه اخرى ان الواو لما كانت حقيقتها الجمع فالواجب حملها على حقيقتها ومقتضاها ولا يجوز حملها على الابتدا الا بدلاله ولا دلاله معنا توجب صرفها عن الحقيقه فوجب استعمالها على الجمع فان قال قايل اذا كان استعمال المحكم مقيدا بما في العقل وقد يمكن كل مبطل ان يدعي ذلك لنفسه فيبطل فايده الاحتجاج بالمحكم قيل له انما هو مقيد بما هو في تعارف العقول فيكون اللفظ مطابقا لما تعارفه العقلا من اهل اللغه لا يحتاج في استعمال حكم العقل فيه الى مقدمات بل يوقع العلم لسامعه بمعنى مراده على الوجه الذي هو ثابت في عقول العقلا دون عادات فاسده قد جروا عليها فما كان كذلك فهو المحكم الذي لا يحتمل معناه الا مقتضى لفظه وحقيقته فاما العادات الفاسده فلا اعتبار بها فان قال قايل كيف وجه اتباع من في قلبه زيغ اتباع ما تشابه منه دون ما احكم قيل له نحو ما روي الربيع بن انس ان هذه الايه نزلت في وفد نجران لما حاجوا النبي صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمه الله وروح منه فقال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فصرفوا قوله تعالى كلمه الله الى ما يقولونه في قدمه مع الله وزوجيته وصرفوه الى انه جزء منه قديم معه كروح الانسان وانما اراد الله تعالى بقوله كلمته انه بشر به في كتب الانبيا المتقدمين فسماه كلمه من حيث قدم البشاره به وسماه روحه لان الله تعالى خلقه من غير ذكر بل امر جبريل عليه السلم فنفخ في جيب مريم عليها السلم واضافه الى نفسه تعالى تشريفا له

كسا الله وسما الله وارضه ونحو ذلك وقيل انه سماه روحا كما سمى القران روحا بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وانما سماه روحا من حيث كان فيه حيوه للناس في امور دينهم فصرف اهل الزيغ ذلك الى مذاهبهم الفاسده والى ما يعتقدونه من الكفر والضلال وقال قتاده اهل الزيغ المتبعون للمتشابه منهم الحروريه والسبائيه قوله عز وجل قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم فروى عن ابن عباس وقتاده وابن اسحق انه لما هلكت قريش يوم بدر جمع النبي صلى الله عليه وسلم اليهود بسوق بني قينقاع فدعاهم الى الاسلام وحذرهم مثل ما نزل بقريش من الانتقام فابوا وقالوا لسنا كقريش الاغمار الذين لا يعرفون القتال لان حاربتنا لتعرفن انا الناس فانزل الله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبيس المهاد وفي هذه الايه دلاله على صحه نبوه النبي صلى الله عليه وسلم لما فيها من الاخبار عن غلبه المومنين للمشركين فكان على ما اخبر به ولا يكون ذلك على الاتفاق مع كثره ما اخبر به عن الغيوب في الامور المستقبله فوجد مخبره على ما اخبر به من غير خلف وذلك لا يكون الا من عند الله تعالى العالم بالغيوب اذ ليس في وسع احد من الخلق الاخبار بالامور المستقبله ثم يتفق مخبر اخباره على ما اخبر به من غير خلف لشي منه وقوله تعالى قد كان لكم ايه في فيتين التقتا فيه تقاتل في سبيل الله الايه وروي عن ابن مسعود والحسن ان ذلك خطاب للمومنين وان المومنين هم الفيه الرايه للمشركين مثليهم فراوهم مثلي عدتهم وقد كانوا ثلثه امثالهم لان المشركين كانوا نحو الف رجل والمسلمون ثلثمايه وبضعه عشر فقللهم الله في اعين المسلمين لتقويه قلوبهم وقال اخرون قد كان لكم ايه مخاطبه للكفار الذين اشار اليهم في قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله قد كان لكم معطوف عليه وتمام له والمعنى فيه ان الكافرين راوا المومنين مثليهم واراهم الله تعالى كذلك في راي العين ليجبن قلوبهم ورعبهم فيكون اقوى للمومنين عليهم وذلك احد ابواب النصر للمسلمين والخذلان للكافرين وفي هذه الايه الدلاله من وجهين على صحه نبوه النبي صلى الله عليه وسلم احدهما غلبه الفيه القليله العدد والعده للكثيره العدد والعده وذلك على خلاف مجرى العاده لما ايدهم الله به من الملايكه والثاني ان الله تعالى قد كان وعدهم احدى الطايفتين واخبر النبي عليه السلم المسلمين قبل اللقا بالظفر والغلبه وقال هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فكان كما وعد الله تعالى واخبر به النبي صلى الله عليه وسلم قوله عز وجل زين للناس حب الشهوات قال الحسن زينه الشيطان لانه لا احد اشد

دماها من خالقها وقال بعضهم زينها الله بما جعل في الطباع من المنازعة اليه كما قال تعالى انا جعلنا ما على
الارض زينة لها وقال اخرون زين الله ما يحسن منه وزين الشيطان ما يقبح وقوله تعالى ان الذين يكفرون
بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس الاية وروي عن ابي عبيدة
ابن الجراح انه قال قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيمة قال رجل قتل نبيا او رجل امر بمعروف ونهى
عن منكر ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس
فبشرهم بعذاب اليم ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنوا اسرائيل ثلثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة
فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا
من اخر النهار في ذلك اليوم وهو الذي ذكر الله تعالى وفي هذه الاية جواز انكار المنكر مع خوف القتل
وانه منزلة شريفة يستحق بها الثواب الجزيل لان الله تعالى مدح هولاء الذين قتلوا حين امروا بالمعروف ونهوا
عن المنكر وروى ابو سعيد الخدري وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الجهاد كلمة حق عند
سلطان جائر وفي بعض الرواية يقتل عليه وروى ابو حنيفة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال افضل الشهدا حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتل وقال عمرو بن عبيد
لا نعلم عملا من اعمال البر افضل من القيام بالقسط فيقتل عليه وانما قال الله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وان
كان الاخبار عن اسلافهم من قبل ان المخاطبين من الكفار كانوا راضين بافعالهم فاجملوا معهم في الاخبار
بالوعيد لهم وهذا كقوله تعالى قل فلم تقتلون انبيا الله من قبل وقوله الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نومن
لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم
صادقين فنسب القتل الى المخاطبين لانهم رضوا بافعال اسلافهم وتولوهم عليها فكانوا مشاركين لهم في
استحقاق العذاب كاشتراكهم في الرضا بقتل الانبيا عليهم السلام قوله تعالى الم تر الى الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله الاية روي عن ابن عباس انه اراد اليهود حين دعوا الى
التورية وهي كتاب الله تعالى وسائر الكتب التي فيها البشارة بالنبي صلى الله عليه وسلم فدعاهم الى الموافقة
على ما في هذه الكتب في صحة نبوته كما قال في اية اخرى قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين
فتولى فريق من اهل الكتاب عن ذلك لعلمهم بما فيه من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ولولا انهم
علموا ذلك لما اعرضوا عند ذكر الدعا الى ما في كتبهم وفريق منهم امنوا وصدقوا لعلمهم بصحة نبوته

ولما

ولما عرفوه من التورية وكتب الله من نعته وصفته وفي هذه الاية دلالة على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم لولا انهم كانوا عالمين لما ادعاه مما في كتبهم من نعته وصفته وصحة نبوته لما اعرضوا عن ذلك بل كانوا
يسارعون الى الموافقة على ما في كتبهم حتى يثبتوا بطلان دعواه فلما اعرضوا ولم يجيبوا الى ما دعاهم اليه
دل ذلك على انهم كانوا عالمين بما في كتبهم من ذلك وهو نظير ما تحدى الله تعالى به العرب من الاتيان
بمثل سورة من القران فاعرضوا عن ذلك وعدلوا الى القتال والمحاربة لعلمهم بالعجز عن الاتيان بمثلها وكما
دعاهم الى المباهلة في قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابنانا وابناكم ونسانا ونساكم الى قوله ثم نبتهل فنجعل لعنة الله
على الكاذبين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو حضروا وباهلوا لاضرم الله تعالى عليهم الوادي نارا ولم يرجعوا الى
اهل ولا ولد وهذه الامور كلها من دلايل النبوة وصحة الرسالة وروي عن الحسن وقتادة انما اراد بقوله يدعون
الى كتاب الله الى القران لان ما فيه يوافق ما في التورية في اصول الدين وان كان الشرع والصفات التي قد
تقدمت بها البشارة في الكتب المتقدمة والدعا الى كتاب الله تعالى في هذه الاية يحتمل معاني جائز ان يكون
نبوة النبي صلى الله عليه وسلم على ما بينا ويحتمل ان يكون امر ابرهيم عليه السلم وان دينه الاسلام ويحتمل ان
يريد به بعض احكام الشرع من حد او غيره وكما روي في الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى بيت مدارسهم
فسالهم عن حد الزاني فذكروا الجلد وكتموا الرجم حتى وقفهم النبي صلى الله عليه وسلم على انه الرجم بحضرة عبد الله
ابن سلام واذا كانت هذه الوجوه محتملة لم يمتنع ان يكون الدعا قد وقع الى جميع ذلك وفيه الدلالة على
ان من دعا خصمه الى الحكم لزمته اجابته لانه دعاه الى كتاب الله تعالى ونظيره ايضا قوله تعالى واذا دعوا
الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون وقوله تعالى قل اللهم مالك الملك توتي الملك من
تشا وتنزع الملك ممن تشا قيل في قوله مالك الملك انه صفة لا يستحقها الا الله تعالى من انه مالك كل ملك
وقيل مالك امر الدنيا والاخرة وقيل مالك العباد وما ملكوا وقال مجاهد اراد بالملك ههنا النبوة وقوله
توتي الملك من تشا يحتمل وجهين احدهما ملك الاموال والعبيد فذلك مما يجوز ان يوتيه الله تعالى للمسلم والكافر
والاخر امر الدين وسياسة الامة فهذا مخصوص به المسلم العدل دون الكافر ودون الفاسق وسياسة
الامة وتدبيرها متعلقة باوامر الله تعالى ونواهيه وذلك لا يوتمن الكافر عليه ولا الفاسق ولا يجوز ان
يجعل الى من هذه صفته سياسة المومنين لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان قال قايل قال الله تعالى الم تر الى الذي
حاج ابرهيم في ربه ان اتاه الله الملك فاخبر به انه اتا الكافر الملك قيل له يحتمل ان يريد به المال ان كان المراد

انا الكافر الملك وقد قيل انه اراد به ابي ابرهيم الملك وهو بمعنى البنوة وجواز الامر والنهي في طريق الحكمه
وقوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا من دون المومنين الايه فيه نهي عن اتخاذ الكافرين اوليا لانه جزم
الفعل فهو اذا نهي وليس بخبر قال ابن عباس رضي الله عنه نهى الله تعالى المومنين بهذه الايه ان يلاطفوا الكفار ونظيرها من
الاي قوله تعالى لا تتخذوا بطانه من دونكم لا يالونكم خبالا وقال تعالى لا تجد قوما يومنون بالله واليوم
الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباهم او ابناهم الايه وقال فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم
الظالمين وقال فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم وقال ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وقال فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياه الدنيا وقال واعرض عن الجاهلين وقال يا ايها النبي
جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا
بعض وقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهره الحياه الدنيا لنفتنهم فيه فنهى بعد النهي عن
مجالستهم وملاطفتهم عن النظر الى اموالهم واحوالهم في الدنيا وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بابل بني
المصطلق وقد عبست بابوالها من السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله عز وجل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به
ازواجا منهم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اوليا تلقون اليهم بالموده وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال انا بري من كل مسلم مع مشرك فقيل لم يا رسول الله فقال لا ترا اا ناراهما وقال انا
بري من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين فهذه الايه والاثار داله على انه ينبغي ان يعامل الكفار بالغلظه
والجفوه دون الملاطفه والملاينه ما لم يكن حال يخاف فيها على تلف نفسه او تلف بعض اعضايه او ضررا
كبيرا يلحقه في نفسه فانه اذا خاف ذلك جاز له اظهار الملاطفه والموالاه من غير صحه اعتقاد والولا
ينصرف على وجهين احدهما من يلي امور من ارتضى فعله بالنصره والمعونه والحياطه وقد يسمى بذلك المعان
المنصور قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا يعني انه يتولى نصرهم ومعونتهم والمومنون اوليا الله بمعنى انهم معانون
بنصر الله قال الله تعالى الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله تعالى الا ان تتقوا منهم تقاه
يعني ان تخافوا تلف النفس او بعض الاعضا فتتقوهم باظهار الموالاه من غير اعتقاد لها وهذا هو ما يقتضيه ظاهر
اللفظ وعليه الجمهور من اهل العلم وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع
الجرجاني قال انا عبد الرزاق قال انا معمر عن قتاده في قوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا من دون
المومنين قال لا يحل لمومن ان يتخذ كافرا وليا في دينه وقوله الا ان تتقوا منهم تقاه الا ان يكون بينه وبينه

قرابه

قرابه فيصله لذلك فجعل التقيه صله لقرابه الكافر وقد اقتضت هذه الايه جواز اظهار الكفر عند التقيه وهو
نظير قوله تعالى من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان واعطا التقيه في ذلك انما هو رخصه من الله تعالى
وليس بواجب بل ترك التقيه افضل قال اصحابنا فيمن اكره على الكفر فلم يفعل حتى قتل انه افضل ممن اظهر الكفر
وقد اخذ المشركون خبيب بن عدي فلم يعط التقيه حتى قتل وكان عند المسلمين افضل من عمار بن ياسر حين اعطى
التقيه واظهر الكفر فسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال كيف وجدت قلبك قال مطمينا بالايمان فقال
وان عادوا فعد وكان ذلك على وجه الترخيص وروي ان مسيلمه الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله قال نعم فخلاه ثم دعا بالاخر
وقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله قال اني اصم قالها ثلاثا فضرب عنقه فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما هذا المقتول فمضى على صدقه ويقينه واخذ بفضله فهنيا له واما الاخر
فقبل رخصه الله تعالى فلا تبعه عليه وفي هذا دليل على ان اعطا التقيه رخصه وان الافضل ترك اظهارها وكذلك
قال اصحابنا في كل امر كان فيه اعزاز الدين والاقدام عليه حتى يقتل افضل من الاخذ بالرخصه في العدول عنه
الا ترى ان من بذل نفسه لجهاد العدو فقتل كان افضل من الحاضر وقد وصف الله تعالى احوال الشهدا بعد
القتل وجعلهم احيا مرزوقين وكذلك بذل النفس في اظهار دين الله تعالى وترك اظهار الكفر افضل من
اعطا التقيه فيه وفي هذه الايه ونظايرها دلاله على ان لا ولايه للكافر على المسلم في شي وانه اذا كان له ابن
صغير مسلم باسلام امه فلا ولايه له عليه في تصرف ولا تزويج ولا غيره ويدل على ان الذمي لا يعقل جنايه
المسلم وكذلك المسلم لا يعقل جنايته لان ذلك من الولايه والنصره والمعونه قوله عز وجل وال ابرهيم
وال عمران روي عن ابن عباس والحسن ان ال ابرهيم هو المومنون الذين على دينه وقال الحسن وال عمران
المسيح عليه السلم لانه ابن مريم بنت عمران وقيل ال عمران هم ال ابرهيم كما قال ذريه بعضها من بعض وهم
موسى وهرون ابنا عمران وجعل اصحابنا الال واهل البيت واحدا فيمن اوصى لال فلان انه بمنزله قوله
لاهل بيت فلان فيكون لمن يجمعه واياه الجد الذي ينسبون اليه من قبل الابا نحو قولهم ال النبي صلى الله عليه
وسلم واهل بيته هما عبارتان عن معنى واحد قالوا الا ان يكون من ينسب اليه الال هو بيت ينسب اليه
مثل قولنا ال العباس وال علي والمعنى فيه اولاد العباس واولاد علي الذين ينسبون اليهما بالابا وهذا
محمول على المتعارف المعتاد وقوله عز وجل ذريه بعضها من بعض روي عن الحسن وقتاده بعضها من بعض في

مثله

الناس في الدين كما قال تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يعني في الاجماع على الضلال والمومنون
بعضهم اوليا بعض في الاجماع على الهدى وقال بعضهم ذريه بعضها من بعض في التناسل لان جميعهم ذريه
ادم ثم ذريه نوح ثم ذريه ابرهيم عليه السلام قوله عز وجل اذ قالت امراه عمران رب اني نذرت لك
ما في بطني محررا روي عن الشعبي انه قال مخلصا للعباده وقال مجاهد خادما للبيعه وقال محمد بن جعفر بن الزبير
عتيقا من امر الدنيا لطاعه الله تعالى والتحرير ينصرف على وجهين احدهما العتق من الحريه والاخر تحرير الكتاب
وهو اخلاصه من الفساد والاضطراب وقولها اني نذرت لك ما في بطني محررا اذا ارادت مخلصا للعباده
انها تنشيه على ذلك وتشغله بها دون غيرها واذا ارادت به انها تجعله خادما للبيعه او عتيقا لطاعه الله
تعالى فان معاني جميع ذلك متقاربه كان نذرا من قبلها نذرته لله تعالى بقولها نذرت ثم قالت فتقبل مني انك
انت السميع العليم والنذر في مثل ذلك صحيح في شريعتنا ايضا بان نذر الانسان ان ينشي ابنه الصغير على
عباده الله وطاعته وان لا يشغله بغيرهما وان يعلمه القران والفقه وعلوم الدين جميع ذلك نذور صحيحه
لان في ذلك قربه الى الله تعالى وقولها نذرت لك يدل على انه يقتضي الايجاب وان من نذر لله تعالى قربه
يلزمه الوفا بها ويدل على ان النذور تتعلق على الاخطار وعلى اوقات مستقبله لانه معلوم ان قولها نذرت
لك ما في بطني محررا ارادت به بعد الولاده وبلوغ الوقت الذي يجوز في مثله ان يخلص لعباده الله تعالى
ويدل ايضا على جواز النذر بالمجهول لانها نذرته وهي لا تدري ذكرا هو ام انثى ويدل على ان للام ضربا من الولايه
على الولد في تاديبه وتعليمه وامساكه وتربيته لولا انها تملك ذلك لما نذرته في ولدها ويدل ايضا على ان
للام تسميه ولدها وتكون تسميته صحيحه وان لم يسمه الاب لانها قالت واني سميتها مريم واسما الله لولدها
هذا الاسم وقوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن المراد به والله اعلم رضيها في النذر الذي نذرته
بالاخلاص للعباده في بيت المقدس ولم يقبل قبلها انثى في هذا المعنى وقوله تعالى وكفلها زكريا
ان اقري بالتخفيف كان معناه انه ضمن مونتها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انا وكافل اليتيم في الجنه
كهاتين واشار باصبعيه يعني به من ضمن مونه اليتيم واذا اقري بالتثقيل كان معناه ان الله كفله اياها وضمنها
مونتها وامره بالقيام بها والقراتان صحيحتان بان يكون الله تعالى كفله اياها فتكفل بها قوله تعالى قال رب
هب لي من لدنك ذريه طيبه الهبه تمليك الشي من غير عوض ويقولون قد تواهبوا الامر بينهم وسمي ذلك الله
تعالى ذلك هبه على وجه المجاز لانه لم يكن هناك عقد هبه على الحقيقه اذ لم يكن تمليك شي وقد كان الولد جزا

لا

لا يقع فيه تمليك ولكنه لما اراد ان يحصل له الولد على ما اراد من عباده الله تعالى ووراثه النبوه والعلم
اطلق عليه لفظ الهبه كما سمى الله تعالى بذل النفس للجهاد في الله تعالى شرا بقوله ان الله اشترى من المومنين
انفسهم واموالهم وهو تعالى مالك الجميع من الانفس والاموال قبل ان جاهدوا وبعده وسمى ذلك شرا لما وعدهم
عليهم من الثواب الجزيل وقد يقول القايل هب لي جنايه فلان ولا تمليك فيه وانما اراد اسقاط حكمها وقوله
تعالى وسيدا وحصورا يدل على ان غير الله تعالى يجوز ان يسمى بهذا الاسم لان الله تعالى سمى يحيى سيدا والسيد
هو الذي يجب طاعته وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للانصار حين اقبل سعد بن معاذ للحكم
بينه وبين بني قريظه قوموا الى سيدكم وانه قال من سيدكم يا بني سلمه قالوا الجد بن قيس على بخل فيه قال واي
دا ادوى من البخل لكن سيدكم الجعد الابيض عمرو بن الجموح فهذا كله يدل على ان من تجب طاعته يجوز ان يسمى
سيدا وليس السيد هو المالك فحسب لانه لو كان كذلك لجاز ان يقال سيد الدابه وسيد الثوب كما
يقال سيد العبد وقد روي ان وفد بني عامر قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انت سيدنا وذو
الطول علينا فقال النبي صلى الله عليه وسلم السيد الله تكلموا بكلامكم ولا يستهوينكم الشيطان وقد كان
كان النبي صلى الله عليه وسلم افضل الساده من بني ادم ولكنهم رآهم متكلفين لهذا القول فانكره كما قال ان
ابغضكم الي الثرثارون المتشدقون المتفيهقون فكره لهم تكلف الكلام على وجه التصنع وقد روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا للمنافق سيد فانه ان يك سيدا فقد هلكتم فنهى ان يسمى المنافق
سيدا لانه لا تجب طاعته فان قال قايل قال الله تعالى ربنا انا اطعنا سادتنا وكبرانا فاضلونا السبيلا فسماهم
سادات وهم ضلال قيل له لانهم انزلوهم منزله من تجب طاعته وان لم يستحقها فكانوا عندهم وفي
اعتقادهم ساداتهم كما قال تعالى فما اغنت عنهم الهتهم ولم يكونوا الهه ولكنهم سموهم الهه فاجرى الكلام
على ما كان في زعمهم واعتقادهم قوله تعالى قال رب اجعل لي ايه قال ايتك ان لا تكلم الناس ثلثه ايام
الا رمزا يقال انه طلب ايه لوقت الحمل ليتعجل السرور به فامسك على لسانه فلم يقدر ان يكلم الناس الا
بالايما روي ذلك عن الحسن والربيع بن انس وقتاده وقال في هذه الايه ثلثه ايام وفي موضع اخر في سوره
مريم في هذه القصه بعينها ثلث ليال سويا فعبر تاره بذكر الايام وتاره بذكر الليالي وفي هذا دليل
على ان اطلاق العددين من الجميع عند الاطلاق يعقل به مقدارهما من الوقت الاخر فيعقل من ثلثه ايام ثلث ليال
معها ومن ثلث ليال ثلثه ايام الا ترى انه لما اراد التفرقه بينهما افرد كل واحد منهما بالذكر وقال سبع

ليال وثمانية ايام حسوما لانه لو اقتصر على العدد الاول عقل مثله من الوقت الاخر وقوله تعالى اذ قالت
الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين قيل في قوله اصطفاك اختارك
بالتفضيل على نساء عالمي زمانها يروى ذلك عن الحسن وابن جريج وقال غيرهما معناه انه اختارك على نساء العالمين
بحال جليلة من ولادة المسيح وقال الحسن ومجاهد وطهرك من الكفر بالايمان قال ابو بكر هذا سائغ كما جاز
اطلاق اسم النجاسة على الكافر لاجل الكفر في قوله تعالى انما المشركون نجس والمراد نجاسة الكفر فكذلك يكون
وطهرك طهارة الايمان وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمن ليس بنجس يعني به نجاسة الكفر وهو كقوله
تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد طهارة الايمان والطاعات وقيل
ان المراد وطهرك من سائر الانجاس من الحيض والنفاس وغيرهما وقد اختلف في وجه ظهور الملائكة لمريم
وان لم تكن نبية لان الله تعالى قال وما ارسلنا قبلك الا رجالا يوحي اليهم فقال قائل كان ذلك معجزا لزكريا
عليه السلم وقال اخرون على وجه ارهاص نبوة المسيح كحال الشهب واظلال الغمامة ونحو ذلك مما كان
لنبينا عليه السلم قبل المبعث قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين قال سعيد
اخلصي لربك وقال قتادة اديمي الطاعة وقال مجاهد اطيلي القيام في الصلاة واصل القنوت الدوام على
الشيء واشبه هذه الوجوه بالحال الامر باطالة القيام في الصلاة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
افضل الصلاة طول القنوت يعني طول القيام ويدل عليه قوله عطفا على ذلك واسجدي واركعي فامرت بالقيام
والركوع والسجود وهي اركان الصلاة ولذلك لم يكن هذا موضع سجدة عند سائر اهل العلم كسائر مواضع
السجود لاجل ذكر السجود فيها لانه قد ذكر مع السجود القيام والركوع فكان امرا بالصلاة وفي هذا دلالة
على ان الواو لا توجب الترتيب لان الركوع مقدم على السجود في المعنى وقدم السجود ههنا في اللفظ قوله
تعالى وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم قال ابو بكر حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال حدثنا
الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال انا عبد الرزاق قال انا معمر عن قتادة في قوله تعالى يلقون اقلامهم قال
تساهموا على مريم ايهم يكفلها فقرعهم زكريا ويقال ان الاقلام ههنا القداح التي يتساهم عليها وانهم القوها
في جرية الماء فاستقبل قلم زكريا عليه السلم جرية الماء مصعدا وانحدرت اقلام الاخرين معجزة لزكريا
فقرعهم يروى ذلك عن الربيع بن انس ففي هذا التاويل انهم تساهموا عليها حرصا على كفالتها ومن الناس
من يقول انهم تدافعوا كفالتها لشدة الازمة والقحط في زمانها حتى وفق لها زكريا خير الكفلاء والتاويل

الاول

الاول اصح لان الله تعالى قد اخبر انه كفلها زكريا وهذا يدل على انه كان حريصا على كفالتها ومن الناس من يحتج
بذلك على جواز القرعة في العبيد يعتقهم في مرضه ثم يموت ولا مال له غيرهم فليس هذا من عتق العبيد في شيء
لان الرضا بكفالة واحد منهم بعينه جائز في مثله ولا يجوز التراضي على استرقاق من حصلت له الحرية وقد
كان عتق الميت نافذا في الجميع فلا يجوز نقله بالقرعة عن احد منهم الى غيره كما لا يجوز التراضي على نقل الحرية
عمن وقعت عليه والقاء الاقلام يشبه القرعة في القسمة وفي تقديم الخصوم الى الحاكم وهو نظير ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه وذلك لان التراضي على ما خرجت به القرعة
جائز من غير قرعة وكذلك كان حكم كفالة مريم عليها السلم وغير جائز وقوع التراضي على نقل الحرية
عمن وقعت عليه وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه البشارة هي خبر على
وصف وهو في الاصل ما يسر لظهور السرور في بشرة وجهه اذا سر والبشرة هي ظاهر الجلد فاضاف الملائكة
البشارة الى الله تعالى وكان الله هو مبشرها وان كانت الملائكة خاطبوها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال
ان بشرت فلانا بقدوم فلان فعبدي حر فقدم وارسل اليه رسولا يخبره بقدومه فقال له الرسول ان
فلانا يقول لك قد قدم فلان انه يحنث لان المرسل هو المبشر دون الرسول ولا حل ما ذكرنا من تضمن البشارة
احداث السرور قال اصحابنا ان المبشر هو المخبر الاول وان الثاني ليس بمبشر لانه لا يحدث بخبره سرور
وقد يطلق البشارة ويراد بها الخبر فحسب كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم قوله تعالى بكلمة منه
قد قيل فيه ثلثة اوجه احدها انه لما خلقه الله تعالى من غير والد كما قال تعالى خلقه من تراب ثم قال له كن
فيكون فلما كان خلقه على هذا الوجه من غير والد اطلق عليه اسم الكلمة مجازا كما قال وكلمته القاها الى
مريم والوجه الثاني انه لما بشر به في الكتب القديمة اطلق عليه الاسم والوجه الثالث ان الله
يهدي به كما يهدي بكلمته وقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
الاحتجاج المتقدم لهذه الاية على النصارى في قولهم ان المسيح هو ابن الله وهم وفد نجران وفيهم السيد
والعاقب قالا للنبي صلى الله عليه وسلم هل رايت ولدا من غير ذكر فانزل الله تعالى ان مثل عيسى عند الله
كمثل ادم وروي عن ابن عباس والحسن وقتادة وقال فيما ذلك فيما حكى عن المسيح ولاحل لكم بعض الذي
حرم عليكم الى قوله تعالى ان الله ربي وربكم فاعبدوه وهذا موجود في الانجيل لان فيه اني ذاهب الى
ابي وابيكم والهي والهكم والاب السيد في تلك اللغة الا تراه قال ابي وابيكم فعلمت انه لم يرد به

الابوه المصنيه للبنوه فلما قامت الحجه عليهم بما عرفوه واعترفوا به وابطل شبهتهم في قولهم انه ولد من
غير ذكر بامر ادم دعاهم حينئذ الى المباهله فقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم الايه فنقل رواه السير ونقله الاثر لم يختلفوا فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ بيد
الحسن والحسين وعلي وفاطمه عليهم السلم ثم دعا النصارى الذين حاجوه الى المباهله فاحجموا عنها وقال
بعضهم لبعض ان باهلتموه اضطرم الوادي عليكم نارا ولم يبق نصراني ولا نصرانيه الى يوم القيمه وفي هذه
الايات دحض شبه النصارى في انه اله او ابن الاله وفيه دلاله على صحه نبوه النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم لولا انهم قد كانوا علموا يقينا نبوته ما الذي كان يمنعهم من المباهله فلما احجموا وامتنعوا عنها
دل على انهم قد كانوا عرفوا صحه نبوته بالدلايل المعجزات وبما وجدوا من نعته في كتب الانبيا المتقدمين
وفيه الدلاله على ان الحسن والحسين ابنا النبي صلى الله عليه وسلم لانه اخذ بيد الحسن والحسين حين اراد
حضور المباهله وقال تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ولم يكن هناك للنبي صلى الله عليه وسلم بنون غيرهما
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسن عليه السلم ان ابني هذا سيد وقال حين بال عليه
احدهما وهو صغير لا تزرموا ابني وهما من ذريته ايضا كما جعل الله تعالى عيسى من ذريه ابرهيم عليهما السلم
بقوله ومن ذريته داود وسليمن الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى وانما نسبته اليه من جهه امه لانه لا اب
له ومن الناس من يقول ان هذا مخصوص في الحسن والحسين عليهما السلم ان يسميا ابني النبي دون غيرهما
وقد روي في ذلك خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم يدل على اطلاق خصوص ذلك فيهما دون ساير الناس
لانه روي عنه انه قال كل سبب ونسب منقطع يوم القيمه الا سببي ونسبي وقال محمد فيمن اوصى لولد
فلان ولم يكن له ولد لصلبه وله ولد ابن وولد ابنه ان الوصيه لولد الابن دون ولد الابنه وقد روى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفه ان ولد البنت يدخلون فيه وهذا يدل على ان قوله تعالى وقول النبي صلى الله عليه وسلم
في ذلك مخصوص به الحسن والحسين في جواز نسبتهما على الاطلاق الى النبي عليه السلم دون غيرهم من
الناس لما ورد فيه من الاثر وان غيرهم من الناس انما ينسبون الى الابا وقومهم دون قوم الام الا
ترى ان الهاشمي اذا استولد جاريه روميه او حبشيه ان ابنه يكون هاشميا منسوبا الى قوم ابيه
دون امه وكذلك قال الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد
فنسبه الحسن والحسين عليهما السلم الى النبي صلى الله عليه وسلم بالبنوه على الاطلاق مخصوص بهما لا يدخل

فيه

فيه غيرهما هذا هو الظاهر المتعالم من كلام الناس فيمن سواهما لانهم ينسبون الى الاب وقومه دون
قوم الام وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سوا بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله الايه قوله كلمه
سوا يعني والله اعلم كلمه عدل بيننا وبينكم نتساوى جميعا فيها اذ كنا جميعا عباد الله ثم فسرها بقوله الا
نعبد الا الله ولا نشرك به شيا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وهذه الكلمه هي التي تشهد
العقول بصحتها اذ كان الناس كلهم عبيد الله لا يستحق بعضهم على بعض العباده ولا يجب على احد منهم طاعه
غيره الا فيما كان طاعه لله تعالى وقد شرط الله تعالى في طاعه نبيه عليه السلم ما كان منها معروفا وان
كان الله تعالى قد علم انه لا يامر الا بمعروف لئلا يترخص احد في الزام غيره طاعه نفسه الا بامر الله تعالى
قال الله تعالى مخاطبا لنبيه في قصه المبايعات ولا يعصينك في معروف فبايعهن فشرط عليهن ترك عصيان
النبي عليه السلم في المعروف الذي يامرهن به تاكيدا لان لا يلزم احدا طاعه غيره الا بامر الله وما كان منه
طاعه لله تعالى وقوله تعالى ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله لان لا يتبعه في تحليل شي او تحريمه الا فيما
حلله الله او حرمه وهو نظير قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح عيسى ابن مريم
وقد روى عبد السلم بن حرب عن غطيف بن اعين عن مصعب بن سعد عن عدي بن حاتم قال اتيت النبي صلى الله
عليه وسلم وفي عنقي صليب ذهب فقال الق هذا الوثن عنك ثم قرا اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا
من دون الله قلت يا رسول الله ما كنا نعبدهم قال اليس كانوا يحلون لهم ما حرم فيحلونه ويحرمون عليهم
ما احل الله تعالى فيحرمونه قال فتلك عبادتهم فانما وصفهم الله تعالى بانهم اتخذوهم اربابا لانهم انزلوهم
منزله ربهم وخالقهم في قبول تحريمهم وتحليلهم لما لم يحرمه الله ولم يحلله ولا يستحق احد ان يطاع بمثله الا
الله تعالى الذي هو خالقهم والمكلفون كلهم متساوون في لزوم عباده الله واتباع امره وتوجيه العباده
اليه دون غيره قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم الى قوله افلا تعقلون روي عن ابن
عباس والحسن والسدي ان احبار اليهود ونصارى نجران اجتمعوا عند النبي صلى الله عليه وسلم فتنازعوا
في ابرهيم عليه السلم فقالت اليهود ما كان الا يهوديا وقالت النصارى ما كان الا نصرانيا فابطل الله تعالى
دعواهم بقوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التوريه والانجيل الا من بعده افلا
تعقلون فاليهوديه والنصرانيه حادثتان بعد ابرهيم فكيف يكون يهوديا او نصرانيا وقد قيل انهم
سموا بذلك لانهم من ولد يهوذا والنصارى سموا بذلك لان اصلهم من ناصره قريه بالشام ومع ذلك

فان اليهود ملة محرفة عن شريعة موسى عليه السلم والنصرانية ملة محرفة عن شريعة عيسى عليه السلم ولذلك قال تعالى
وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده افلا تعقلون فكيف يكون ابرهيم منسوبا الى ملة حادثة بعده فان
قال قايل فينبغي ان لا يكون حنيفا مسلما لان القران نزل بعده قيل له لما كان معنى الحنيف الدين المستقيم لان
الحنيف في اللغة هو الاستقامة والاسلام ههنا هو الطاعة لله تعالى والانقياد لامره وكل احد من
اهل الحق يصح وصفه بذلك فقد علمنا بان الانبيا المتقدمين ابرهيم ومن قبله قد كانوا بهذه الصفة فلذلك
جاز ان يسمى ابرهيم حنيفا مسلما وان كان القران نزل بعده لان هذا الاسم ليس بمختص بنزول القران
دون غيره بل يصح صفة جميع المومنين به واليهودية والنصرانية صفة حادثة لمن كان على ملة حرفها
منتحلوها من شريعة التورية والانجيل فغير جايز ان ينسب اليها من كان قبلها وفي هذه الايات دليل
على وجوب المحاجة في الدين واقامة الحجة على المبطلين كما احتج الله تعالى على اهل الكتاب من اليهود
والنصارى في امر المسيح عليه السلم وابطل شبههم وشغبهم وقوله تعالى ها انتم حاججتم فيما لكم به
علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم اوضح دليل على صحة الاحتجاج بالحق لانه لو كان الحجاج كله محظورا لما فرق
بين المحاجة بالعلم وبينها اذا كانت بغير علم وقيل في قوله تعالى حاججتم فيما لكم به علم فيما وجدوه في كتبهم
واما ما ليس لهم به علم فهو شان ابرهيم في قولهم ان كان يهوديا او نصرانيا وقوله تعالى ومن
اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك معناه تامنه على قنطار لان الباو على يتعاقبان في هذا
الموضع كقولك مررت بفلان ومررت عليه وقال الحسن في القنطار هو الف مثقال ومايتا مثقال
وقال ابو نضرة ملء مسك ثور ذهبا وقال مجاهد سبعون الفا وقال ابو صالح مايه رطل فوصف الله تعالى
بعض اهل الكتاب باداء الامانة في هذا الموضع ويقال اراد به النصارى ومن الناس من يحتج بذلك
في قبول شهادة بعضهم على بعض لان الشهادة ضرب من الامانة كما ان بعض المسلمين لما كان مامونا
جازت شهادته فكذلك الكافر من حيث كان منهم موصوفا بالامانة دل على جواز قبول شهادته على
الكفار فان قال قايل فهذا يوجب جواز شهادتهم على المسلمين لانه وصفه باداء الامانة الى المسلمين
اذا ائتمنوه عليها قيل له كذلك يقتضي الظاهر الا انا خصصناه بالاتفاق وايضا فانما دلت على
جواز شهادتهم للمسلمين لان اداء امانتهم حق لهم فاما جوازه عليهم فلا دلالة في الاية عليه وقوله
تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك الا ما دمت عليه قايما قال مجاهد وقتاده الا ما

دس

دمت عليه قايما بالتقاضي وقال السدي الا ما دمت قايما على راسه بالملازمة له واللفظ يحتمل الامرين من
التقاضي ومن الملازمة وهو عليهما جميعا وقوله الا ما دمت عليه قايما بالملازمة اولى منه بالتقاضي من
غير ملازمة فقد دلت الاية على ان للطالب ملازمة المطلوب بالدين وقوله تعالى ذلك بانهم قالوا ليس
علينا في الاميين سبيل روي عن قتاده والسدي ان اليهود قالت ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب
سبيل لانهم مشركون وزعموا انهم وجدوا ذلك في كتابهم وقيل انهم قالوا ذلك في ساير من خالفهم في دينهم
ويستحلون اموالهم لانهم يزعمون ان على الناس جميعا اتباعهم وادعوا ذلك على الله تعالى انه انزله عليهم فاخبر الله
تعالى عن كذبهم في ذلك لقوله تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون انه كذب وقوله تعالى ان
الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا روي الاعمش عن شقيق عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين يقتطع بها مال امري مسلم وهو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان وقال الاشعث
ابن قيس في نزلت كان بيني وبين رجل خصومة فخاصمته الى النبي صلى الله عليه وسلم قال الك بينة قلت لا قال
فيمينه قلت اذا يحلف فذكر مثل قول عبد الله فنزلت ان الذين يشترون بعهد الله الاية وروي مالك عن
العلا بن عبد الرحمن عن معبد بن كعب عن اخيه عبد الله بن كعب بن مالك عن ابي امامة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال من اقتطع حق مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قالوا وان كان شيا يسيرا يا رسول الله
قال وان كان قضيبا من اراك وروى الشعبي عن علقمة عن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من حلف
على يمين صبر ليقتطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وظاهر الاية وهذه الاثار تدل على انه لا يستحق
احد بيمينه ما هو في الظاهر لغيره وكل من في يده شي يدعيه لنفسه فالظاهر انه له يستحقه غيره وقد منع
ظاهر الاية والاثار التي ذكرنا ان يستحق بيمينه ما هو لغيره في الظاهر ولولا يمينه لم يستحقه لانه معلوم انه
لم يرد به ما هو له عند الله تعالى دون ما هو عندنا في الظاهر اذ كانت الاملاك لا تثبت الا من طريق
الظاهر دون الحقيقة وفي ذلك دليل على بطلان قول القايلين برد اليمين لانه يستحق بيمينه ما كان ملكا
لغيره في الظاهر وفيه الدلالة على ان الايمان ليست موضوعة للاستحقاق وانما موضوعها لاسقاط
الخصومة روي العوام بن حوشب قال حدثنا ابرهيم بن اسمعيل انه سمع ابن ابي اوفى يقول اقام رجل سلعة
يحلف بالله الذي لا اله الا هو لقد اعطيت بها ما لم يعط بها ليوقع فيها مسلما فنزلت ان الذين يشترون
بعهد الله الاية روي عن الحسن وعكرمة انها نزلت في قوم من احبار اليهود كتبوا بايديهم كتابا ثم حلفوا

انه من عند الله فمن ادعوا انه ليس علينا في الاميين سبيل وقوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم
بالكتاب الى قوله وما هو من عند الله يدل على ان المعاصي ليست من عند الله ولا من فعله لانها لو كانت من فعله
لكانت من عنده من اكد الوجوه فكان لا يجوز اطلاق النفي بانه ليس من عنده فان قال قايل فقد يقال ان
الايمان من عند الله تعالى ولا يقال انه من عنده من كل الوجوه كذلك الكفر والمعاصي قيل له لان اطلاق
النفي يوجب العموم وليس كذلك اطلاق الاثبات الا ترى انك لو قلت ما عند زيد طعام كان نفيا للقليله
وكثيره ولو قلت عنده طعام ما كان عموما في كون جميع الطعام عنده وقوله تعالى لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون قيل في معنى البر ههنا وجهان احدهما الجنه وروي ذلك عن عمرو بن ميمون والسدي
وقيل فيه البر فعل الخير الذي يستحقون به الاجر والنفقه ههنا اخراج ما يحبه في سبيل الله من صدقه او غيرها
وروي يزيد بن هرون عن حميد عن انس قال لما نزلت لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ومن ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا قال ابو طلحه يا رسول الله حايطي الذي بمكان كذا وكذا لله تعالى ولو استطعت ان اسره ما اعلنته
فقال رسول الله اجعله في قرابتك او في اقربايك وروي يزيد بن هرون عن محمد بن عمرو بن حماش عن حمزه
ابن عبد الله عن عبد الله بن عمر قال حضرت هذه الايه لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فذكرت
ما اعطاني الله فلم اجد شيا احب الي من جاريتي اميمه فقلت هي حره لوجه الله تعالى فلولا ان اعود في شي
فعلته لله لنكحتها فانكحتها نافعا وهي ام ولده حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال نا الحسن بن ابي الربيع
قال نا عبد الرزاق قال انا معمر عن ايوب وغيره انها حين نزلت لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون جا زيد بن
حارثه بفرس له كان يحبها فقال يا رسول الله هذه في سبيل الله فحمل النبي صلى الله عليه وسلم عليها اسامه بن زيد
فكان زيدا وجد في نفسه فلما راى ذلك النبي عليه السلم منه قال اما ان الله تعالى قد قبلها وروي عن الحسن انه قال
هو الزكاه الواجبه وما فرض الله في الاموال قال ابو بكر عتق ابن عمر الجاريه على تاويل الايه يدل على
انه راى كل ما اخرج على وجه القربه الى الله تعالى فهو من النفقه المراد بالايه ويدل ايضا على ان ذلك كان عنده
عاما في الفروض والنوافل وكذلك فعل ابي طلحه وزيد بن حارثه يدل على انهم لم يروا ذلك مقصورا على الفرض
دون النفل ويكون حينيذ معنى قوله لن تنالوا البر على انكم لن تنالوا البر الذي هو في اعلا منازل القرب حتى
تنفقوا مما تحبون على وجه المبالغه في الترغيب فيه لان الانفاق مما يحب يدل على صدق نيته كما قال تعالى
لن ينال الله لحومها ولا دماوها ولكن يناله التقوى منكم وقد يجوز اطلاق مثله في اللغه وان لم يرد به نفي

الاصل وانما يريد به نفي الكمال كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس المسكين الذي ترده اللقمه واللقمتان والتمره
والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد ما ينفق ولا يفطن له فيتصدق عليه فاطلق ذلك على وجه المبالغه في
الوصف له بالمسكنه لا على نفي المسكنه عن غيره على الحقيقه قوله عز وجل كل الطعام كان حلا لبني اسرايل
الا ما حرم اسرايل على نفسه قال ابو بكر هذا يوجب ان يكون جميع الماكولات قد كانت مباحه لبني
اسرايل الى ان حرم اسرايل ما حرمه على نفسه وروي عن ابن عباس والحسن انه اخذه وجع عرق النسا فحرم احب
الطعام اليه ان شفاه الله على وجه النذر وهو لحوم الابل وقال قتاده حرم العروق وروي ان اسرايل
وهو يعقوب بن اسحق بن ابرهيم عليهم السلم نذر ان برا من عرق النسا ان يحرم احب الطعام والشراب اليه
وهو لحوم الابل والبانها وكان سبب نزول هذه الايه ان اليهود انكروا تحليل النبي صلى الله عليه وسلم
لحوم الابل لانهم لا يرون النسخ جايزا فانزل الله تعالى هذه الايه وبين انها كانت مباحه لابرهيم وولده
الى ان حرمها اسرايل على نفسه وحاجهم بالتوريه فلم يجسروا على احضارها لعلمهم بصدق ما اخبر انها فيها
وبين ذلك بطلان قولهم في ابا النسخ اذ ما جاز ان يكون مباحا في وقت ثم حظر جازت اباحته بعد حظره وفيه
الدلاله على صحه نبوه النبي صلى الله عليه وسلم لان النبي كان اميا لا يقرا الكتب ولم يجالس اهل الكتاب فلم يعرف
سراير كتب الانبيا المتقدمين الا باعلام الله اياه وهذا الطعام الذي حرمه اسرايل على نفسه كان محظورا
عليه وعلى بني اسرايل يدل عليه قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل الا ما حرم اسرايل على نفسه
فاستثنى ذلك مما احله الله تعالى لبني اسرايل مما حظره اسرايل على نفسه فدل ذلك على انه صار محظورا
عليه وعليهم فان قال قايل كيف يجوز للانسان ان يحرم على نفسه شيا وهو لا يعلم موقع المصلحه في الحظر والاباحه
اذ كان علم المصالح في العبادات لله تعالى وحده قيل هذا جايز بان ياذن الله تعالى له فيه كما يجوز الاجتهاد في
الاحكام باذن الله تعالى فيكون ما يودي اليه الاجتهاد حكما لله تعالى وايضا فجايز للانسان ان يحرم امراته على
نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جايز ان ياذن الله له في تحريم الطعام اما من جهه النص او
الاجتهاد وما حرمه اسرايل على نفسه لا يخلو من ان يكون تحريمه صدر عن اجتهاد منه في ذلك او توقيف
من الله له في اباحه التحريم له ان شا وظاهر الايه يدل على ان تحريمه صدر عن اجتهاد منه في ذلك لاضافه الله
تعالى التحريم اليه ولو كان ذلك عن توقيف لقال الا ما حرم الله على بني اسرايل فلما اضاف التحريم اليه دل
ذلك على انه قد كان جعل اليه ايجاب التحريم من طريق الاجتهاد وهذا يدل على انه جايز ان يجعل النبي عليه السلم

الاجتهاد في الاحكام كما جاز لغيره والنبي عليه السلام بذلك اولى لفضل رايه وعلمه بوجوه المقاييس واجتهاد
الراي وقد بينا ذلك في اصول الفقه قال ابو بكر قد دلت الاية على ان تحريم اسرائيل لما حرمه من الطعام
على نفسه قد كان واقعا ولم يكن موجب لفظه شيئا غير التحريم وهذا المعنى هو منسوخ بشريعة نبينا صلى الله عليه
وسلم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية على نفسه وقيل انه حرم العسل فلم يحرمهما الله تعالى عليه
وجعل موجب لفظه كفارة يمين بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك
الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فجعل في التحريم كفارة يمين اذا استباح ما حرم بمنزلة الحلف ان لا
يستبيحه وكذلك قال اصحابنا فيمن حرم على نفسه جارية او شيئا من ملكه انه لا يحرم عليه وله ان يستبيحه بعد
التحريم ويلزمه كفارة يمين بمنزلة من حلف ان لا ياكل هذا الطعام الا انهم خالفوا بينه وبين اليمين من
وجه وهو ان القائل والله لا اكلت هذا الطعام لا يحنث الا باكل جميعه ولو قال قد حرمت هذا الطعام على
نفسي حنث باكل جزء منه لان الحالف لما حلف عليه بلفظ التحريم فقد قصد الى الحنث باكل الجزء منه بمنزلة
قوله والله لا اكل شيئا منه لان ما حرمه الله تعالى من الاشياء فتحريمه شامل لقليله وكثيره فكذلك المحرم له
على نفسه عاقد لليمين على كل جزء منه ان لا ياكله وقوله عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
مباركا وهدى للعالمين قال مجاهد لم يوضع قبله بيت على الارض وروي عن علي وعن الحسن انهما قالا هو
اول بيت وضع للعبادة وقد اختلف في بكة فقال الزهري بكة المسجد ومكة الحرم كله وقال مجاهد بكة
هي مكة ومن قال هذا يقول قد تبدل الباء من الميم كقوله سبد راسه وسمده اذا حلقه وقال ابو عبيدة بكة هي
بطن مكة وقيل ان البك الزحم من قولك بكه يبكه بكا اذا زحمه وتباك الناس بالموضع اذا ازدحموا فيجوز ان
يسمى هذا البيت لازدحام الناس فيه للتبرك بالصلاة ويجوز ان يسمى به ما حول البيت من المسجد لازدحام
الناس فيه للطواف وقوله تعالى وهدى للعالمين يعني بيانا ودلالة على الله تعالى لما اظهر فيه من الايات
التي لا يقدر عليها غيره وهو امن الوحش فيه حتى يجتمع الكلب والظبي في الحرم فلا الكلب يهيج الظبي ولا
الظبي يستوحش منه وفي ذلك دلالة على توحيد الله وقدرته وهذا يدل على ان المراد بالبيت ههنا
البيت وما حوله في الحرم لان ذلك موجود في جميع الحرم وقوله مباركا يعني انه ثابت الخير والبركة
لان البركة هي ثبوت الخير ونموه وتزيده والبرك هو الثبوت يقال برك بركا وبروكا اذا ثبت على
حاله وفي هذه الاية ترغيب في الحج الى البيت الحرام بما اخبر عنه من المصلحة فيه والبركة ونمو الخير وزيادته

مع اللطف في الهداية الى التوحيد والديانة وقوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابرهيم فان الاية في
مقام ابرهيم عليه السلام قدميه دخلتا في حجر صلب بقدرة الله تعالى ليكون ذلك دلالة واية على توحيد الله
تعالى وعلى صحة نبوة ابرهيم ومن الايات فيه ما ذكرنا من امن الوحش وانسه فيه مع السباع الضارية
المتعادية وامن الخائف في الجاهلية فيه ويتخطف الناس من حولهم وامحاق الجمار على كثرة الرامي من لدن
ابرهيم عليه السلام الى يومنا هذا مع ان حصى الجمار انما تنقل الى موضع الرمي من غيره وامتناع الطير من العلو
عليه وانما يطير حوله لا فوقه واستشفاء المريض منها به وتعجيل العقوبة لمن انتهك حرمته وقد كانت العادة
جارية بذلك من اهلاك صاحب الفيل لما قصد لاخرابه بالطير الابابيل فهذه كلها من ايات الحرم
سوى ما لا نحصيه منها وفي جميع ذلك دليل على ان المراد بالبيت ههنا الحرم كله لان هذه الايات موجودة
في الحرم ومقام ابرهيم ليس في البيت وانما هو خارج البيت

باب الجاني يلجا الى الحرم او يجني فيه ١٣١

قال الله تعالى ومن دخله كان امنا قال ابو بكر لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت
وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم وقوله
ومن دخله كان امنا يقتضي امنه على نفسه سوا كان جانيا قبل دخوله او جنى بعد دخوله الا ان الفقها متفقون
على انه ماخوذ بجنايته في الحرم في النفس وما دونها ومعلوم ان قوله ومن دخله كان امنا هو امر وان كان في
صورة الخبر كانه قال هو امن في حكم الله تعالى وفيما امر به كما تقول هذا مباح وهذا محظور والمراد به
كذلك في حكم الله تعالى وما امر به عباده وليس المراد ان مبيحا يستبيحه ولا ان معتقدا للحظر يحظره وانما
هو بمنزلة قوله في المباح افعله على انه لا تبعة عليك فيه ولا ثواب وفي المحظور لا تفعله فانك تستحق العقاب
وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا هو امر لنا بامانه من حطراته الا ترى الى قوله تعالى ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر بجواز وقوع القتل فيه وامرنا بقتل
المشركين فيه اذا قاتلونا ولو كان قوله ومن دخله كان امنا خبرا لما جاز ان يوجد بخلاف مخبره فثبت بذلك
ان قوله ومن دخله كان امنا هو امر لنا بامانه ونهي لنا عن قتله ثم لا يخلو ذلك من ان يكون امرا لنا بان
نؤمنه من الظلم والقتل الذي لا يستحقه او ان نؤمنه من قتل قد استحقه بجنايته فلما كان حمله على الايمان
من قتل غير مستحق بل على وجه الظلم تسقط فائدة تخصيص الحرم به لان الحرم وغيره في ذلك سوا اذ

كان علينا ايمان كل احد من طلم ننبع به من قبلنا او قبل غيرنا اذا امكننا ذلك علمنا ان المراد الامر بالايمان من
قبل مسيحوه وظاهره يقتضي لمن يومنه من المستحق من ذلك بجنايته في الحرم وفي غيره الا ان الدلالة قد قامت
من اتفاق اهل العلم على انه اذا قتل في الحرم قتل قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
فان قاتلوكم فاقتلوهم ففرق بين الجاني في الحرم وبين الجاني في غيره اذا لجا اليه وقد اختلف الفقهاء فيمن
جنى في غير الحرم ثم لاذ اليه فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد والحسن بن زياد اذا قتل في غير الحرم ثم دخل
الحرم لم يقتص منه ما دام فيه ولكنه لا يبايع ولا يواكل الى ان يخرج من الحرم فيقتص منه وان قتل في الحرم
قتل وان كانت جنايته فيما دون النفس في غير الحرم ثم دخل الحرم اقتص منه وقال مالك والشافعي يقتص
منه في الحرم في ذلك كله قال ابو بكر روي عن ابن عباس وابن عمر وعبيد بن عمير وسعيد بن جبير
وعطاء وطاوس والشعبي فيمن قتل ثم لجا الى الحرم انه لا يقتل قال ابن عباس ولكنه لا يجالس ولا يووى ولا
يبايع حتى يخرج من الحرم فيقتل وان فعل ذلك في الحرم اقيم عليه وروي قتادة عن الحسن انه قال ومن
دخله كان امنا كان هذا في الجاهلية لو ان رجلا جر جريرة ثم لجا الى الحرم لم يتعرض له حتى يخرج من الحرم
فاما الاسلام فلم يرده الا شدة من اصاب الحد في غيره ثم لجا اليه اقيم عليه الحد وروي هشام عن
الحسن وعطا قالا اذا اصاب حدا في غير الحرم ثم لجا الى الحرم اخرج عن الحرم حتى يقام عليه وعن
مجاهد مثله وهذا يحتمل ان يريد به ان يضطر الى الخروج بترك مجالسته وايوايه ومشاراته ومبايعته
وقد روي ذلك عن عطا مفسرا فجائز ان يكون ما روي عنه وعن الحسن في اخراجه من الحرم على هذا الوجه
وقد ذكرنا دلالة قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه على ما مثل ما دل عليه قوله
ومن دخله كان امنا في موضع وبينا وجه دلالة ذلك على ان دخول الحرم يحظر قتل من لجا اليه اذا لم
تكن جنايته في الحرم واما ما ذكرناه من قول السلف فيه يدل على انه اتفاق منهم على حظر قتل من قتل في غير
الحرم ثم لجا اليه لان الحسن روي عنه فيه قولان متضادان احدهما رواية قتادة عنه انه يقتل والاخر
رواية هشام بن حسان انه لا يقتل في الحرم ولكنه يخرج منه فيقتل وقد بينا انه يحتمل قوله يخرج فيقتل
انه يضيق عليه في ترك المبايعة والمشاراة والاكل والشرب حتى يضطر الى الخروج فلم يحصل للحسن في
هذا قول لتضاد الروايتين وبقي قول الاخرين من الصحابة والتابعين في منع القصاص في الحرم بجناية
كانت منه في غير الحرم ولم يختلف السلف ومن بعدهم من الفقهاء انه اذا جنى في الحرم وكان ماخوذا بجنايته

فقام

فقام عليه ما يستحقه من قتل او غيره فان قال قايل قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله النفس بالنفس
وقوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا يوجب عمومه القصاص في الحرم على من جنى فيه او في غيره قيل له
قد دللنا على ان قوله ومن دخله كان امنا قد اقتضى وقوع الامن من القتل بجناية كانت منه في غيره وقوله كتب
عليكم القصاص في القتلى وساير الاي الموجبة للقصاص مرتب على ما ذكرنا من الامن بدخول الحرم ويكون ذلك
مخصوصا من اي القصاص وايضا فان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وارد في ايجاب القصاص لا في
حكم الحرم وقوله ومن دخله كان امنا وارد في حكم الحرم ووقوع الامن لمن لجا اليه فيجري كل واحد على ما به
ويستعمل فيما ورد فيه ولا يعترض باي القصاص على حكم الحرم ومن جهة اخرى ان ايجاب القصاص وايجاب قتل
ذلك لا محالة متقدم لايجاب امانه بالحرم لانه لو لم يكن القصاص واجبا قبل ذلك استحال ان يقال هو امن مما لم
يجر فيه ولم يستحق عليه فدل ذلك على ان الحكم بامنه بدخول الحرم متاخر عن ايجاب القصاص ومن جهة الاثر
حديث ابن عباس وابي شريح الكعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله حرم مكة ولم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي
وانما احلت لي ساعة من نهار وظاهر ذلك يقتضي حظر قتل اللاجي اليه والجاني فيه الا ان الجاني فيه لا خلاف
فيه ان يوخذ بجنايته وبقي حكم اللفظ في الجاني اذا لجا اليه وروي حماد بن سلمة عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعتى الناس على الله تعالى رجل قتل غير قاتله او قتل في الحرم او قتل بذحل
الجاهلية وهذا ايضا يحظر عمومه قتل كل من كان فيه فلا يخص منه شي الا بدلالة واما دون النفس فانه يوخذ
به لانه لو كان عليه دين فلجا الى الحرم حبس به والحبس في الدين عقوبة بقوله عليه السلام لي الواجد ظلم يحل عرضه
وعقوبته فجعل الحبس عقوبة وهو فيما دون النفس فكل حق وجب فيما دون النفس اخذ به وان لجا الى الحرم
قياسا على الحبس في الدين وايضا لا خلاف بين الفقهاء انه ماخوذ بما يجب عليه فيما دون النفس وكذلك لا خلاف
ان الجاني في الحرم ماخوذ بجنايته في النفس وما دونها ولا خلاف ايضا انه اذا جنى في غير الحرم ثم دخل الحرم
انه اذا لم يقتله في الحرم انه لا يبايع ولا يشارى ولا يووى حتى يخرج ولما ثبت عندنا انه لا يقتل وجب استعمال
الحكم الاخر فيه في ترك مشاراته ومبايعته وايوايه فهذه الوجوه كلها لا خلاف فيها وانما الخلاف فيمن جنى في
غير الحرم ثم لجا اليه وقد دللنا عليه وما عدا ذلك فهو محمول على ما حصل عليه الاتفاق وحدثنا عبد
الباقي بن قانع قال ثنا محمد بن عبدوس بن كامل قال ثنا يعقوب بن حميد قال ثنا عبد الله بن الوليد عن سفيان الثوري
عن محمد بن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسكن مكة سافك دم ولا اكل ربا ولا مشي

تميمة وهذا يدل على ان القاتل اذا دخل الحرم لم يؤو ولم يجالس ولم يبايع ولم يشارى ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج
لقوله عليه السلم لا يسفك بها دم وحدثنا عبد الباقي قال ثنا احمد بن الحسن عبد الجبار قال ثنا داود بن
عمرو قال ثنا محمد بن مسلم عن ابرهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس قال اذا دخل القاتل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم
يؤو واتبعه طالبه يقول اتق الله في دم فلان واخرج من الحرم ونظيره قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله عز
وجل اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا وقوله واذ جعلنا
البيت مثابة للناس وامنا فهذه الاى متفقة المعاني في الدلالة على حظر قتل من لجا الى الحرم وان كان مستحقا
للقتل قبل دخوله ولما عبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم دل على ان الحرم في حكم البيت في باب الامن ومنع
قتل من لجا اليه ولما لم يختلفوا انه لا يقتل من لجا الى البيت لان الله تعالى وصفه بالامن فيه وجب مثله فيمن
لجا الى الحرم فان قيل من قتل في البيت لم يقتل فيه ومن قتل في الحرم قتل فيه فليس الحرم كالبيت قيل له لما
جعل الله حكم الحرم حكم البيت فيما عظم من حرمته وعبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم اقتضى ذلك
التسوية بينهما الا فيما قام دليل تخصيصه وقد قامت الدلالة في حظر القتل في البيت خصصناه وبقي حكم الحرم
على ما اقتضاه ظاهر القران من ايجاب التسوية بينهما

باب فرض الحج

قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال ابو بكر هذا ظاهر في ايجاب فرض الحج على
شريطة وجود السبيل اليه والذي يقتضيه من حكم السبيل ان كل من امكنه الوصول الى الحج لزمه ذلك اذ
كانت استطاعة السبيل اليه هي امكان الوصول اليه كقوله تعالى فهل الى خروج من سبيل يعني من وصول وهل الى
مرد من سبيل يعني من وصول وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم من شرط استطاعة السبيل اليه وجود الزاد
والراحلة وروى ابو اسحق عن الحرث عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك زادا وراحلة تبلغه بيت الله
ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وذلك لان الله تعالى يقول في كتابه ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وروى ابرهيم بن يزيد الخوزي عن محمد بن عباد عن ابن عمر سئل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن قوله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال السبيل الى الحج الزاد والراحلة
وروى يونس عن الحسن قال لما نزلت هذه الاية ولله على الناس حج البيت الاية قال رجل يا رسول الله ما السبيل
قال زاد وراحلة وعطا الخراساني عن ابن عباس قال السبيل الزاد والراحلة ولم يحل بينه وبينه احد وقال

سعد

سعيد بن جبير هو الزاد والراحلة قال ابو بكر فوجود الزاد والراحلة من السبيل الذي ذكره الله تعالى ومن
شرايط وجوب الحج وليست الاستطاعة مقصورة على ذلك وحده لان المريض والخايف والشيخ الذي لا يثبت على
الراحلة والزمن وكل من تعذر عليه الوصول اليه فهو غير مستطيع السبيل الى الحج وان كان واجدا للزاد والراحلة
فدل ذلك على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بقوله الاستطاعة الزاد والراحلة ان ذلك جميع شرايط
الاستطاعة وانما افاد بذلك بطلان قول من يقول ان من امكنه المشي الى بيت الله ولم يجد زادا وراحلة فعليه
الحج فبين عليه السلم ان لزوم فرض الحج مخصوص بالركوب دون المشي وان من لا يمكنه الوصول اليه الا بالمشي
الذي يشق ويعسر فلا حج عليه فان قال قايل فينبغي ان لا يلزم فرض الحج من كان بينه وبين مكة مسافة اذا لم
يجد زادا وراحلة وامكنه المشي قيل له اذا لم يلحقه في المشي مشقة شديدة فهذا ايسر امرا من الواجد للزاد
والراحلة اذا بعد وطنه من مكة ومعلوم ان شرط الزاد والراحلة انما هو لان لا يشق عليه وينالة ما
يضر به من المشي فاذا كان من اهل مكة وما قرب منها ممن لا يشق عليه المشي في ساعة من نهار فهذا مستطيع
للسبيل بلا مشقة واذا كان لا يصل الى البيت الا بالمشقة الشديدة فهو الذي خفف الله تعالى عنه ولم
يلزمه الفرض الا على الشرط المذكور ببيان النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج يعني من ضيق وعندنا ان وجود المحرم للمراة من شرايط الحج لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر سفرا فوق ثلث الا مع ذي محرم او زوج
وروى عمرو بن دينار عن ابي معبد عن ابن عباس قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تسافر امراة الا
ومعها ذو محرم فقال رجل يا رسول الله اني قد اكتتبت في غزوة كذا وقد ارادت ان تحج امراتي فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم احجج مع امراتك وهذا يدل على ان قوله لا تسافر امراة الا ومعها ذو محرم قد
انتظم المراة اذا ارادت ان تحج من ثلثة اوجه احدها ان السايل عقل منه ذلك ولذلك سال عن امراته
وهو يريد الحج ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليه ذلك فدل على ان مراده عليه السلم عام في الحج وغيره
من الاسفار والثاني قوله حج مع امراتك وفي ذلك اخبار منه بارادة سفر الحج في قوله لا تسافر امراة
الا ومعها ذو محرم والثالث امره اياه بترك الغزو للحج مع المراة ولو جاز لها الحج بغير زوج او
محرم لما امره بترك الغزو وهو فرض للتطوع وفي هذا دليل ايضا على ان حج المراة كان فرضا ولم يكن
تطوعا لانه لو كان تطوعا لما امره بترك الغزو الذي هو فرض لتطوع المراة ومن وجه اخر وهو ان

النبي صلى الله عليه وسلم لم يسئله عن حج المراه افرض هو ام تطوع وفي ذلك دليل على تساوي حكمهما في امتناع خروجها
بغير محرم فثبت بذلك ان وجود المحرم للمراه من شرايط الاستطاعه ولا خلاف ان من شرط استطاعتها ان لا
يكون معتده لقول الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن فلما كان ذلك معتبرا في الاستطاعه وجب ان
يكون نهيه للمراه ان تسافر بغير محرم معتبرا فيها ومن شرايط ما ذكرنا من امكان ثبوته على الراحله وذلك لما
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا موسى بن الحسن بن ابي عباد قال ثنا محمد بن مصعب قال ثنا الاوزاعي عن
الزهري عن سليمان بن يسار عن ابن عباس ان امراه من خثعم سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع
فقالت يا رسول الله ان فريضه الله تعالى في الحج على عباده ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على
الراحله افاحج عنه قال نعم حجي عن ابيك فاجاز عليه السلم للمراه ان تحج عن ابيها ولم يلزم الرجل الحج بنفسه فثبت بذلك
ان من شرط الاستطاعه امكان الوصول الى الحج وهولاء وان لم يلزمهم الحج بانفسهم اذا كانوا واجدين للزاد
والراحله فان عليهم ان يحجوا غيرهم عنهم اعني المريض والزمن والمراه اذا حضرتهم الوفاه فعليهم ان يوصوا بالحج
وذلك ان وجود ما يمكن به الوصول الى الحج في ملكهم يلزمهم فرض الحج في اموالهم اذا لم يمكنهم فعله بانفسهم لان
فرض الحج يتعلق بمعنيين احدهما بوجود الزاد والراحله وامكان فعله بنفسه فعلى من كانت هذه صفته الخروج
والمعنى الاخر ان تعذر عليه الخروج لمرض او كبر سن او زمانه او لانها امراه لا محرم لها ولا زوج يخرج معها
فهولاء يلزمهم فرض الحج باموالهم عند الاياس والعجز عن فعله بانفسهم فاذا احج المريض او المراه عن نفسها ثم لم يبرا
المريض ولم تجد المراه محرما حتى ماتا اجزاهما وان برا المريض ووجدت المراه محرما لم يجزهما وقول الخثعميه للنبي
صلى الله عليه وسلم ان ابي ادركته فريضه الله تعالى في الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحله وامر النبي
عليه السلم اياها بالحج عنه يدل على ان فرض الحج قد لزمه في ماله وان لم يثبت على الراحله لانها اخبرته ان فريضه الله
تعالى ادركته وهو شيخ كبير فلم ينكر النبي عليه السلم قولها ذلك فهذا دليل على ان فرض الحج قد لزمه في ماله
وامر النبي عليه السلم اياها بفعل الحج الذي اخبرت انه قد لزمه فدل على لزومه ايضا وقد اختلف
في حج الفقير فقال اصحابنا والشافعي لا حج عليه وان حج اجزاه من حجة الاسلام وحكي عن مالك ان عليه الحج
اذا امكنه المشي وروي عن ابن الزبير والحسن ان الاستطاعه ما تبلغه كاينا ما كان وقول النبي صلى الله عليه
وسلم ان الاستطاعه الزاد والراحله يدل على ان لا حج عليه فان هو وصل الى البيت ماشيا فقد صار
بحصوله هناك مستطيعا بمنزله اهل مكه لانه معلوم ان شرط الزاد والراحله انما هو لمن بعد من مكه

فاذا

فاذا حصل هناك فقد استغنى عن الزاد والراحله للوصول اليه فيلزمه الحج حينئذ فاذا فعله كان فاعلا
فرضا واختلف في العبد اذا حج هل يجزيه من حجة الاسلام فقال اصحابنا لا يجزيه وقال الشافعي يجزيه
والدليل على صحة قولنا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا ابرهيم بن عبد الله قال ثنا مسلم بن ابرهيم قال
ثنا هلال بن عبد الله مولى ربيعه بن مسلم قال ثنا ابو اسحق عن الحرث عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من ملك زادا وراحله تبلغه الى بيت الله ثم لم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وذلك ان الله
تعالى يقول ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين فاخبر
النبي صلى الله عليه وسلم ان شرط لزوم الحج ملك الزاد والراحله والعبد لا يملك شيا فليس هو اذا من اهل
الخطاب بالحج وساير الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم في الاستطاعه انها الزاد والراحله هي على ملكهما
على ما بين في حديث علي عليه السلم وايضا فمعلوم مراد النبي صلى الله عليه وسلم في شرطه الزاد والراحله
ان يكون ملكا للمستطيع وانه لم يرد به زادا او راحله في ملك غيره واذا كان العبد لا يملك بحال لم يكن من
اهل الخطاب بالحج فلم يجزه حجه فان قال قايل الفقير ليس هو من اهل الخطاب بالحج لعدم ملك الزاد
والراحله ولو حج جاز حجه كذلك العبد قيل له ان الفقير من اهل الخطاب لانه ممن يملك والعبد ممن لا
يملك وانما سقط الفرض عن الفقير لانه عديم واحد لا انه ليس ممن يملك فاذا وصل الى مكه فقد استغنى
عن الزاد والراحله وصار بمنزله ساير الواجدين لهما للزاد والراحله والعبد انما سقط عنه الخطاب به لا
لانه لا يجد لكن لانه لا يملك وان ملك فلم يدخل في خطاب الحج فلذلك لم يجزه وصار من هذا الوجه بمنزله
الصغير الذي لم يخاطب بالحج لا لانه لا يجد ولكنه ليس من اهل الخطاب بالحج لان من شرط الخطاب به ان
يكون ممن يملك كما ان من شرطه ان يكون ممن يصح خطابه به وايضا فان العبد لا يملك منافعه وللمولى
منعه من الحج بالاتفاق ومنافع العبد هي ملك للمولى فاذا فعل بها الحج صار كانه حج فعله المولى فلا يجزيه من حجة
الاسلام ويدل على ان العبد لا يملك منافعه ان المولى هو المستحق لابدالها اذا صارت مالا وان
له ان يستخدمه ويمنعه من الحج فاذا اذن له فيه صار معيرا له ملك المنافع فهي متلفه على ملك المولى فلا تجزي
العبد وليس كذلك الفقير لانه يملك منافع نفسه واذا فعل بها الحج اجزاه لانه قد صار من اهل
الاستطاعه فان قال قايل للمولى منع العبد من الجمعه وليس العبد من اهل الخطاب بها وليس عليه فرضها
ولو حضرها وصلاها اجزاته فهلا كان الحج كذلك قيل له ان فرض الظهر قايم على العبد ليس للمولى

منعه من منها في فعل الجمعة فانما اسقطها فرض الظهر الذي كان العبد يملك فعله من غير اذن المولى فصار كفاعل
الظهر فلذلك اجزاه ولم يكن على العبد فرض اخر يملك فعله فاسقط بفعل الحج حتى يحكم بجوازه ويجعله في حكم ما هو
مالكه فلذلك اختلفا وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حج العبد ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحق قال حدثنا يحيى بن ايوب عن حرام بن عثمن عن ابني جابر عن ابيهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ان صبيا حج عشر حجج ثم بلغ لكانت عليه حجة ان استطاع اليها سبيلا ولو ان اعرابيا
حج عشر حجج ثم هاجر لكانت عليه حجة ان استطاع اليها سبيلا ولو ان مملوكا حج عشر حجج ثم اعتق لكانت عليه
حجة ان استطاع اليها سبيلا حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن الحسن بن ابي عباد قال حدثنا محمد
بن المنهال قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا شعبة عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ايما صبي حج ثم ادرك الحلم فعليه ان يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى
وايما عبد حج ثم اعتق فعليه ان يحج حجة اخرى فاوجب النبي صلى الله عليه وسلم على العبد ان يحج حجة اخرى ولم
يعتد له بالحجة التي فعلها في حال الرق وجعله بمنزلة الصبي فان قال قايل فقد قال مثله في الاعرابي وهو
مع ذلك يجزيه الحج المفعول قبل الهجرة قيل له كذلك كان حكم الاعرابي في حال ما كانت الهجرة فرضا عليه
لانه يمتنع ان يقول ذلك بعد نسخ فرض الهجرة فلما قال عليه السلام لا هجرة بعد الفتح نسخ الحكم المتعلق به
من وجوب اعادة الحج بعد الهجرة اذ لا هجرة هناك واجبة وقد روي نحو قولنا في حج العبد عن ابن
عباس والحسن وعطا قال ابو بكر والذي يقتضيه ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت حجة واحدة
اذ ليس فيه ما يوجب تكرارا فمتى فعل الحج فقد قضى عهدة الاية وقد اكد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمن بن ابي شيبة قالا ثنا يزيد بن هرون عن سفين بن حسين عن
الزهري عن ابي سنان قال ابو داود وهو الدؤلي عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يا رسول الله الحج كل سنة او مرة واحدة فقال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع قوله عز وجل ومن
كفر فان الله غني عن العالمين روى وكيع عن فطر بن خليفة عن نفيع ابي داود قال سال رجل النبي صلى الله عليه
وسلم عن هذه الاية ومن كفر قال من حج لا يرجو ثوابه وان جلس لا يخاف عقابه وروي عن مجاهد من قوله
مثله وقال الحسن من كفر بالحج وقد دلت هذه الاية على بطلان مذهب اهل الجبر لان الله تعالى جعل من وجد
زادا وراحلة مستطيعا للحج قبل فعله ومن مذهب هولاء ان من لم يفعل الحج لم يكن مستطيعا له قط فواجب

على مذهبهم ان يكون معذورا غير ملوم اذا لم يحج اذ كان الله تعالى انما الزم الحج من استطاع وهو لم يكن مستطيعا
قط اذ لم يحج ففي نص التنزيل واتفاق الامة على لزوم فرض الحج لمن كان وصفه ما ذكرنا من صحة البدن
ووجود الزاد والراحلة ما يوجب بطلان قولهم قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من
امن تبغونها عوجا وانتم شهدا قال زيد بن اسلم نزلت في قوم من اليهود كانوا يغرون بين الاوس والخزرج
بذكرهم الحروب التي كانت بينهم حتى ينسلخوا من الدين بالعصبية وحمية الجاهلية وعن الحسن انها نزلت
في اليهود والنصارى جميعا في كتمانهم صفته في كتبهم فان قال قايل قد سمى الله تعالى الكفار شهدا وليسوا حجة
على غيرهم فلا يصح لكم الاحتجاج بقوله لتكونوا شهدا على الناس في صحة اجماع الامة وثبوت حجته قيل له انه جل
وعلا لم يقل في اهل الكتاب وانتم شهدا على غيركم وقال هناك لتكونوا شهدا على الناس كما قال ويكون الرسول
عليكم شهيدا فاوجب ذلك تصديقهم وصحة اجماعهم وقال في هذه الاية وانتم شهدا معناه غير معنى قوله
شهدا على الناس وقد قيل في معناه وجهان احدهما وانتم شهدا انكم عالمون ببطلان قولكم في صدكم عن
دين الله تعالى وذلك في اهل الكتاب منهم والثاني ان يريد بقوله شهدا عقلا كما قال تعالى او القى السمع
وهو شهيد وهو عاقل لانه يشهد الدليل الذي يميز به الحق من الباطل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق تقاته روي عن عبد الله والحسن وقتادة في قوله تعالى حق تقاته هو ان يطاع فلا يعصى ويشكر
فلا يكفر ويذكر فلا ينسى وقيل ان معناه اتقاء جميع معاصيه وقد اختلف في نسخه فروي عن ابن عباس
وطاوس انها محكمة غير منسوخة وعن قتادة والربيع بن انس والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم فقال بعض اهل العلم لا يجوز ان يكون منسوخة لان معناه اتقاء جميع معاصيه وعلى جميع المكلفين اتقا
جميع المعاصي ولو كان منسوخا لكان فيه اباحة بعض المعاصي وذلك لا يجوز وقيل انه جائز ان يكون منسوخا
بان يكون معنى قوله تعالى حق تقاته القيام بحقوق الله تعالى في حال الخوف والامن وترك التقية فيها ثم نسخ ذلك
في حال التقية والاكراه ويكون قوله تعالى ما استطعتم فيما لا تخافون فيه على انفسكم يريد فيما لا يكون فيه
احتمال الضرب والقتل لانه قد يطلق نفي الاستطاعة فيما يشق على الانسان فعله كما قال تعالى وكانوا لا يستطيعون
سمعا ومراده مشقة ذلك عليهم وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم في معنى الحبل ههنا انه القران وكذلك روي عن عبد الله وقتادة والسدي وقيل ان المراد به دين الله
وقيل عهد الله لانه سبب النجاة كالحبل الذي يتمسك به للنجاة من غرق ونحوه ويسمى الامان الحبل لانه سبب

النجاة وذلك في قوله تعالى الا بحبل من الله وحبل من الناس يعني به الامان الان قوله واعتصموا بحبل الله
جميعا هو امر بالاجتماع ونهي عن الفرقة واكده بقوله ولا تفرقوا معناه التفرق عن دين الله الذي امروا جميعا
بلزومه والاجتماع عليه وروي نحو ذلك عن عبد الله وقتادة وقال الحسن ولا تفرقوا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد يحتج به فريقان من الناس احدهما نفاة القياس والاجتهاد في احكام الحوادث مثل النظام وامثاله
من الرافضة والاخر من يقول بالقياس والاجتهاد ويقول مع ذلك ان الحق في واحد من اقاويل المختلفين في
مسائل الاجتهاد ويخطئ من لم يصب الحق عنده لقوله تعالى ولا تفرقوا فغير جائز ان يكون التفرق والاختلاف
دينا لله تعالى مع نهي الله تعالى عنه وليس هذا عندنا كما قالوا لان احكام الشرع في الاصل على انحاء منها ما لا
يجوز الخلاف فيه وهو الذي دلت العقول على حظره في كل حال او على ايجابه في كل حال فاما ما جاز ان يكون
تارة واجبا وتارة مباحا فان الاختلاف في ذلك سائغا يجوز ورود العبادة به كاختلاف حكم الحائض
والطاهر في الصوم والصلاة واختلاف حكم المقيم والمسافر في القصر والاتمام وما جرى مجرى ذلك فمن
حيث جاز ورود النص باختلاف احكام الناس فيه فيكون بعضهم متعبدا بخلاف ما تعبد الاخر به لم يمتنع
تسويغ الاجتهاد فيما يؤدي الى الخلاف الذي يجوز ورود النص بمثله ولو كان جميع الاختلاف مذموما لوجب
ان لا يجوز ورود الاختلاف في احكام الشرع من طريق النص والتوقيف فلما جاز مثله في النص جاز في
الاجتهاد وقد يختلف المجتهدان في نفقات الزوجات وقيم المتلفات واروش كثير من الجنايات ولا
يلحق واحدا منهما لوم ولا تعنيف وهذا حكم مسائل الاجتهاد ولو كان هذا الضرب من الاختلاف مذموما
لكان للصحابة في ذلك الحظ الاوفر لانا وجدناهم مختلفين في احكام الحوادث وهم مع ذلك متواصلون
يسوغ كل منهم لصاحبه مخالفته من غير لوم له ولا تعنيف فقد حصل منهم الاتفاق على تسويغ هذا الضرب
من الاختلاف وقد حكم الله تعالى بصحة اجماعهم وثبوت حجته في مواضع كثيرة من كتابه وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على ضلال فثبت بذلك ان الله تعالى لم ينهنا بقوله ولا تفرقوا عن هذا الضرب من
الاختلاف وان النهي منصرف الى احد وجهين اما في النصوص او فيما قد اقيم عليه دليل عقلي او سمعي لا يحتمل الا
معنى واحدا وفي فحوى الاية ما يدل على ان المراد هو الاختلاف والتفرق في اصل الدين لا في فروعه
وما يجوز ورود العبادة بالاختلاف فيه وهو قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم اذ
كنتم اعداء فالف بين قلوبكم يعني بالاسلام وفي ذلك دليل على ان التفرق المذموم المنهي عنه في الاية

هو

هو في اصل الدين والاسلام لا في فروعه ٥

باب فرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر قال ابو بكر قد
حوت هذه الاية معنيين احدهما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والاخر انه فرض على الكفاية ليس
بفرض على كل احد في نفسه اذا قام به غيره لقوله تعالى ولتكن منكم امة وحقيقته يقتضي البعض فدل على انه
فرض على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين ومن الناس من يقول هو فرض على كل احد في نفسه
ويجعل مخرج الكلام مخرج الخصوص وقوله ولتكن منكم امة كقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ومعناه ذنوبكم والذي
يدل على صحة هذا القول انه اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين كالجهاد وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة
عليهم ودفنهم ولولا انه فرض على الكفاية لما سقط عن الاخرين بقيام بعضهم به وقد ذكر الله تعالى الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع اخر من كتابه فقال عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وقال فيما حكى عن لقمان عليه السلام يا بني اقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما
اصابك ان ذلك من عزم الامور وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وقال تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود
وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون فهذه
الاية ونظائرها مقتضية لايجاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي على منازل اولها تغييرها باليد اذا
امكن فان لم يمكن وكان في نفيه خائفا على نفسه اذا انكره بيده فعليه انكاره بلسانه فان تعذر ذلك لما وصفنا
فعليه انكاره بقلبه كما حدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابو داود الطيالسي
قال حدثنا شعبة قال اخبرني قيس بن مسلم قال سمعت طارق بن شهاب قال قدم مروان الخطبة قبل الصلاة فقام رجل
فقال خالفت السنة كانت الخطبة بعد الصلاة قال ترك ذاك يا ابا فلان قال شعبة وكان لحانا فقام ابو سعيد
الخدري فقال من هذا المتكلم قد قضى ما عليه قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فلينكره بيده
فان لم يستطع فلينكره بلسانه فمن لم يستطع فلينكره بقلبه وذاك اضعف الايمان وحدثنا محمد بن بكر
البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن اسماعيل بن رجاء عن ابيه عن ابي سعيد
وعن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول

من راى منكرا فاستطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف
الايمان فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان انكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الامكان دل على انه اذا لم
يستطع تغييره بيده فعليه تغييره بلسانه ثم اذا لم يمكنه ذلك فليس عليه اكثر من انكاره بقلبه وحدثنا
عبد الله بن جعفر قال ثنا يونس بن حبيب قال ثنا ابو داود قال ثنا شعبة عن ابي اسحق عن عبيد الله بن جرير البجلي عن ابيه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من قوم يعمل بينهم بالمعاصي هم اكثر واعز ممن يعمله ثم لم يغيروه الا عمهم الله منه بعقاب
وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن محمد النفيلي عن علي بن بذيمة عن ابي عبيدة عن
عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اول ما دخل النقص على بني اسرائيل كان الرجل يلقى
الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فانه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك ان يكون اكيله و
شريبه وقعيده فلما فعلوا ذلك ضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ثم قال لعن الله الذين كفروا من بني
اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون الى قوله فاسقون ثم قال كلا والله
لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتاخذن على يدي الظالم ولتاطرنه على الحق اطرا او تقصرنه
على الحق قصرا قال ابو داود ثنا خلف بن هشام قال ثنا ابو شهاب الحناط عن العلاء بن المسيب عن عمرو
بن مرة عن سالم عن ابي عبيدة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحوه وزاد فيه وليضربن الله
بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان من شرط النهي عن المنكر ان ينكره ثم لا
يجالس المقيم على المعصية ولا يواكله ولا يشاربه وكان ما ذكره عليه السلم من ذلك بيانا لقوله تعالى ترى
كثيرا منهم يتولون الذين كفروا فكانوا بمواكلتهم اياهم ومجالستهم لهم تاركين للنهي عن المنكر لقوله تعالى
كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه مع ما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم من انكاره بلسانه الا ان ذلك لم ينفعه
مع مجالسته له ومواكلته ومشاربته اياه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ايضا ما حدثنا
محمد بن بكر قال ثنا وهب بن بقية قال انا خالد عن اسمعيل عن قيس قال قال ابو بكر بعد ان حمد الله واثنى عليه يا
ايها الناس انكم تقرؤن هذه الاية وتضعونها في غير موضعها عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم وانا سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه يوشك
ان يعمهم الله بعقاب وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا ابو الربيع سليمان بن داود العتكي
قال ثنا ابن المبارك عن عتبة بن ابي حكيم قال حدثني عمرو بن جارية اللخمي قال ثنا ابو امية الشعباني قال سالت

ابا ثعلبة الخشني فقلت يا ابا ثعلبة كيف تقول في هذه الاية عليكم انفسكم فقال اما والله لقد سالت عنها خبيرا
سالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا
وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي راي برايه فعليك يعني نفسك ودع عنك العوام فان من ورائكم
ايام الصبر الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيهم مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال وزادني غيره قالوا
يا رسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين منكم وفي هذه الاخبار دلالة على ان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لهما حالان حال يمكن فيها تغيير المنكر وازالته ففرض على من امكنه ازالة ذلك بيده ان يزيله
وازالته باليد تكون على وجوه منها ان لا يمكنه الا بالسيف وان ياتي على نفس فاعل المنكر فعليه ان يفعل
ذلك كمن راى رجلا قصده او قصد غيره بقتله او باخذ ماله او قصد الزنا بامراة او نحو ذلك وعلم انه لا
ينتهي ان انكره بالقول او قاتله بما دون السلاح فعليه ان يقتله لقوله عليه السلم من راى منكرا فليغيره بيده
فاذا لم يمكنه تغييره بيده الا بقتل المقيم على هذا المنكر فعليه ان يقتله فرضا عليه وان غلب في ظنه انه ان انكره
بيده ودفعه عنه بغير سلاح انتهى عنه لم يجز له الاقدام على قتله وان غلب في ظنه انه ان انكره بالدفع بيده
او بالقول امتنع عليه ولم يمكنه بعد ذلك دفعه عنه فلم يمكنه ازالة هذا المنكر الا بان يقدم عليه بالقتل
من غير انذار منه له فعليه ان يقتله وقد ذكر ابن رستم عن محمد في رجل غصب متاع رجل وسعك قتله حتى
تستنقذ المتاع فترده الى صاحبه وكذلك قال ابو حنيفة في السارق اذا اخذ المتاع وسعك ان تتبعه
حتى تقتله ان لم يرد المتاع قال محمد وقال ابو حنيفة في اللص الذي ينقب البيوت يسعك قتله وقال في رجل
يريد قلع سنك قال فلك ان تقتله اذا كنت في موضع لا يعينك الناس عليه وهذا الذي ذكرنا يدل عليه
قول الله تعالى وقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فامر بقتالهم ولم يرفعه عنهم الا بعد الفيء الى امر الله تعالى
وترك ما هم عليه من البغي والمنكر وقول النبي صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده يوجب
ذلك ايضا لانه قد امر بتغييره على اي وجه امكن ذلك فاذا لم يمكن تغييره الا بالقتل فعليه قتله حتى يزيله وكذلك
قلنا في اصحاب الضرائب والمكوس التي ياخذونها من امتعة الناس ان دماءهم مباحة واجب على المسلمين قتلهم
ولكل واحد من الناس ان يقتل من قدر عليه منهم من غير انذار منه ولا التقدم اليهم بالقول لانه معلوم من
حالهم انهم غير قابلين اذا كانوا مقيمين على ذلك مع العلم بحظره ومتى انذرهم من يريد الانكار عليهم امتنعوا
منه حتى لا يمكن تغيير ما هم عليه من المنكر فجائز قتل من كان منهم مقيما على ذلك وجائز مع ذلك تركهم لمن

خاف ان اقدم عليهم بالقتل ان يقتل الا ان عليه اجتنابهم والغلظة عليهم بما امكن وهجرانهم وكذلك حكم من
كان مقيما على شي من المعاصي الموبقات مصرا عليها مجاهرا بها فحكمه حكم ما ذكرنا في وجوب النكير عليهم
بما امكن وتغيير ما هم عليه بيده وان لم يستطع فلينكره بلسانه وذلك اذا رجا اذا انكر عليهم بالقول ان
يزول عنه ويتركه فان لم يرج ذلك وقد غلب في ظنه انهم غير قابلين منه مع علمهم بانه منكر وسعه السكوت
عنهم بعد ان يجانبهم ويظهر هجرانهم لان النبي صلى الله عليه وسلم قال فليغيره بلسانه فان لم يستطع فليغيره
بقلبه وقوله عليه السلام فان لم يستطع قد فهم منه انهم اذا لم يزولوا عن المنكر فعليه انكاره بقلبه سوا كان
في تقية او لم يكن لان قوله ان لم يستطع معناه انه لا يمكنه ازالته بالقول فاباح له السكوت في هذه الحال
وقد روي عن ابن مسعود في قوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر
ما قبل منك فاذا لم يقبل منك فعليك نفسك وحديث ابي ثعلبة الخشني ايضا الذي قدمناه يدل على
ذلك لانه قال عليه السلام ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا موثرة
واعجاب كل ذي راي برايه فعليك نفسك ودع عنك العوام يعني والله اعلم اذا لم يقبلوا ذلك واتبعوا
اهواهم وارائهم فانت في سعة من تركهم وعليك نفسك ودع امر العوام واباح ترك النكير بالقول فيمن
هذه حاله وروي عن عكرمة ان ابن عباس قال له قد اعياني ان اعلم ما فعل بمن امسك عن الوعظ من اصحاب
السبت فقلت له انا اعرفك ذلك اقرا الاية الثانية قوله تعالى انجينا الذين ينهون عن السوء فقال لي
اصبت وكساني حلة فاستدل ابن عباس بذلك على ان الله اهلك من عمل السوء ومن لم ينه عنه فجعل الممسك
عن انكار المنكر بمنزلة فاعليه في العذاب وهذا عندنا على انهم كانوا راضين باعمالهم غير منكرين لها بقلوبهم
وقد نسب الله تعالى قتل الانبيا المتقدمين الى من كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود الذين كانوا
متولين لاسلافهم القاتلين لانبيائهم بقوله قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم وبقوله
تعالى قل فلم تقتلون انبيا الله من قبل ان كنتم مومنين فاضاف القتل اليهم وان لم يباشروه ولم يقتلوه اذ
كانوا راضين بافعال القاتلين فكذلك الحق الله تعالى من لم ينه عن السوء من اصحاب السبت بفاعليه اذ كانوا
به راضين ولهم عليه متولين فاذا كان منكرا للمنكر بقلبه ولا يستطيع تغييره على غيره فهو غير داخل في
وعيد فاعليه بل هو ممن قال الله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وحدثنا مكرم
ابن احمد القاضي قال حدثنا احمد بن عطية الكوفي قال حدثنا الحماني قال سمعت ابن المبارك يقول لما بلغ ابا حنيفة قتل

ابرهم

ابرهيم الصايغ بكا حتى ظننا انه سيموت فخلوت به فقال كان والله رجلا عاقلا ولقد كنت اخاف عليه هذا الامر
قلت وكيف كان سببه قال كان يقدم ويسائلني وكان شديد البذل لنفسه في طاعة الله وكان شديد الورع وكنت
ربما قدمت اليه الشي فيسالني عنه فلا يرضاه ولا يذوقه وربما رضيه فاكله فسالني عن الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر الى ان اتفقنا على انه فريضة من الله تعالى فقال مد يدك حتى ابايعك فاظلمت الدنيا بيني وبينه فقلت ولم
قال دعاني الى حق من حقوق الله فامتنعت عليه وقلت له ان قام به رجل وحده قتل ولم يصلح للناس امر ولكن
ان وجد عليه اعوانا صالحين ورجلا يراس عليهم مامونا على دين الله عز وجل قال وكان يقتضي ذلك كلما قدم
على تقاضي الغريم الملح كلما قدم علي تقاضاني فاقول له هذا امر لا يصلح بواحد ما اطاقته الانبيا حتى عقدت عليه
من السما وهذه فريضة ليست كسائر الفرائض لان سائر الفرائض يقوم بها وحده وهذا متى امر به الرجل اشاط
بدمه وعرض نفسه للقتل واخاف عليه ان يعين على قتل نفسه واذا قتل الرجل لم يجترئ غيره ان يعرض نفسه ولكنه
ينتظر فقد قالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال
اني اعلم ما لا تعلمون ثم خرج الى مرو حيث كان ابو مسلم فكلمه بكلام غليظ فاخذه فاجتمع عليه فقها اهل
خراسان وعبادهم حتى اطلقوه ثم عاوده فزجره ثم عاوده ثم قال ما اجد شيا اقوم به لله تعالى افضل من
جهادك ولاجاهدنك بلساني ليس لي قوة بيدي ولكن يراني الله وانا ابغضك فيه فقتله قال
ابو بكر ولما ثبت بما قدمنا ذكره من القران والاثار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وجوب
فرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبينا انه فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين
وجب ان لا يختلف في لزوم فرضه البر والفاجر لان ترك الانسان لبعض الفروض لا يسقط عنه فروضا
غيره الا ترى ان تركه للصلاة لا يسقط عنه فرض الصوم وسائر العبادات فكذلك من لم يفعل
سائر المعروف ولم ينته عن سائر المناكير فان فرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير ساقط عنه
وقد روى طلحة بن عمرو عن عطا بن ابي رباح عن ابي هريرة قال اجتمع نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا يا رسول الله ارايت ان عملنا بالمعروف حتى لا يبقى من المعروف شي الا عملناه وانتهينا عن المنكر
حتى لم يبق شي من المنكر الا انتهينا عنه ايسعنا ان لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال مروا بالمعروف
وان لم تعملوا به وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله فاجرى النبي صلى الله عليه وسلم فرض الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مجرى سائر الفروض في لزوم القيام به مع التقصير في بعض الواجبات ولم يدفع احد

من علما الامه وفقهايها سلفهم وخلفهم وجوب ذلك الا قوم من الحشو وجهال اصحاب الحديث فانهم انكروا
قتال الفيه الباغيه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسلاح وسموا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فتنه اذا احتيج فيه الى حمل السلاح وقتال الفيه الباغيه مع ما قد سمعوا من قول الله تعالى فقاتلوا التي تبغي
حتى تفي الى امر الله وما يقتضيه اللفظ من وجوب قتالها بالسيف وغيره وزعموا مع ذلك ان السلطان لا
ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التي حرم الله وانما ينكر على غير السلطان بالقول او باليد بغير سلاح
فصاروا شرا على الامه من اعدايها المخالفين لها لانهم اقعدوا الناس عن قتال الفيه الباغيه وعن الانكار
على السلطان الظلم والجور حتى ادى ذلك الى تغلب الفجار بل المجوس واعدا الاسلام حتى ذهبت الثغور
وشاع الظلم وخربت البلاد وذهب الدين والدنيا وظهرت الزندقه والغلو ومذاهب الثنويه والخرميه
والمزدكيه والذي جلب ذلك كله عليهم ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والانكار على السلطان
الجاير والله تعالى المستعان وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عباده الواسطي
قال حدثنا يزيد بن هرون قال انا اسرايل قال حدثنا محمد بن جحاده عن عطيه العوفي عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد كلمه عدل عند سلطان جاير او امير جاير وحدثنا
محمد بن عمر قال اخبرني احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزي قال سمعت ابا عمار قال سمعت الحسين بن رشيد
يقول سمعت ابا حنيفه يقول انا حدثت ابرهيم الصايغ عن عكرمه عن ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم
سيد الشهدا حمزه بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جاير فامره ونهاه فقتله قوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد قد اقتضى ذلك نفي اراده الظلم من كل وجه فلا يريد هو ان يظلمهم ولا يريد ايضا ظلم بعضهم
لبعض لانهما سوا في منزله القبح ولو جاز ان يريد ظلم بعضهم لجاز ان يريد ظلمه لهم الا ترى انه لا فرق
في العقول بينا وبين من اراد ظلم نفسه لغيره وبين من اراد ظلم انسان لغيره وانهما سوا في القبح فلذلك
ينبغي ان يكون ارادته للظلم منفيه منه ومن غيره قوله عز وجل كنتم خير امه اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر قيل في معنى قوله كنتم وجوه روي عن الحسن انه يعني فيما تقدمت البشاره
والخبر به من ذكر الامم في الكتب المتقدمه قال الحسن نحن اخرها واكرمها على الله وحدثنا
عبد الله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال انا عبد الرزاق قال انا معمر عن بهز بن حكيم عن ابيه
عن جده انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول في قوله تعالى كنتم خير امه اخرجت للناس قال انتم تتمون سبعين

امه انتم خيرها واكرمها على الله تعالى فكان معناه كنتم خير امه اخبر الله بها انبياه فيما انزل اليهم من كتبه وقيل ان دخول
كان وخروجها بمنزله الا بمقدار ان دخولها التاكيد وقوع الامر لا محاله اذ هو بمنزله ما قد كان في الحقيقه كما قال
تعالى وكان الله غفورا رحيما وكان الله عليما حكيما والمعنى الحقيقي وقوع ذلك وقيل كنتم خير امه بمعنى حدثتم خير
امه فيكون خير امه بمعنى الحال وقيل كنتم خير امه في اللوح المحفوظ وقيل كنتم خير امه لبيد لانهم كذلك من
اول امرهم وفي هذه الايه دلاله على صحه اجماع الامه من وجوه احدها كنتم خير امه ولا يستحقون من الله
صفه مدح الا وهم قايمون بحق الله تعالى غير ضالين والثاني اخباره بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر فيما امروا به فهو امر الله تعالى لان المعروف هو امر الله والثالث انهم ينكرون المنكر والمنكر هو
ما نهى الله عنه ولا يستحقون هذه الصفه الا وهم لله تعالى رضى فثبت بذلك ان ما انكرته الامه فهو
منكر وما امرت به فهو معروف وهو حكم الله تعالى وفي ذلك ما يمنع وقوع اجماعهم على ضلال ويوجب
ان ما يحصل عليه اجماعهم هو حكم الله تعالى وقوله تعالى لن يضروكم الا اذى الايه فيه الدلاله على صحه
نبوه النبي صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عن اليهود الذين كانوا اعدا المومنين وهم حوالي المدينه بنو النضير
وقريظه وبنو قينقاع ويهود خيبر فاخبر الله تعالى انهم لا يضرونهم الا اذى من جهه القول وانهم متى قاتلوهم
ولوا الادبار فكان كما اخبر وذلك من علم الغيب وقوله تعالى ضربت عليهم الذله اينما ثقفوا الا
بحبل من الله وحبل من الناس وهو يعني به اليهود والمقدم ذكرهم فيه الدلاله على صحه نبوه النبي صلى الله عليه
وسلم لان هولا اليهود صاروا كذلك من الذله والمسكنه الا ان يجعل المسلمون لهم عهد الله وذمته لان
الحبل في هذا الموضع هو العهد والامان وقوله تعالى ليسوا سوا من اهل الكتاب امه قايمه يتلون
ايات الله انا الليل وهم يسجدون قال ابن عباس وقتاده وابن جريج لما اسلم عبد الله بن سلام وجماعه معه
قالت احبار يهود ما امن بمحمد الا شرارنا فانزل الله تعالى ذكره هذه الايه قال الحسن يعني قوله قايمه يعني عادله
وقال ابن عباس وقتاده والربيع بن انس ثابته على امر الله تعالى وقال السدي قايمه بطاعه الله تعالى وقوله تعالى
وهم يسجدون قيل فيه انه السجود المعروف في الصلاه وقال بعضهم معناه يصلون لان القراه لا تكون في
السجود ولا في الركوع فجعلوا الواو حالا وهو قول الفرا وقال الاولون الواو ههنا للعطف كانه قال
يتلون ايات الله انا الليل وهم مع ذلك يسجدون وقوله تعالى يومنون بالله واليوم الاخر ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر صفه لهولا الذين امنوا من اهل الكتاب لانهم امنوا بالله ورسوله ودعوا

الناس في التصديق للنبي صلى الله عليه وسلم والانكار على من خالفه فكانوا ممن قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
في الاية المتقدمة وقد بينا ما دل عليه القران من وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قال قائل فهل يجب
ازالة المنكر من طريق اعتقاد المذاهب الفاسدة على وجه التاويل كما وجب في ساير المناكير من الافعال
قيل له هذا على وجهين فمن كان منهم داعيا الى مقالته مضل للناس بشبهته فانه يجب ازالته عن ذلك بما امكن
ومن كان منهم معتقدا ذلك في نفسه غير داع اليها فانما يدعى الى الحق باقامة الدلالة على صحة قول الحق وبيان فساد
شبهته ما لم يخرج عن اهل الحق بسيفه ويكون له اصحاب يمتنع بهم عن الامام فان خرج داعيا الى مقالته مقاتلا
عليها فهذا الباغي الذي امر الله تعالى بقتاله حتى يفيء الى امر الله وقد روي عن علي انه كان قايما على المنبر بالكوفة
يخطب فقالت الخوارج من نواحي المسجد لا حكم الا لله فقطع خطبته وقال كلمة حق يراد بها باطل اما ان لهم
عندنا ثلثا ان لا نمنعهم حقهم من الفيء ما كانت ايديهم مع ايدينا ولا نمنعهم مساجد الله ان يذكروا فيها اسمه
ولا نقاتلهم حتى يقاتلونا فاخبر انه لا يجب قتالهم حتى يقاتلونا وكان اصحابه علي عليه السلم بالدعا حين نزلوا
حروراء وحاجهم حتى رجع بعضهم وذلك اصل في ساير المتاولين من اهل المذاهب الفاسدة انهم ما لم
يخرجوا داعين الى مذاهبهم لم يقاتلوا واقروا على ما هم عليه ما لم يكن ذلك المذهب كفرا فانه غير جايز
اقرار احد من الكفار على كفره الا بالجزية وليس يجوز اقرار من كفر بالتاويل على الجزية لانه بمنزلة المرتد
لاعطايه بديا جملة التوحيد والايمان بالرسول في نقض ذلك بالتفصيل صار مرتدا ومن الناس من
يجعلهم بمنزلة اهل الكتاب كذلك كان يقول ابو الحسن فيجوز عنده مناكحاتهم ولا يجوز للمسلمين ان يزوجوهم
وتوكل ذبايحهم لانهم منتحلون لحكم القران وان لم يكونوا متمسكين به كما ان من انتحل النصرانية او اليهودية
يحكم حكمهم وان لم يكن متمسكا بساير شرايعهم وقال الله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم وقال محمد
في الزيادات لو ان رجلا دخل في بعض الاهوا التي يكفر اهلها كان في وصاياه بمنزلة المسلمين يجوز منها
ما يجوز من وصايا المسلمين ويبطل منها ما يبطل من وصاياهم وهذا يدل على موافقة المذهب الذي يذهب
اليه ابو الحسن رحمه الله في بعض الوجوه ومن الناس من يجعلهم بمنزلة المنافقين الذين كانوا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم فاقروا على نفاقهم مع علم الله تعالى بكفرهم ونفاقهم ومن الناس من يجعلهم كاهل الذمة
ومن الى ذلك فرق بينهما بان المنافقين لو وقفنا على نفاقهم لم نقرهم عليه ولم نقبل منهم الا الاسلام
او السيف واهل الذمة انما اقروا بالجزية وغير جايز اخذ الجزية من الكفار المتاولين المنتحلين للاسلام

ولا

ولا يجوز ان نقره والعبرة بحكمهم في ذلك متى وهنا على مذهب واحد منهم اعتقاد الكفر لم يجز اقراره
عليه واجري عليه احكام المرتدين ولا يقتصر في اجرايه حكم الكفار على اطلاق لفظ عسى ان يكون غلطه
فيه دون الاعتقاد دون ان يوضح ضميره فاعرب لنا عن اعتقاده بما يوجب تكفيره فحينيذ يجوز عليه
احكام المرتدين من الاستتابة فان تاب والا قتل

باب الاستعانة باهل الذمة ١٣٣

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم الاية قال ابو بكر بطانة الرجل خاصته الذين
يستبطنون امره ويثق بهم في امره فنهى الله تعالى المومنين ان يتخذوا اهل الكفر بطانة من دون المومنين وان
يستعينوا بهم في خواص امورهم واخبر عن ضماير هولا الكفار للمومنين فقال لا يالونكم خبالا يعني لا
يقصرون فيما يجدون السبيل اليه من افساد اموركم لان الخبال هو الفساد ثم قال ودوا ما عنتم قال
السدي ودوا ضلالكم عن دينكم وقال ابن جريج ودوا ان يعنتوا في دينكم فيحملوا على المشقة فيه لان اصل
العنت المشقة فكانه اخبر عن محبتهم لما يشق عليكم وقال الله تعالى ولو شا الله لاعنتكم وفي هذه الاية دلالة
على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة وفي امور المسلمين من العمالات والكتبة وقد روي عن عمر انه بلغه
ان ابا موسى استكتب رجلا من اهل الذمة فكتب اليه يعنفه وتلا يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم
اي لا تردوهم الى العز بعد ان اذلهم الله تعالى وروى ابو حيان التيمي عن فرقد بن صالح عن ابي دهقانة قال قلت
لعمر ان ههنا رجلا من اهل الحيرة لم نر رجلا احفظ منه ولا اخط منه بقلم فان رايت ان تتخذه كاتبا
قال قد اتخذت اذا بطانة من دون المومنين وروى هلال الطاي عن وسق الرومي قال كنت مملوكا
لعمر فكان يقول لي اسلم فانك ان اسلمت استعنت بك على امانة المسلمين فانه لا ينبغي لي ان استعين على امانتهم
من ليس منهم فابيت فقال لا اكراه في الدين فلما حضرته الوفاة اعتقني وقال اذهب حيث شيت
وقوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة وجهان احدهما المضاعفة بالتاجيل اجلا بعد اجل
ولكل اجل قسط من الزيادة على المال والثاني ما يضاعفون به اموالهم وفي هذا دلالة على ان المخصوص بالذكر
لا يدل على ما عداه بخلافه لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذكر تحريم الربا اضعافا مضاعفة دلالة على اباحته
اذا لم يكن اضعافا مضاعفة فلما كان الربا محظورا بهذه الصفة وبعدمها دل ذلك على فساد قولهم في ذلك
ويلزمهم ان يكون هذه الدلالة منسوخة بقوله تعالى وحرم الربا اذا لم يبق لها حكم في الاستعمال ومو

تعالى وجنة عرضها السموات والارض قيل كعرض السموات والارض وقال في اية اخرى وجنة عرضها كعرض السما
والارض وكما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال انما خص العرض بالذكر دون الطول لانه يدل
على ان الطول اعظم ولو ذكر الطول لم يقم مقامه في الدلالة على العظم وهذا احتج به في قول النبي صلى الله عليه وسلم
ذكاة الجنين ذكاة امه معناه كذكاة امه وقوله تعالى الذين ينفقون في السرا والضرا والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس قال ابن عباس في السرا والضرا في العسر واليسر يعني في حال قلة وكثرة قيل في حال
السرور والغم لا يقطعهم شي من ذلك عن انفاقه في وجوه البر فمدح المتقين بهاتين الخلتين ثم عطف عليه
الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فمدح من كظم غيظه وعفا عمن اجترم اليه قال عمر بن الخطاب من خاف الله
لم يشف غيظه ومن اتقى الله لم يصنع ما يريد ولولا يوم القيمة لكان غير ما ترون وكظم الغيظ والعفو
مندوب اليهما موعود بالثواب عليهما من الله تعالى وفيه التسلية عما يلحق النفس بموت النبي صلى الله عليه وسلم
لانه باذن الله تعالى لانه قد تقدم ذكر موت النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وما محمد الا رسول قد خلت من
قبله الرسل الاية وقوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها قيل فيه من عمل للدنيا وفر حظه المقسوم
له فيها من غير ان يكون له حظ في الاخرة روي ذلك عن ابن اسحق وقيل ان معناه من اراد بجهاده ثواب الدنيا
لم يحرم حظه من الغنيمة وقيل من تقرب الى الله تعالى بعمل النوافل وليس هو ممن يستحق الجنة بكفره او بما يحبط
عمله جوزي بها في الدنيا من غير ان يكون له حظ في الاخرة وهو نظير قوله تعالى من كان يريد العاجلة
عجلنا له فيها ما نشا لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا وقوله تعالى وكاين من نبي قتل
معه ربيون كثير قال ابن عباس والحسن علما وفقها وقال مجاهد وقتادة جموع كثيرة وقوله تعالى
فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا فانه قيل في الوهن انكسار الجد بالخوف ونحوه
والضعف نقصان القوة وقيل في الاستكانة انها اظهار الضعف وقيل فيه انه الخضوع فبين تعالى انهم لم
يهنوا بالخوف ولا ضعفوا بنقصان ولا استكانوا بالخضوع وقال ابن اسحق فما وهنوا بقتل نبيهم ولا
ضعفوا عن عدوهم ولا استكانوا لما اصابهم في الجهاد عن دينهم وفي هذه الاية الترغيب في الجهاد في
سبيل الله والحض على سلوك طريق العلما من صحابة الانبيا والامر بالاقتدا بهم في الصبر على الجهاد وقوله
تعالى وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا الاية فيه حكاية دعا الربيين من اتباع الانبيا
المتقدمين وتعليم لنا لان نقول مثل قولهم عند حضور القتال فينبغي للمسلمين ان يدعوا بمثله عند معاينة

العدو

العدو ولان الله تعالى حكى ذلك عنهم على وجه المدح لهم والرضا بقولهم لنفعل مثل فعلهم ونستحق من المدح
كاستحقاقهم وقوله تعالى فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة قال قتادة والربيع بن انس وابن جريج
ثواب الدنيا الذي اوتوه هو النصر على عدوهم حين قهروهم وظفروا بهم وثواب الاخرة الجنة وهذا دليل على
انه يجوز اجتماع الدنيا والاخرة لواحد روي عن علي عليه السلم انه قال من عمل لدنياه اضر باخرته ومن عمل
لاخرته اضر بدنياه وقد يجمعهما الله تعالى لاقوام قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما
اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا فيه دليل على بطلان التقليد لان الله تعالى حكم ببطلان قولهم اذ لم يكن
معهم برهان عليه والسلطان هو البرهان ويقال ان السلطان القوة فسلطان الملك قوته والسلطان
الحجة لقوتها على قمع الباطل وقهر المبطل بها والتسليط على الشي التقوية عليه مع الاغرا وفيه دلالة على صحة
نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر به من القا الرعب في قلوب المشركين فكان كما اخبر به وقال النبي صلى الله
عليه وسلم نصرت بالرعب حتى ان العدو ليرعب مني وهو على مسيرة شهر وقوله تعالى ولقد صدقكم الله
وعده اذ تحسونهم باذنه فيه اخبار بتقدم وعد الله تعالى لهم بالنصر على عدوهم ما لم يتنازعوا ويختلفوا
فكان كما اخبر به يوم احد ظهروا على عدوهم هزموهم وقتلوا منهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم امر الرماة
بالمقام في موضع وان لا يبرحوا فعصوا وخلوا مواضعهم حين راوا هزيمة المشركين وظنوا انه لم يبق لهم
باقية واختلفوا وتنازعوا فحمل عليهم خالد بن الوليد من ورائهم فقتلوا من المسلمين من قتلوا بتركهم امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعصيانهم وفي ذلك دليل على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لانهم وجدوا موعود الله
كما وعد قبل العصيان فلما عصوا وكلوا الى انفسهم وفيه دليل على ان النصر من الله في جهاد العدو مضمن
باتباع امره والاجتهاد في طاعته وعلى هذا اجرت عادة الله تعالى للمسلمين في نصرهم على اعدائهم
وقد كان المسلمون من الصدر الاول انما يقاتلون المشركين بالدين ويرجون النصر عليهم به لا بكثرة العدد
ولذلك قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاخبر
ان هزيمتهم انما كانت لتركهم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاخلال بمراكزهم التي رتبوا فيها
وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة وانما اتوا من قبل من كان يريد الدنيا منهم قال
عبد الله بن مسعود ما ظننت ان احدا ممن قاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم يريد الدنيا حتى انزل الله تعالى منكم من
يريد الدنيا وعلى هذا المعنى كان الله قد فرض على العشرة ان لا يفروا من مايتين بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون

صابرون يغلبوا مايتين لانه في ابتدا الاسلام جميع ما كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم مخلصين لنيه الجهاد لله
تعالى ولم يكن فيهم من يريد الدنيا وكانوا يوم بدر ثلثمايه وتسعه عشر رجلا رجاله قليل العدد والسلاح
وعدوهم الف فرسان ورجاله بالسلاح الشاك فنصرهم الله اكتافهم ونصرهم على عدوهم عليهم حتى قتلوا
كيف شاوا واسروا كيف شاوا ثم لما خالطهم بعد ذلك من لم يكن له مثل بصايرهم وخلوص ضمايرهم
خفف الله تعالى عن الجميع فقال الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مايه صابره يغلبوا مايتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله ومعلوم انه لم يرد ضعف قوى الابدان ولا عدم السلاح لان قوى
ابدانهم كانت باقيه وعددهم اكثر وسلاحهم اوفر وانما اراد به انه قد خالطهم من ليس له قوه البصيره
مثل ما للاولين فالمراد بالضعف ههنا ضعف النيه واجرى الجميع مجرى واحدا في التخفيف اذ لم يكن من
المصلحه تمييز ذوي البصاير منهم باعيانهم واسمايهم من اهل ضعف النيه وقله البصيره وكذلك قال اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم في يوم اليمامه حين انهزم الناس اخلصونا اخلصونا يعنون المهاجرين والانصار
قوله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنه نعاسا يغشى طايفه منكم قال طلحه وعبد الرحمن بن عوف والزبير
ابن العوام وقتاده والربيع بن انس كان ذلك يوم احد بعد هزيمه من انهزم من المسلمين فدعوهم المشركين
بالرجوع فكان من بقي من المسلمين تحت الحجف متهيين للقتال فانزل الله تعالى الامنه على المومنين فناموا دون
المنافقين الذين ارعبهم الخوف لسوء الظن قال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فيما حتى اصطفقت الحجف من
النعاس ولم يصب المنافقين ذلك بل اهمتهم انفسهم فقال بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سمعت وانا
بين النايم واليقظان معتب بن قشير وناسا من المنافقين يقول هل لنا من الامر من شي وهذا من لطف الله
تعالى للمومنين واظهار اعلام النبوه في مثل تلك الحال التي العدو فيها مطل عليهم وقد انهزم عنهم كثير من اعوانهم
وقد قتلوا من قتلوا من المسلمين فناموا وهم مواجهون العدو في الوقت الذي يطير فيه النعاس عمن
شاهد من لا يقاتل فكيف من حضر القتال والعدو وقد اشرعوا فيهم الاسنه وشهروا سيوفهم لقتلهم
واستيصالهم وفي ذلك دليل اعظم الدلايل واكثر الحجج في صحه نبوه النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه احدها
وقوع الامنه مع استعلا العدو من غير مدد اتاهم ولا نكايه في العدو ولا انصرافهم عنهم ولا قله عددهم
فنزل الله تعالى على قلوبهم الامنه وذلك في اهل الايمان واليقين خاصه والثاني وقوع النعاس عليهم
في مثل تلك الحال التي يطير في مثلها النعاس عمن شاهدها بعدا الانصراف والرجوع فكيف في حال

المشاهده

المشاهده وقصد العدو نحوهم لاستيصالهم وقتلهم والثالث تمييز المومنين من المنافقين حتى خص المومنين بتلك
الامنه والنعاس دون المنافقين فكان المومنون على غايه الامن والطمانينه والمنافقين على غايه الهلع
والخوف والقلق والاضطراب فسبحان الله العزيز العليم الذي لا يضيع اجر المحسنين وقوله
تعالى فبما رحمه من الله لنت لهم قيل ان ما ههنا صله معناه فبرحمه من الله وروي ذلك عن قتاده كما قال عما
قليل ليصبحن نادمين وقوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم واتفق اهل اللغه على ذلك وقالوا معناها التاكيد
وحسن النظم كما قال الاعشى   اذهبي ما اليك ادركني الحلم عداني عن هيجكم اشغالي
وفي ذلك دليل على بطلان قول من نفى ان يكون في القران مجاز لان ذكر ما ههنا مجاز واسقاطها لا يغير
المعنى وقوله تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك يدل على وجوب استعمال اللين
والرفق وترك الفظاظه والغلظه في الدعا الى الله تعالى كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه
الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى لموسى وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقوله
تعالى وشاورهم في الامر واختلف الناس في معنى امر الله تعالى اياه بالمشاوره مع استغنايه بالوحي عن
تعرف صواب الراي من الصحابه فقال قتاده والربيع بن انس ومحمد بن اسحق انما امره بها تطييبا لنفوسهم ورفعا
من اقدارهم اذ كانوا ممن يوثق بقوله الى رايه وقال سفيان بن عيينه امره بالمشاوره لتقتدي به امته فيها ولا
يراها منقصه كما مدحهم الله تعالى بان امرهم شورى بينهم وقال الحسن والضحاك جمع لهم بذلك الامرين جميعا
في المشاوره من الفضله ليكون لاجلال الصحابه واقتدا الامه في المشاوره وقال بعض اهل العلم انما امره
بالمشاوره فيما لم ينص له فيه على شي بعينه ثم القايلون بذلك من يقول انما هو في امور الدنيا خاصه وهم
الذين يابون ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يقول شيا من امور الدين من طريق الاجتهاد وانما هو في
امور الدنيا خاصه فجايز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يستعين بارايهم في ذلك ويسمع بها على اشيا من
وجوه التدبير ما جاز ان يغفلها لولا المشاوره واستشاره اراء الصحابه وقد اشار الحباب بن المنذر
يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الما فقبل منه واشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد
ابن عباده يوم الخندق بترك مصالحه غطفان على بعض ثمار المدينه لينصرفوا فقبل منهم وخرق الصحيفه في
اشيا من نحو هذا من امور الدنيا والحوادث التي لا توقيف فيها عن الله تعالى وفي امور الدنيا ايضا مما طريقه
الراي وغالب الظن وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان ذلك من امور الدين وكان صلوات الله

عليه اذا شاورهم فاظهروا اراهم وارى معهم وعمل بما اداه اليه اجتهاده وكان في ذلك ضروب من الفوايد

احدها اعلام الناس ان ما لا نص فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن والثاني

اشعارهم بمنزلة الصحابة رضوان الله عليهم وانهم اهل الاجتهاد وجايز اتباع ارايهم اذ رفعهم الله الى

المنزلة التي شاورهم النبي صلى الله عليه وسلم ورضي اجتهادهم وتحريهم لموافقة النصوص من احكام الله تعالى

والرابع ان باطن ضمايرهم مرضي عند الله لولا ذلك لم يامر بمشاورتهم فدل بذلك على يقينهم وصحة ايمانهم

وعلى منزلتهم مع ذلك من العلم على تسويغ الاجتهاد في احكام الحوادث التي لا نصوص فيها لتقتدي به الامة

بعده عليه السلم في مثله وغير جايز ان يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع اقدارهم ولتقتدي

الامة به في مثله لانه لو كان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شاوروا فيه

وصواب الراي فيما سيلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولا عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذلك تطييب

نفوسهم ولا رفع لاقدارهم بل فيه ايحاشهم واعلامهم بان اراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها فهذا تاويل

ساقط لا معنى له فكيف يسوغ تاويل من تاوله لتقتدي به الامة مع علم الامة عند هذا القايل بان هذه

المشورة لم تفد شيا ولم يعمل فيها بشي مما اشاروا به فان كان على الامة الاقتدا بهم فيها فواجب ايضا

ان يكون تشاورهم فيما بينهم على هذا السبيل وان لا يصح المشورة رايا صحيحا ولا قولا معمولا لان مشاورتهم عند

القايلين بهذه المقالة كانت على هذا الوجه فان كانت مشورة الامة فيما بينها يصح رايا صحيحا وقولا معمولا

عليه فليس في ذلك اقتدا بالصحابة عند مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم اياها واذ قد بطل هذا فلا بد من ان

يكون لمشاورته اياهم فايدة تستفاد بها وان يكون للنبي عليه السلم معهم ضرب من الاراء والاجتهاد

فجايز ان يوافق اراهم راي النبي صلى الله عليه وسلم وجايز ان يوافق راي بعضهم رايه وجايز ان يخالف راي

جميعهم فيعمل عليه السلم حينيذ برايه ويكون فيه دلالة على انهم لم يكونوا معنفين في اجتهادهم بل كانوا ماجورين

فيه لفعلهم ما امروا به ويكون عليهم حينيذ ترك ارايهم جميعا واتباع راي النبي صلى الله عليه وسلم ولا بد

من ان يكون مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم اياهم فيما لا نص فيه اذ غير جايز ان يشاورهم في المنصوصات

ولا يقول لهم ما رايكم في الظهر والعصر وفي الزكاة وصيام رمضان ولما لم يخص الله تعالى امر الدين من امور

الدنيا في امره عليه السلم بالمشاورة وجب ان يكون ذلك فيهما جميعا ولانه معلوم ان مشاورة النبي صلى الله

عليه وسلم في امر الدنيا انما كانت تكون في محاربة الكفار ومكايد العدو وان لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم

مدبر

مدبر في امر دنياه ومعاشه يحتاج فيه الى المشاورة غيره لاقتصاره عليه السلم من الدنيا على القوت والكفاف

الذي لا فضل فيه واذا كانت مشاورته لهم في محاربة العدو ومكايد الحروب فان ذلك من امر الدين

ولا فرق بين اجتهاد الراي فيه وبينه في ساير الحوادث التي لا نصوص فيها وفي ذلك دليل على صحة القول

باجتهاد الراي في احكام الحوادث وعلى ان كل مجتهد مصيب وعلى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد

رايه فيما لا نص فيه ويدل على انه قد كان يجتهد رايه معهم ويعمل بما يغلب في رايه فيما لا نص فيه قوله

تعالى في نسق ذكر المشاورة فاذا عزمت فتوكل على الله ولو كان فيما شاور فيه شي منصوص قد ورد

التوقيف به من الله لكانت العزيمة فيه متقدمة للمشاورة اذ كان ورود النص موجبا لصحة العزيمة قبل

المشاورة وفي ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على انها صدرت عن المشورة وانه لم يكن فيها

نص قبلها قوله عز وجل وما كان لنبي ان يغل قري يغل برفع اليا ومعناه يخون وخص النبي صلى الله عليه

وسلم بذلك وان كانت حاله ساير الناس محظورا لان تعظيما للامر جنايته على جناية غيره كما قال تعالى

واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وان كان الرجس كله محظورا والجميع مامورون

باجتنابه وروي هذا التاويل عن الحسن وقال ابن عباس وسعيد بن جبير في قوله تعالى يغل برفع اليا ان

معناه يخون فينسب الى الخيانة وقالا نزلت في قطيفة حمرا فقدت يوم بدر فقال بعض الناس لعل النبي صلى الله

عليه وسلم اخذها فانزل الله تعالى هذه الاية ومن قرا يغل بنصب اليا معناه يخون والغلول الخيانة في الجملة

الا انها قد صار الاطلاق فيها يفيد الخيانة في المغنم وقد عظم النبي صلى الله عليه وسلم امر الغلول حتى اجراه

مجرى الكباير وروي قتادة عن سالم بن ابي الجعد عن معدان بن ابي طلحة عن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول من فارق الروح الجسد وهو بري من ثلث دخل الجنة الكبر والغلول والدين

وروي عبد الله بن عمرو ان رجلا كان على ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة فمات فقال النبي

صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كسا او عباة قد غلها وقال النبي صلى الله عليه وسلم

ادوا الخيط والمخيط فانه عار وشنار يوم القيمة والاخبار في امر الغلول كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد

روي في اباحة اكل الطعام اخذ علف الدواب عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين اخبار مستفيضة

قال عبد الله بن ابي اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر وكان الرجل منا فياخذ منه قدر ما يكفيه ثم ينصرف وعن سلمان

انه اصاب يوم المداين ارغفة حوارى وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبنة ويقول كلوا بسم الله وقد روي

روى رويفع بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الاخر ان يركب
دابة من فيء المسلمين حتى اذا اعجفها ردها فيه ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا من فيء المسلمين
حتى اذا اخلقه رده فيه وهذا محمول على الحال التي يكون فيها مستغنيا عنه فاما اذا احتاج اليه فلا باس به عند الفقهاء
وقد روي عن البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به
وقوله تعالى وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قال السدي وابن جريج
في قوله او ادفعوا ان معناه بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا وقال ابو عون الانصاري معناه ورابطوا ان القيام
على الخيل ان لم تقاتلوا قال ابو بكر وفي هذا دلالة على ان فرض الجهاد لازم لمن كان في حضوره نفع
في تكثير السواد والدفع وفي القيام على الخيل اذا احتيج اليهم وقوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
قيل فيه وجهان احدهما التاكيد لكون القول منهم اذ قد يضاف الفعل الى غير فاعله اذا كان راضيا به على وجه
المجاز كما قال تعالى واذ قتلتم نفسا وانما قتل غيرهم ورضوا به وقوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل ونحو ذلك
والثاني انه فرق بذكر الافواه بين قول اللسان وقول الكتاب وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون زعم قوم ان المراد انهم يكونون احياء في الجنة قالوا لانه لو جاز ان يردهم بعد
الموت لجاز القول بالرجعة ومذهب اهل التناسخ قال ابو بكر وقال الجمهور ان الله تعالى يحييهم بعد الموت
فينيلهم من النعيم بقدر استحقاقهم الى ان يفنيهم عند فناء الخلق ثم يعيدهم في الاخرة ويدخلهم الجنة لانه اخبر انهم
احياء وذلك يقتضي انهم احياء في هذا الوقت ولان تاويل من تاوله على انهم احياء في الجنة يودي الى ابطال فايدته لان
احدا من المسلمين لا يشك انهم سيكونون احياء مع ساير اهل الجنة اذ الجنة لا يكون فيها ميت ويدل عليه ايضا وصفه تعالى
لهم بانهم فرحون على الحال بقوله فرحين بما اتاهم الله من فضله ويدل عليه قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا
بهم من خلفهم وهم في الاخرة قد لحقوا بهم وروي عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لما اصيب اخوانكم باحد جعل الله ارواحهم في حواصل طير خضر ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها
وتاوي الى قناديل معلقة تحت العرش وهو مذهب الحسن وعمرو بن عبيد وابي حذيفة وواصل بن عطا وليس
ذلك من مذهب اصحاب التناسخ في شيء لان المنكر في ذلك رجوعهم الى دار الدنيا في خلق مختلفة وقد اخبر الله
تعالى عن قوم انه اماتهم ثم احياهم في قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الله موتوا ثم احياهم واخبر ان احياء الموتى معجزة لعيسى عليه السلم فكذلك يحييهم بعد الموت ويجعلهم

حـ

حيث يشاء وقوله تعالى عند ربهم معناه حيث لا يملك لهم احد ضرا ولا نفعا الا ربهم جل وعز وليس
يعني به قرب المسافة لان الله تعالى لا يجوز عليه القرب والبعد بالمسافة اذ هو من صفة الاجسام وقيل عند
ربهم من حيث يعلمهم هو دون الناس وقوله عز وجل الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الاية
روي عن ابن عباس وقتادة وابن اسحق ان الذين قالوا كانوا ركبا دسهم ابو سفيان ليجبنوهم عند منصرفهم من احد
لما ارادوا الرجوع اليهم وقال السدي هو اعرابي ضمن له جعل على ذلك فاطلق تعالى اسم الناس على الواحد
على قول من تاوله على انه رجلا واحدا فهذا على انه اطلق لفظ عموم والمراد الخصوص قال ابو بكر ولما كان
الناس اسما للجنس وكان معلوما ان الناس كلهم لم يقولوا ذلك تناول ذلك اقلهم وهو الواحد منهم لانه لفظ
الجنس وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال ان كلمت الناس فعبدي حر انه على كلام الواحد منهم لانه لفظ الجنس ومعلوم
انه لم يرد به استغراق الجنس فتناول الواحد منهم وقوله تعالى فاخشوهم فزادهم ايمانا فيه اخبار من الله عن
نبيهم عند زيادة الخوف والمحنة اذ لم يثبتوا على الحال الاولى بل ازدادوا عند ذلك يقينا وبصيرة في دينهم
وهو كما قال في الاحزاب ولما راى المومنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما فازدادوا عند معاينة العدو ايمانا وتسليما لامر الله تعالى
والصبر على جهادهم وفي ذلك اتم ثنا على الصحابة رضوان الله عليهم واكمل فضيلة وفيه تعليم لنا ان نقتدي
بهم ونرجع الى امر الله والصبر عليه والاتكال عليه وان نقول حسبنا الله ونعم الوكيل وانا متى فعلنا ذلك
اعقبنا ذلك من الله النصر والتاييد وصرف كيد العدو وشرهم مع حيازة رضوان الله وثوابه بقوله تعالى
فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله وقوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما
اتاهم الله من فضله الى قوله سيطوقون ما بخلوا به قال السدي بخلوا ان ينفقوا في سبيل الله وان يؤدوا الزكوة
وقال ابن عباس هو في اهل الكتاب بخلوا ان يبينوه للناس وهو بالزكوة اولى كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الى قوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وقوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة
يدل على ذلك ايضا وروى سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من
صاحب ما من صاحب كنز لا يودي زكاة كنزه الا جيء به يوم القيمة وبكنزه فيحمى بها جبينه وجبهته حتى يحكم الله
بين عباده وقال مسروق يجعل الحق الذي منعه حية فيطوقها فيقول ما لي وما لك فيقول الحية انا مالك وقال
عبد الله يطوق ثعبانا في عنقه له زبيبتان يقول انا مالك الذي بخلت به وقوله تعالى واذ اخذ الله

روبيع بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لاحد يومن بالله واليوم الاخر ان يركب
دابه من فيء المسلمين حتى اذا اعجفها ردها فيه ولا يحل لامرى يومن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا من فيء المسلمين
حتى اذا اخلقه رده فيه وهذا محمول على الحال التي يكون فيها مستغنيا عنه فاما اذا احتاج اليه فلا باس به عند الفقها
وقد روي عن البرا بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامه فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به
وقوله تعالى وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قال السدي وابن جريج
في قوله او ادفعوا ان معناه تكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا وقال ابو عون الانصاري معناه ورابطوا ان القيام
على الخيل ان لم تقاتلوا قال ابو بكر وفي هذا دلاله على ان فرض الجهاد لازم لمن كان في حضوره نفع
في تكثير السواد والدفع وفي القيام على الخيل اذا احتيج اليهم وقوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
قيل فيه وجهان احدهما تاكيد لكون القول منهم اذ قد يضاف الفعل الى غير فاعله اذا كان راضيا به على وجه
المجاز كما قال تعالى واذ قتلتم نفسا وانما قتل غيرهم ورضوا به وقوله تعالى فلم تقتلون انبيا الله من قبل ونحو ذلك
والثاني انه فرق بذكر الافواه بين قول اللسان وقول الكتاب وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون زعم قوم ان المراد انهم يكونون احيا في الجنه قالوا لانه لو جاز ان يرد عليهم بعد
الموت لجاز القول بالرجعه ومذهب اهل التناسخ قال ابو بكر وقال الجمهور ان الله تعالى يحييهم بعد الموت
فينيلهم من النعيم بقدر استحقاقهم الى ان يفنيهم عند فنا الخلق ثم يعيدهم في الاخره ويدخلهم الجنه لانه اخبر انهم
احيا وذلك يقتضي انهم احيا في هذا الوقت ولان تاويل من تاوله على انهم احيا في الجنه يودي الى ابطال فايدته لان
احدا من المسلمين لا يشك انهم سيكونون احيا مع ساير اهل الجنه اذ الجنه لا يكون فيها ميت ويدل عليه ايضا وصفه تعالى
لهم بانهم فرحون على الحال بقوله فرحين بما اتاهم الله من فضله ويدل عليه قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا
بهم من خلفهم وهم في الاخره قد لحقوا بهم وروي عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لما اصيب اخوانكم باحد جعل الله ارواحهم في حواصل طير خضر ترد انهار الجنه وتاكل من ثمارها
وتاوي الى قناديل معلقه تحت العرش وهو مذهب الحسن وعمرو بن عبيد وابي حذيفه وواصل بن عطا وليس
ذلك من مذهب اصحاب التناسخ في شي لان المنكر في ذلك رجوعهم الى دار الدنيا في خلق مختلفه وقد اخبر الله
تعالى عن قوم انه اماتهم ثم احياهم في قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الله موتوا ثم احياهم واخبر ان احيا الموتى معجزه لعيسى عليه السلم فكذلك يحييهم بعد الموت ويجعلهم

حر

حيث يشا وقوله تعالى عند ربهم معناه حيث لا يملك لهم احد ضرا ولا نفعا الا ربهم جل وعز وليس
يعني به قرب المسافه لان الله تعالى لا يجوز عليه القرب والبعد بالمسافه اذ هو من صفة الاجسام وقيل عند
ربهم من حيث يعلمهم هو دون الناس قوله عز وجل الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الايه
روي عن ابن عباس وقتاده وابن اسحق ان الذين قالوا كانوا ركبا دسهم ابو سفيان ليجبنوهم عند منصرفهم من احد
لما ارادوا الرجوع اليهم وقال السدي هو اعرابي ضمن له جعل على ذلك فاطلق تعالى اسم الناس على الواحد
على قول من تاوله على انه رجلا واحدا فهذا على انه اطلق لفظ عموم والمراد الخصوص قال ابو بكر ولما كان
الناس اسما للجنس وكان معلوما ان الناس كلهم لم يقولوا ذلك تناول ذلك اقلهم وهو الواحد منهم لانه لفظ
الجنس وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال ان كلمت الناس فعبدي حر انه على كلام الواحد منهم لانه لفظ الجنس ومعلوم
انه لم يرد به استغراق الجنس فتناول الواحد منهم وقوله تعالى فاخشوهم فزادهم ايمانا فيه اخبار عن بادية
نفيهم عند زيادة الخوف والمحنة اذ لم يبقوا على الحال الاولى بل ازدادوا عند ذلك يقينا وبصيرة في دينهم
وهو كما قال في الاحزاب ولما راى المومنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما فازدادوا عند معاينة العدو ايمانا وتسليما لامر الله تعالى
والصبر على جهادهم وفي ذلك اثبات على الصحابه رضوان الله عليهم واكمل فضيله وفيه تعليم لنا ان نقتدي
بهم ونرجع الى امر الله والصبر عليه والاتكال عليه وان نقول حسبنا الله ونعم الوكيل وانا متى فعلنا ذلك
اعقبنا ذلك من الله النصر والتاييد وصرف كيد العدو وشرهم مع حيازة رضوان الله وثوابه بقوله تعالى
فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله وقوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما
اتاهم الله من فضله الى قوله سيطوقون ما بخلوا به قال السدي بخلوا ان ينفقوا في سبيل الله وان يودوا الزكوه
وقال ابن عباس هو في اهل الكتاب بخلوا ان يبينوه للناس وهو بالزكوه اولى كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضه الى قوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وقوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمه
يدل على ذلك ايضا وروي سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من
صاحب مال ما من صاحب كنز لا يودي زكاته الا كوي به يوم القيمه ويكوى فيحمى بها جبينه وجبهته حتى يحكم الله
بين عباده وقال مسروق يجعل الحق الذي منعه حيه فيطوقها فيقول مالي وما لك فتقول الحيه انا مالك وقال
عبد الله يطوق ثعبانا في عنقه له زبيبتان يقول انا مالك الذي بخلت به وقوله تعالى واذ اخذ الله

مشاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس قد تقدم نظيرها في سورة البقرة وقد روي في ذلك عن ابن عباس وسعيد
ابن جبير والسدي ان المراد به اليهود وقال غيرهم المراد به اليهود والنصارى وقال الحسن وقتاده المراد
به كل من اوتي علما فكتمه قال ابو هريرة لولا انه من كتاب الله تعالى ما حدثتكم به ثم تلا قوله واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب فيعود الضمير في قوله لتبيننه في قول الاولين على النبي صلى الله عليه وسلم لانهم كتموا صفته وامره
وفي قول الآخرين على الكتاب فيدخل فيه بيان امر الله وسائر ما في كتب الله جل وعز وقوله تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الآيات التي فيها من جهات احدها تعاقب
الاعراض المتضادة عليها مع استحالة وجودها عارية منها والاعراض محدثة وما لم يسبق المحدث فهو محدث
وقد دلت ايضا على ان خالق الاجسام لا يشبهها لان الفاعل لا يشبه فعله ومنها الدلالة على ان خالقها قادر
لا يعجزه شيء اذ كان خالقها وخالق الاعراض المضمنة بها قادر على اضدادها اذ ما ليس بقادر يستحيل منه الفعل
ويدل على ان فاعلها قديم ولم يزل لان صحة وجودها متعلقة بصانع قديم لولا ذلك لاحتاج الفاعل الى فاعل آخر
غيره الى ما لا نهاية ويدل على ان صانعها عالم من حيث استحال وجود الفعل المحكم المتقن الا من عالم به قبل ان
يفعله ويدل على انه حكيم عدل لانه مستغني عن فعل القبيح عالم بقبحه فلا تكون افعاله الا عدلا وصوابا ويدل
على انه لا يشبهها لانه لو اشبهها لم يخل من ان يشبهها من جميع الوجوه او من بعضها فان اشبهها من بعض
الوجوه فواجب ان يكون محدثا من ذلك الوجه لان حكم المشتبهين واحد من حيث اشتبها فوجب ان
يثبتا وما في حكم الحدوث من ذلك الوجه ويدل وقوف السموات والارض من غير عمد ان ممسكها لا يشبهها
لاستحالة وقوفها من غير عمد من جسم مثلها الى غير ذلك من الدلائل المضمنة بها ودلالة الليل والنهار على الله
تعالى ان الليل والنهار محدثان لوجود كل واحد منهما بعد ان لم يكن موجودا ومعلوم ان الاجسام لا يقدر على ايجادها
ولا على الزيادة والنقصان فيها وقد اقتضيا محدثا من حيث كانا محدثين لاستحالة وجود حادث لا محدث له
فوجب ان يكون محدثهما ليس بجسم ولا مشبه للاجسام لوجهين احدهما ان الاجسام لا يقدر على احداث
مثلها والثاني ان المشبه للجسم يجري عليه ما يجري عليه من حكم الحدوث فلو كان فاعلهما حادثا لاحتاج الى
محدث ثم كذلك يحتاج الثاني الى الثالث الى ما لا نهاية وذلك محال فلا بد من اثبات صانع قديم لا يشبه الاجسام

باب فضل الرباط في سبيل الله ○

١٣٥

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال الحسن وقتاده وابن جريج والضحاك اصبروا على

طاعه

طاعه الله وصابروا اعداء الله ورابطوا في سبيل الله وقال محمد بن كعب القرظي اصبروا على دينكم وصابروا لوعدي اياكم
ورابطوا اعداي وقال زيد بن اسلم اصبروا على وصابروا العدو ورابطوا الخيل عليه وقال ابو سلمة بن عبد
الرحمن ورابطوا بانتظار الصلاة بعد الصلاة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في انتظار الصلاة
بعد الصلاة فذلكم الرباط وقال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وروى سلمان عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال رباط يوم في سبيل الله افضل من صيام شهر ومن قيامه ومن مات فيه وقي فتنة القبر
ونمي له عمله الى يوم القيامة وروي عن عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال حرس ليلة في سبيل الله افضل من الف
ليلة قيام ليلها وصيام نهارها ○

سورة النساء

١٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون
به والارحام قال الحسن ومجاهد وابراهيم هو قول القائل اسألك بالله وبالرحم وقال ابن عباس وقتاده والسدي
والضحاك اتقوا الارحام ان تقطعوها وفي الآية دلالة على جواز المسألة بالله تعالى وقد روي عن ليث عن
مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سأل بالله فاعطوه وروى معاوية بن سويد بن
مقرن عن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم وهذا يدل على مثل
ما دل عليه قوله عليه السلام من سألكم بالله فاعطوه واما قوله والارحام ففيه تعظيم لحق الرحم وتاكيد
للنهي عن قطعها وقال الله تعالى في موضع آخر فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم
فقرن قطع الرحم الى الفساد في الارض وقال لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة وقيل في الال انه القرابة
وقال الله تعالى وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم في تعظيم حرمة الرحم ما يواطئ ما ورد به التنزيل روى سفيان بن عيينة عن الزهري عن
ابي سلمة بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا الرحمن
وهي الرحم شققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته بتته وحدثنا عبد الباقي
ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثني خالي حيان بن بشر قال حدثنا محمد بن الحسن عن ابي حنيفة قال حدثني ناصح عن
يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من شيء اطيع الله فيه اعجل
ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله به اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وحدثنا عبد
الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلف بن خداش قال حدثنا صالح المري قال حدثنا يزيد الرقاشي عن انس بن مالك

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما
المحذور والمكروه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن الزهري عن
حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن امه ام كلثوم بنت عقبة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول افضل الصدقة على
ذي الرحم الكاشح قال الحميدي الكاشح العدو ورواه ايضا سفيان عن الزهري عن ايوب بن بشير عن حكيم بن حزام
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصدقة على المسلمين صدقة وعلى ذي الرحم اثنتان لانها صدقة وصلة قال ابو بكر
فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها وجعل النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة على
ذي الرحم اثنين صدقة وصلة واخبر باستحقاق الثواب لاجل الرحم سوى ما استحقه بالصدقة فدل على ان الهبة
لذي الرحم المحرم لا يصح الرجوع فيها ولا فسخها اذا كان الواهب ابا او غيره لانها قد جرت مجرى الصدقة في ان موضوعها
القربة واستحقاق الثواب بها كالصدقة لما كان موضوعها القربة وطلب الثواب لم يصح الرجوع فيها كذلك
الهبة لذي الرحم المحرم فلا يصح للاب بهذه الدلالة الرجوع فيما وهبه للابن كما لا يجوز لغيره من ذوي الرحم اذ
كانت بمنزلة الصدقة الا ان يكون الاب محتاجا فيجوز له اخذه كسائر اموال الابن فان قال قائل لم يفرق الكتاب
والسنة فيما اوجبا من صلة الرحم بين ذي الرحم المحرم وغيره فالواجب ان لا يرجع فيما وهبه لسائر ذوي
ارحامه وان لم يكن ذا رحم محرم كابن العم والاباعد من ارحامه قيل له لو اعتبرنا كل من بينه وبينه نسب
لوجب ان يشترك فيه بنو ادم كلهم لانهم ذوو انسابه وجمعهم نوح النبي صلى الله عليه وسلم وقبله ادم صلى الله
عليه وسلم وهذا فاسد فوجب ان يكون الرحم الذي تعلق به هذا الحكم هو ما يمنع عقد النكاح بينهما اذا كان
احدهما رجلا والاخر امراة لان ما عدا ذلك لا يتعلق به حكم وهو بمنزلة الاجنبيين وقد روى زياد بن
علاقة عن اسامة بن زيد قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب بمنى وهو يقول امك واباك واختك
واخاك وادناك ادناك فذكر ذوي الرحم المحرم في ذلك فدل على صحة ما ذكرنا وهو مع ذلك
مامور بمن بعد رحمه من ان يصله وليس في تاكيد من قرب كما يومر بالاحسان الى الجار ولا يتعلق بذلك حكم
في التحريم ولا في منع الرجوع في الهبة فكذلك ذوو ارحامه الذين ليسوا بمحرم فهو مندوب الى الاحسان
اليهم ولكنه لما لم يتعلق به حكم التحريم كانوا بمنزلة الاجنبيين ○

باب دفع اموال الايتام اليهم باعيانها ومنع الوصي من استهلاكها

١٣٧

قال الله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب روي عن

الحسن

الحسن انه قال لما نزلت هذه الاية في اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وجعل ولي اليتيم يعزل مال اليتيم عن
ماله فشكوا ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسالونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان
تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر واظن ذلك غلطا من الراوي لان المراد بهذه الاية ايتاؤهم
اموالهم بعد البلوغ اذ لا بين اهل العلم ان اليتيم لا يجب اعطاؤه ماله قبل البلوغ وانما غلط الراوي باية
اخرى وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير عن عطاء عن سعيد
ابن جبير عن ابن عباس قال لما انزل الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما الاية انطلق من عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل من طعامه
فيحبس له حتى ياكله او يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
ويسالونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا طعامهم بطعامهم وشرابهم
بشرابهم فهذا هو الصحيح في ذلك واما قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم فليس من هذا في شيء لانه معلوم
انه لم يرد ايتاءهم اموالهم في حال اليتم وانما يجب الدفع اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واطلق الاسم
الايتام عليهم لقرب عهدهم باليتم كما سمى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق الاية فاذا دفعتم اليهم اموالهم
فاشهدوا عليهم والاشهاد عليهم لا يصح قبل البلوغ فعلم انه اراد بعد البلوغ وسماهم يتامى لاحد معنيين
اما لقرب عهدهم بالبلوغ او لانفرادهم عن ابائهم مع ان العادة في امثالهم ضعفهم عن التصرف لانفسهم
والقيام بتدبير امورهم على الكمال حسب تصرف المحتنكين الذين قد جربوا الامور واستحكمت اراؤهم وقد
روى يزيد بن هرمز ان نجدة كتب الى ابن عباس يساله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد
انقطع عنه يتمه وفي بعض الالفاظ ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس
ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يستحكم رايه ولم يونس منه رشد فجعل بقاء ضعف الراي موجبا لبقاء
اسم اليتيم عليه واسم اليتيم قد يقع على المنفرد عن ابيه وعن المراة المنفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم
تستامر اليتيمة في نفسها وهي لا تستامر الا وهي بالغة وقال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى

الا انه معلوم انه اذا صار شيخا
وكهلا لا يسمى يتيما وان كان ضعيف العقل ناقص الراي فلا بد من اعتبار قرب العهد بالصغر والمراة

الكبيرة المسنة تسمى يتيمة من جهة انفرادها عن زوج والرجل الكبير المسن لا يسمى يتيما من جهة انفراده عن ابيه وانما كان
كذلك لان الاب يلي على الصغير ويدبر امره ويحوطه ويكفيه فسمي الصغير يتيما لانفراده عن ابيه الذي هذه حاله فما دام
على الضعف ونقصان الراي يسمى يتيما بعد البلوغ واما المراة فانما سميت يتيمة لانفرادها عن الزوج الذي هو
في حاله وكنفه فهي وان كبرت فهذا الاسم لازم لها لان وجود الزوج لها في هذه الحال بمنزلة الاب للصغير في
انه يلي حفظها وحياطتها فاذا انفردت عن من هذه حاله معها سميت يتيمة كما سمي الصغير يتيما لانفراده عمن يدبر امره
ويحفظه الا ترى الى قوله تعالى الرجال قوامون على النساء كما قال وان تقوموا لليتامى بالقسط فجعل الرجل قيما
على امراته كما جعل ولي اليتيم قيما عليه وقد روي عن علي بن ابي طالب وجابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يتم بعد حلم وهذا هو الحقيقة في اليتم وبعد البلوغ يسمى يتيما مجازا لما وصفنا وما ذكرنا من دلالة
اسم اليتيم عن الضعف على ما روي عن ابن عباس يدل على صحة قول اصحابنا فيمن اوصى ليتامى بني فلان وهم لا يحصون
انها جائزة للفقراء من اليتامى لان اسم اليتيم يدل على ذلك ويدل عليه ما حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال
حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال انا عبد الرزاق قال انا معمر عن الحسن في قوله عز وجل ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما قال السفهاء ابنك السفيه وامراتك السفيهة قال وقوله قياما قال قيام عيشك وقد
ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمراة فسمى اليتيم ضعيفا ولم يشترط في هذه الاية
ايناس الرشد في دفع المال اليهم وظاهره يقتضي وجوب دفعه اليهم بعد البلوغ اونس منه الرشد او لم يونس
الا انه قد شرط في قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فكان ذلك مستعملا
عند ابي حنيفة ما بينه وبين خمس وعشرين سنة فاذا بلغها ولم يونس منه رشد وجب دفع المال اليه لقوله تعالى وآتوا
اليتامى اموالهم فهو مستعمل بعد الخمس والعشرين سنة على مقتضاه وظاهره وفيما قبل ذلك لا يدفعه الا مع ايناس
الرشد لاتفاق اهل العلم ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذه السن شرط في وجوب دفع المال اليه وهذا وجه
سائغ من قبل ان فيه استعمال كل واحدة من الايتين على مقتضى ظواهرهما على فائدتهما ولو اعتبرنا ايناس الرشد
على سائر الاحوال كان فيه اسقاط حكم الاية الاخرى راسا وهو قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم من غير شرط
لايناس الرشد فيه لان الله تعالى اطلق ايجاب الدفع من غير قرينة ومتى وردت ايتان احداهما خاصة متضمنة بقرينة
فيما تقتضيه من ايجاب الحكم والاخرى عامة غير متضمنة بقرينة وامكننا استعمالهما على فائدتهما لم يجز لنا الا
استعمالهما على فائدة احدهما واسقاط فائدة الاخرى ولما ثبت بما ذكرنا وجوب دفع المال اليه بقوله

هو الزوج

وآتوا اليتامى اموالهم ثم قال في نسق التلاوة فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم دل ذلك على انه جائز الاقرار
بالقبض اذا كان قوله فاشهدوا عليهم قد تضمن جواز الاشهاد على اقرارهم بقبضها وفي ذلك دلالة على نفي الحجر وجواز
التصرف لان المحجور عليه لا يجوز اقراره ومن وجب الاشهاد عليه فهو جائز الاقرار واما قوله تعالى
ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب فروي عن مجاهد وابي صالح الحرام بالحلال اي لا تجعل بدل رزقكم الحلال الحرام كما
تعجلوا بان تستهلك مال اليتيم فتنفقه او تتجر فيه لنفسك او تحبسه وتعطيه غيره فيكون ما تاخذه من مال
اليتيم خبيثا حراما وتعطيه مالك الحلال الذي رزقك الله تعالى ولكن اتوهم اموالهم باعيانها وهذا يدل
على ان ولي اليتيم لا يجوز له ان يستقرض مال اليتيم من نفسه ولا يستبدل فيحبسه لنفسه ويعطيه غيره وليس
فيه دلالة على انه لا يجوز له التصرف فيه بالبيع والشرى لليتيم لانه انما حظر عليه ان ياخذه لنفسه ويعطي
اليتيم غيره وفيه الدلالة على انه ليس له ان يشتري من مال اليتيم لنفسه بمثل قيمته سوا لانه قد حظر
عليه استبدال مال اليتيم لنفسه فهو عام في سائر وجوه الاستبدال الا ما قام دليله وهو ان يكون
ما يعطي اليتيم اكثر قيمة مما ياخذ على قول ابي حنيفة لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن
وقال سعيد بن المسيب والزهري والضحاك والسدي في قوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب قال لا
تجعلوا الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين واما قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
فانه روي عن مجاهد والسدي لا تاكلوا اموالهم مع اموالكم مضيفين لها الى اموالكم فنهوا عن خلطها
باموالهم على وجه الاستقراض ليصير دينا في ذمته فيجوز لهم اكلها واكل ارباحها وقوله عز وجل
انه كان حوبا كبيرا قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة اثما كبيرا وفي هذه الاية دلالة على
وجوب تسليم اموال اليتامى بعد البلوغ وايناس الرشد اليهم وان لم يطلبوا اداءها لان الامر بدفعها
مطلق منوط على تركه غير مشروط فيه بمطالبة الايتام باداءها ويدل على ان من له عند غيره مال فاراد
دفعه اليه انه مندوب على الاشهاد عليه لقوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم ٥

باب تزويج الصغار ١٤٣٨ قال الله تعالى

وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وروي الزهري
عن عروة قال سألت عائشة قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى الاية فقالت يا ابن اختي هي
اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ويريد ان ينكحها بادنى من صداقها فنهوا ان ينكحوهن

الا ان تقسطوا لهن وامرو ان ينكحوا سواهن من النسا قالت عايشه ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد هذه الايه فيهن فانزل الله ويستفتونك في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب
الى قوله تعالى وترغبون ان تنكحوهن قالت والذي ذكر الله تعالى انه يتلى عليهم في الكتاب الايه الاولى التي قال
فيها وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وقوله في الايه الاخرى وترغبون ان تنكحوهن رغبة احدكم عن
يتيمته التي تكون في حجره حين تكون قليلة المال والجمال فنهوا ان ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من
يتامى النسا الا بالقسط من اجل رغبتهم عنهن قال ابو بكر وروي عن ابن عباس نحو تاويل
عايشه في قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وروي عن سعيد بن جبير والضحاك والربيع
تاويل غير هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني
قال انا عبد الرزاق قال انا معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير في قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا
في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النسا يقول ما احل لكم مثنى وثلاث ورباع وخافوا في النسا مثل
الذي خفتم في اليتامى ان لا تقسطوا فيهن وروي عن مجاهد وان خفتم ان لا تقسطوا تحرجتم من
اكل اموالهم وكذلك فتحرجوا من الزنا فانكحوا النسا نكاحا طيبا مثنى وثلاث ورباع وروي فيه
قول ثالث وهو ما روي شعبه عن سماك عن عكرمه قال كان الرجل من قريش يكون عنده النسوه
ويكون عنده الايتام فيذهب ماله فيميل على مال الايتام فنزلت وان خفتم ان لا تقسطوا في
اليتامى الايه وقد اختلف الفقها في تزويج غير الاب والجد الصغيرين فقال ابو حنيفه
لكل من كان من اهل الميراث من القرابات ان يزوج الاقرب فالاقرب فان كان المزوج الاب
والجد فلا خيار لهما بعد البلوغ وان كان غيرهما فلهما الخيار بعد البلوغ وقال ابو يوسف ومحمد لا
يزوج الصغيرين الا العصبات الاقرب فالاقرب قال ابو يوسف ولا خيار لهما بعد البلوغ وقال محمد
لهما الخيار اذا زوجهما غير الاب والجد وذكر ابن وهب عن مالك في تزويج الرجل يتيمه اذا راى له
الفضل والصلاح والنظر ان ذلك جايز عليه وقال ابن القسم عن مالك في الرجل يزوج اخته وهي
صغيره انه لا يجوز ويزوج الوصي وان كره الاوليا والوصي اولى من الولي غير انه لا يزوج الثيب
الا برضاها ولا ينبغي ان يقطع عنها الخيار الذي جعل لها في نفسها ويزوج الوصي بنيه الصغار وبناته
الصغار ولا يزوج البنات الكبار الا برضاهن وقول الليث في ذلك كقول مالك وكذلك

قال

قال ربيعه ويحيى بن سعيد ان الوصي اولى وقال الثوري لا يزوج العم ولا الاخ الصغيره والاموال
الى الاوصيا والنكاح الى الاوليا وقال الاوزاعي لا يزوج الصغيره الا الاب وقال الحسن
ابن صالح لا يزوج الوصي الا ان يكون وليا وقال الشافعي لا يزوج الصغار من الرجال والنسا
الا الاب او الجد اذا لم يكن اب ولا ولايه للوصي على الصغيره قال ابو بكر روي جرير عن
مغيره عن ابرهيم قال قال عمر من كان في حجره تركه لها عوار فليضمها اليه فان كانت رغبة فليتزوجها
غيره وروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وام سلمه والحسن وطاوس وعطا في اخرين
جواز تزويج غير الاب والجد الصغيره وروي عن ابن عباس وعايشه في تاويل الايه ما ذكرنا وانها في
اليتيمه تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في صداقها فنهوا ان ينكحوهن او يبلغوا
بهن اعلا سنتهن في الصداق ولما كان ذلك عندهما تاويل الايه دل على ان جواز ذلك من مذهبهما
ايضا ولا نعلم احدا من السلف منع ذلك والايه تدل على ما تاولها عليه ابن عباس وعايشه لانهما ذكرا
انها في اليتيمه تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في الصداق فنهوا ان ينكحوهن
او يقسطوا لهن في الصداق واقرب الاوليا الذين يكون اليتيمه في حجره ويجوز له تزويجها هو ابن العم
فقد تضمنت الايه جواز تزويج ابن العم لليتيمه التي في حجره فان قال قايل فاجعل هذا التاويل اولى من
تاويل سعيد بن جبير وغيره الذي ذكرت مع احتمال الايه للتاويلات كلها قيل له ليس يمتنع ان
يكون المراد المعنيين جميعا لاحتمال اللفظ لهما وليسا متنافيين فهو عليهما جميعا ومع ذلك فان ابن
عباس وعايشه قد قالا ان الايه نزلت في ذلك وذلك لا يقال بالراي وانما يقال توقيفا فهو
اولى لانهما ذكرا سبب نزولها والقصه التي نزلت فيها فهي اولى فان قال قايل يجوز ان يكون
المراد الجد قيل له انما ذكر انها نزلت في اليتيمه التي في حجره ويرغب في نكاحها والجد لا يجوز له
نكاحها فعلمنا ان المراد ابن العم ومن هو ابعد منه من سائر الاوليا فان قال قايل ان الايه انما هي في
الكبيره لان عايشه قالت ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الايه فيهن
فانزل الله تعالى ويستفتونك في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النسا
يعني قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى قال فلما قال في يتامى النسا دل على ان المراد الكبار منهن
دون الصغار لان الصغار لا يسمين نسا قيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان قوله وان خفتم

ان لا تقسطوا فى اليتامى حقيقه يتضى اللاتي لم يبلغن لقول النبي عليه السلم لا يتم بعد حلم ولا يجوز صرف
الكلام على حقيقته الى المجاز الا بدلاله والكبيره تسمى يتيمه على وجه المجاز وقوله تعالى من
يتامى النسا لا دلاله فيه على ما ذكرت لانهن اذا كن من جنس النسا جازت اضافتهن اليهن وقد
قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا والصغاير داخلات فيهن وقال ولا تنكحوا ما نكح اباكم
من النسا والصغار والكبار مرادات به وقال وامهات نسايكم ولو تزوج صغيره حرمت عليه
امها تحريما موبدا فليس اذا في اضافه اليتامى الى النسا دلاله على انهن الكبار دون الصغار
والوجه الاخر ان هذا التاويل الذي ذكره ابن عباس وعايشه لا يصح في الكبار لان الكبيره
اذا رضيت بان يتزوجها باقل من مهر مثلها جاز النكاح وليس لاحد ان يعترض عليها فعلمنا ان
المراد الصغار اللاتي يتصرف عليهن في التزويج من هن في حجره ويدل عليه ما روي محمد بن اسحق
قال اخبرني عبد الله بن ابي بكر بن حزم وعبد الله بن الحرث ومن لا اتهم عن عبد الله بن شداد قال كان
الذي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ام سلمه ابنها سلمه فزوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت حمزه
وهما صبيان صغيران فلم يجتمعا حتى ماتا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل جزيت سلمه بتزويجه اباي
امه وفيه الدلاله من وجهين على ما ذكرنا احدهما انه زوجها وليس باب ولا جد فدل على ان تزويج غير
الاب والجد جايز للصغيرين والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فعل ذلك وقد قال الله تعالى فاتبعوه
فعلينا اتباعه فيدل على ان للقاضي تزويج الصغيرين واذا جاز ذلك للقاضي جاز لساير الاوليا لان
احدا لم يفرق بينهما ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي فاثبت النكاح اذا كان
بولي والاخ وابن العم اوليا والدليل عليه انها لو كانت كبيره كانوا اولياه في النكاح ويدل عليه من
طريق النظر اتفاق الجميع على ان الاب والجد اذا لم يكونا من اهل الميراث بان يكونا كافرين او عبدين
لم يزوجا فدل على ان هذه الولايه مستحقه بالميراث فكل من كان من اهل الميراث فله ان يزوج الاقرب
فالاقرب ولذلك قال ابو حنيفه ان للام ومولى الموالاه ان يزوجوا اذا لم يكن اقرب منهم لانهم من
اهل الميراث فان قال قايل لما كان في النكاح مال وجب ان لا يجوز عقد من لا يجوز تصرفه في المال
قيل له ان المال يثبت في النكاح من غير تسميه فلا اعتبار فيه بالولايه في المال الا ترى ان عند من لا
يجيز النكاح بغير ولي للاوليا حق في التزويج وليست لهم ولايه في المال على الكبيره ويلزم مالكا

والشافعي

والشافعي ان لا يجيزا تزويج الاب لابنته البكر الكبيره اذ لا ولايه له عليها في المال فلما جاز عند مالك والشافعي
لابي البكر الكبيره تزويجها بغير رضاها مع عدم ولايته عليها في المال دل ذلك على انه لا اعتبار في استحقاق
الولايه في عقد النكاح بجواز التصرف في المال ولما ثبت بما ذكرنا من الدلاله الايه على جواز تزويج
ولي الصغيره اياها من نفسه دل ذلك على ان لولي الكبيره ان يزوجها من نفسه برضاها ويدل ايضا
على ان العاقد للزوج والمراه يجوز ان يكون واحدا بان يكون وكيلا لهما كما جاز لولي الصغيره ان
يزوجها من نفسه فيكون الموجب للنكاح والقابل له واحدا ويدل ايضا على انه اذا كان وليا لصغيرين
جاز له ان يزوج احدهما من صاحبه فالايه داله من هذه الوجوه على بطلان مذهب الشافعي في قوله
ان الصغيره لا يزوجها غير الاب والجد وفي قوله انه لا يجوز لولي الكبيره ان يزوجها برضاها بغير محضر
منها ويدل على بطلان قوله في انه لا يجوز ان يكون رجل واحد وكيلا لهما جميعا في عقد النكاح عليهما
وانما قال اصحابنا انه لا يجوز للوصي تزويج الصغيره من قبل قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي
وليس الوصي بولي لها الا ترى ان قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلو وجب لها قود
لم يكن الوصي لها وليا في ذلك ولم يستحق الولايه فيه فثبت ان الوصي لا يقع عليه اسم الولي فواجب ان
لا يجوز تزويجه اياها اذ ليس بولي لها فان قال قايل فواجب على هذا ان لا يكون الاخ او العم وليا للصغيره
لانهما لا يستحقان الولايه في القصاص قيل له لم يجعل عدم الولايه في القصاص عله في ذلك حتى يلزمنا عليها
وانما بينا بذلك ان الاسم لا يتناوله ولا يقع عليه من جهه ما يستحق من التصرف في المال واما الاخ
والعم فهما وليان لانهما من العصبات واحد لا يمتنع من اطلاق اسم الولي على العصبات قال الله تعالى
واني خفت الموالي من وراي قيل انه اراد به بني اعمامه وعصباته فاسم الولي يقع على العصبات ولا يقع
على الوصي فلما قال عليه السلم لا نكاح الا بولي انتفى بذلك جواز تزويج الوصي للصغيره اذ ليس بولي
وقال عليه السلم ايما امراه نكحت بغير اذن وليها وفي لفظ اخر بغير اذن مواليها فنكاحها باطل وقد
اقتضى بطلان نكاح المجنونه والبكر الكبيره اذا زوجها الوصي او تزوجت باذن الوصي دون اذن
الولي لحكم النبي صلى الله عليه وسلم ببطلان نكاحها اذ كانت متزوجه بغير اذن وليها وايضا فان هذه
الولايه في النكاح مستحقه بالميراث لما دللنا عليه وليس الوصي من اهل الميراث فلا ولايه له وايضا
فان السبب الذي به تستحق الولايه في النكاح هو النسب وذلك لا يصح النقل فيه ولا تستحقه

الوصي لعدم السبب الذي به يستحق الولايه وليس التصرف في المال بعد الموت كالتصرف في النكاح لان
المال يصح النقل فيه الى غير الزوجين فلم يجز ان يكون للوصي ولايه فيه وليس الوصي كالوكيل في حال حياه
الاب لان الوكيل يتصرف بامر الموكل وامره باق بجواز تصرفه وامر الميت منقطع فيما لا يصح فيه النقل
وهو النكاح فلذلك اختلفا فان قال قايل فان الحاكم يزوج عندكم الصغيرين مع عدم الميراث والولايه
من طريق النسب قيل له ان الحاكم قايم مقام جماعه المسلمين فيما يتصرف فيه من ذلك وجماعه المسلمين
هم من اهل ميراث الصغيرين وهم باقون فاستحق الولايه من حيث هو كالوكيل لهم وهم من اهل ميراثه لانه
لو مات ولا وارث له من ذوي انسابه ورثه المسلمون وفي هذه الايه دلاله ايضا على ان للاب تزويج
ابنته الصغيره من حيث دلت على جواز تزويج ساير الاوليا اذ كان الاب اقرب الاوليا ولا نعلم في جواز
ذلك خلافا بين السلف والخلف من فقها الامصار الا شيا رواه بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابن
شبرمه ان تزويج الابا على الصغار لا يجوز وهو مذهب الاصم ويدل على بطلان هذا المذهب
سوى ما ذكرنا من دلاله هذه الايه قوله تعالى واللايي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلثه اشهر واللايي لم يحضن فحكم بصحه طلاق الصغيره التي لم تحض والطلاق لا يقع الا في نكاح
صحيح فتضمنت الايه جواز تزويج الصغيره ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج عايشه وهي
بنت ست سنين زوجها اياه ابو بكر الصديق رضي الله عنه وقد حوى هذا الخبر معنيين احدهما
جواز تزويج الاب الصغيره والاخر ان لا خيار لها بعد البلوغ لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخيرها
بعد البلوغ واما قوله تعالى ما طاب لكم من النسا فان مجاهدا قال معناه انكحوا نكاحا طيبا
وعن عايشه والحسن وابي مالك ما احل لكم وقال الفرا ان اراد بقوله ما طاب المصدر كانه قيل فانكحوا
من النسا الطيب اي الحلال قال وكذلك جاز ان يقول ما ولم يقل من واما قوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع فانه اباحه للثنتين ان شا وللثلاث ان شا وللرباع ان شا على انه مخير في ان
يجمع في هذه الاعداد من شا فان خاف ان لا يعدل اقتصر من الاربع الى الثلث فان خاف ان لا
يعدل في الثلث اقتصر على الاثنين فان خاف ان لا يعدل بينهما اقتصر على الواحده وقيل
ان الواو ها هنا بمعنى او كانه قال مثنى او ثلاث او رباع وقيل ايضا فيه ان الواو على حقيقتها
ولكنه على وجه البدل كانه قيل وثلاث بدلا من مثنى ورباع بدلا من ثلاث لا على الجمع بين الاعداد

ومن

الله

ومن قال هنا فانه لو قيل باو لجاز ان لا يكون لصاحب المثنى ولا الرباع لصاحب الثلاث فافاد ذكر
الواو اباحه الاربع لكل احد ممن دخل في الخطاب وايضا فان المثنى داخل في الثلاث والثلث في الرباع
اذ لم يثبت ان كل واحد من الاعداد مراد مع الاعداد الاخر على وجه الجمع فيكون تسعا وهذا
كقوله تعالى قل اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين
الى قوله وقدر فيها اقواتها في اربعه ايام والمعنى في اربعه ايام باليومين المذكورين بديا ثم قال
فقضاهن سبع سموات في يومين ولولا ان ذلك كذلك لصارت الايام ثمانيه وقد علم ان ذلك
ليس كذلك لقوله تعالى خلق السموات والارض في سته ايام فكذلك المثنى داخل في الثلاث
والثلاث في الرباع فجميع ما اباحته الايه من عدد العدد اربع لا زياده عليها وهذا العدد انما هو للاحرار
دون العبيد في قول اصحابنا والثوري والليث والشافعي وقال مالك للعبد ان يتزوج اربعا
والدليل على ان الايه في الاحرار دون العبيد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم انما هو خاص في
الاحرار لان العبد لا يملك عقد النكاح لاتفاق الفقها انه لا يجوز له ان يتزوج الا باذن المولى
وان المولى املك بالعقد عليه منه بنفسه لان المولى لو زوجه وهو كاره جاز عليه ولو تزوج هو
بغير اذن المولى لم يجز نكاحه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر
وقال الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي فلما كان العبد لا يملك عقد النكاح
لم يكن من اهل خطاب الايه فوجب ان يكون الايه في الاحرار وايضا لا يختلفون ان للرق تاثيرا في نقصان
حقوق النكاح المقدره كالطلاق والعده فلما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يكون للعبد
النصف من مال الحر وقد روي عن سته من الصحابه ان العبد لا يتزوج الا اثنتين ولا يروى عن احد
من نظرايهم خلاف فيما نعلم وقد روى سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبه قال قال عمر بن الخطاب ينكح
العبد اثنتين ويطلق ثنتين وتعتد الامه حيضتين فان لم تحض فشهر ونصف وروى الحسن وابن سيرين
عن عمر وعبد الرحمن بن عوف ان العبد لا يحل له اكثر من امراتين وجعفر بن محمد عن ابيه ان عليا قال
لا ينكح العبد اكثر من اثنتين وشعبه عن الحكم عن الفضل بن عباس قال يتزوج العبد اثنتين وابن سيرين
قال قال عمر ايكم يعلم ما يحل للعبد من النسا فقال رجل من الانصار انا فقال عمر كم فقال اثنتين فسكت
ومن شاوره عمر ورضي بقوله فالظاهر انه صحابي وروى ليث عن الحكم قال اجمع اصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم على ان العبد لا يجمع من النسا فوق اثنين فقد ثبت باجماع ايمة الصحابه ما ذكرناه ولا نعلم
احدا من نظرايهم قال انه يتزوج اربعا فمن خالف ذلك كان محجوجا باجماع الصحابه وقد روي نحو قول
اصحابنا عن الحسن وابرهيم وابن سيرين وعطا والشعبي فان قال قايل قد روي يحيى بن حمزه عن ابي حمزه عن ابي
وهب عن ابي الدردا قال يتزوج العبد اربعا وهو قول مجاهد والقسم وسالم وربيعه الراى قيل له اسناد
ابي الدردا فيه رجل مجهول وهو ابو وهب ولو ثبت لم يجز الاعتراض به على قول الايمه الذين ذكرنا
اقاويلهم واستفاض ذلك عنهم وقد ذكر الحكم وهو من جلة فقها التابعين اجماع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان العبد لا يتزوج اكثر من اثنين واما قوله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحده
فان معناه والله اعلم العدل في القسم بينهن كما قال تعالى في ايه اخرى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين
النسا ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل والمراد ميل القلب والعدل الذي يمكنه فعله ويخاف ان لا يفعل
اظهار الميل ~~والمراد ميل القلب~~ بالفعل فامره الله تعالى بالاقتصار على الواحده اذا خاف اظهار الميل
والجور ومجانبه العدل وقوله عطفا على ما تقدم من اباحه العدد المذكور بعقد النكاح او ما
ملكت ايمانكم يقتضي حقيقته وظاهره ايجاب التخيير بين اربع حراير واربع اما بعقد النكاح فيوجب
ذلك تخييره بين تزويج الحره او الامه وذلك لان قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم كلام غير
مستقل بنفسه بل هو مضمن بما قبله وفيه ضمير لا يستغني عنه وضميره ما تقدم ذكره مظهرا في الخطاب
وغير جايز لنا اضمار معنى لم يتقدم له ذكر الا بدلاله من غيره فلم يجز لنا ان نجعل الضمير في قوله او ما
ملكت ايمانكم الوطي فيكون تقديره فقد ابيحت لكم وطي ملك اليمين لانه ليس في الايه ذكر للوطي
وانما الذي في اول الايه ذكر العقد لان قوله فانكحوا ما طاب لكم لا خلاف ان المراد به العقد
فوجب ان يكون قوله او ما ملكت ايمانكم ضميره او فانكحوا ما ملكت ايمانكم وذلك النكاح هو العقد
فالضمير الراجع اليه ايضا هو العقد دون الوطي فان قال قايل لما صلح ان يكون النكاح اسما للوطي
ثم عطف عليه قوله او ما ملكت ايمانكم صار كقوله فانكحوا ما ملكت ايمانكم فيكون معناه الوطي في
هذا الموضع وان كان معناه العقد في اول الخطاب قيل له لا يجوز هذا لانه اذا كان ضميره ما تقدم
ذكره مبدا في اول الخطاب فوجب ان يكون بعينه ومعناه المراد به ضميرا فيه فاذا كان النكاح المذكور
هو العقد فكانه قيل فاعقدوا عقد النكاح فما طاب لكم فاذا اضمر في ملك اليمين كان الضمير هو

العقد اذ لم يجز للوطي ذكر من جهه المعنى ولا من طريق اللفظ فامتنع من اجل ذلك اضمار الوطي فيه وان
كان اسم النكاح قد يتناوله ومن جهه اخرى انه لما لم يكن في الايه ذكر للنكاح الا ما تقدم في اولها
وثبت ان المراد به العقد لم يجز ان يكون ضمير ذلك اللفظ بعينه وطيا لامتناع ان يكون لفظ واحد
مجازا حقيقه لان احد المعنيين يتناوله اللفظ مجازا والاخر حقيقه ولا يجوز ان ينتظمها لفظ واحد فوجب
ان يكون ضميره عقد النكاح المذكور بديا في الايه فان قال قايل الذي يدل على ان ضميره هو الوطي دون
العقد اضافته لملك اليمين الى المخاطبين ومعلوم استحاله تزوجه بملك يمينه ويجوز له وطي ملك يمينه
فعلمنا ان المراد الوطي دون العقد قيل له لما اضاف ملك اليمين الى الجماعه كان المراد نكاح ملك
يمين الغير كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المومنات فاضاف عقد النكاح على ملك ايمانهم اليهم والخطاب متوجه الى كل
واحد منهم في تزويج اباحه تزويج ملك غيره كذلك قوله او ما ملكت ايمانكم محمول على هذا المعنى
فليس اذا اضمار ذكرت دليل على وجوب اضمار لا ذكر له في الخطاب وجب ان يكون ضميره ما تقدم
ذكره مظهرا وهو ما عقد النكاح وفيما وصفنا دليل على اقتضا الايه التخيير بين تزويج الامه والحره
لمن يستطيع ان يتزوج حره لان التخيير لا يصح الا فيما يمكنه فعل كل واحد منهما على حاله وقد حوت
هذه الايه الدلاله من وجهين على جواز تزويج الامه مع وجود الطول الى الحره احدهما عموم قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا وذلك شامل للحراير والاما لوقوع اسم النسا عليهن والثاني
قوله تعالى وما ملكت ايمانكم وذلك يقتضي التخيير بينهن وبين الحراير في التزويج وقد قدمنا دلاله
قوله ولامه مومنه خير من مشركه على ذلك في سوره البقره ويدل عليه ايضا قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم وذلك عموم شامل للحراير والاما وغير جايز تخصيصه الا
بدلاله واما قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا فان ابن عباس والحسن ومجاهد وابا رزين والشعبي
وابا مالك وعكرمه وقتاده قالوا يعني الا تميلوا عن الحق وروي اسمعيل بن ابي خالد عن ابي مالك
الغفاري ذلك ادنى ان لا تعولوا الا تميلوا وانشد عكرمه شعر ابي طالب

بميزان صدق لا يغل شعيره … ووزان قسط وزنه غير عايل … قال غير مايل

قال اهل اللغه اصل العول المجاوزه للحد فالعول في الفريضه مجاوزتها لحد السهام المسماه والعول

الميل الذي هو خلاف العدل لخروجه عن العدل وعال يعول اذا جار وعال يعيل اذا تبختر وعال يعيل
اذا افتقر حكى ذلك لنا ابو عمر غلام ثعلب وقال الشافعي في قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا
معناه ان لا يكثر من تعولون قال وهذا يدل على ان على الرجل نفقة امراته وقد خطاه الناس في
ذلك من ثلثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الاية ان معناه
ان لا تميلوا وان لا تجوروا وان هذا الميل خلاف العدل الذي امر الله به من القسم بين النساء والثاني
خطاوه في اللغة لان اهل اللغة لا يختلفون في انه لا يقال في كثرة العيال عال يعول ذكره
المبرد وغيره من اهل اللغة وقال ابو عبيدة معمر بن المثنى لا تعولوا لا تجوروا وقال علت علي اي جرت
والثالث ان في الاية ذكر الواحدة او ملك اليمين الاما في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف
ان له ان يجمع من العدد من شا بملك اليمين فعلمنا انه لم يرد كثرة العيال وان المراد نفي الجور
والميل بتزوج امراة واحدة اذ ليس معها من يلزمه القسم بينه وبينها اذ لا قسم للاما بملك اليمين

باب هبة المراة المهر لزوجها

١٣٤

قال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا روي
عن قتادة وابن جريج في قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة قالا فريضة كانه ذهب الى نحلة الدين وان
ذلك فرض فيها وروي عن ابي صالح في قوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة قال كان الرجل اذا زوج
ايمه اخذ صداقها فنهوا عن ذلك فجعله خطابا للاولياء ان لا يحبسوا عنهن المهور اذا اقبضوها الا
ان معنى النحلة يرجع الى ما ذكره قتادة في انها فريضة وهذا على معنى ما ذكر الله عقيب ذكر المواريث
فريضة من الله وقال بعض اهل العلم انما سمي المهر نحلة والنحلة في الاصل العطية والهبة في بعض
الوجوه لان الزوج لا يملك بدله شيا لان البضع في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله الا ترى انها
لو وطيت لشبهة كان المهر لها دون الزوج فانما سمي المهر نحلة لانه لم يعتض من قبلها عوضا
يملكه فكان معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح
هو الاستباحة منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال ابو عبيدة معمر بن
المثنى في قوله تعالى نحلة يعني طيبة انفسكم يقول لا تعطوهن مهورهن وانتم كارهون ولكن
اتوهن ذلك وانفسكم به طيبة وان كان المهر لهن دونكم قال ابو بكر يجوز على هذا المعنى ان

يكون

يكون انما سماه نحلة لان النحلة هي العطية وليس يكاد يفعلها الناحل الا متبرعا بها طيبة بها نفسه فامروا
بايتاء النساء مهورهن بطيبة من انفسهن كالعطية التي يفعلها المعطي بطيبة من نفسه ويحتج بقوله تعالى
وآتوا النساء صدقاتهن نحلة في ايجاب كمال المهر للمخلو بها لاقتضاء الظاهر له واما قوله تعالى فان
طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فانه يعني عن المهر لما امرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر
جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاءها مهرها وان طابت نفسها بتركه قال قتادة في
هذه الاية ما طابت به نفسها من غير كره فهو حلال وقال علقمة لامراته اطعميني من الهني المري
فتضمنت الاية معاني منها ان المهر لها وهي المستحقة له لا حق للولي فيه ومنها ان على الزوج ان يعطيها
بطيبة من نفسه ومنها جواز هبتها المهر للزوج والاباحة للزوج اخذه بقوله فكلوه هنيئا مريئا
ومنها تساوي حال قبضها للمهر وترك قبضها في جواز هبتها للمهر لان قوله تعالى فكلوه هنيئا مريئا
يدل على المعنيين ويدل ايضا على جواز هبتها للمهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بينهما فان قال
قائل قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على ان المراد فيما تعين من المهر اما ان يكون عرضا بعينه فقبضته او
لم تقبضه او دراهم قد قبضتها فاما دين في الذمة فلا دلالة في الاية على جواز هبتها له اذ لا يقال
لما في الذمة كله هنيئا مريئا قيل له ليس المراد في ذلك مقصورا على ما يتاتى فيه الاكل او لا
يتاتى لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون خاصا في المهر اذا كان شيئا ماكولا وقد عقل
من مفهوم الخطاب انه غير مقصور على الماكول منه دون غيره لان قوله تعالى وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة عام في المهور كلها سواء كانت من جنس الماكول او من غيره وقوله تعالى فكلوه
هنيئا مريئا شامل لجميع الصدقات المامور بايتائها فدل انه لا اعتبار بلفظ الاكل في ذلك
وان المقصد فيه جواز استباحته بطيبة من نفسها وقال الله تعالى ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما وقال ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهو عموم في النهي عن سائر وجوه التصرف في
مال اليتيم من الديون والاعيان الماكول وغير الماكول وشامل للنهي في اخذ اموال الناس الا
على وجه التجارة عن تراض وليس الماكول باولى بمعنى الاية من غيره وانما خص الاكل بالذكر لانه
معظم ما يسعى به الاموال او به قوام بدن الانسان وفي ذكره للاكل دلالة على ما دونه وهذا
كقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع

بالذكر وان كان ما عداه من ساير ما يشغله عن الصلاه مماسه في النهي لان الاشتغال بالبيع من
اعظم امورهم في السعي في طلب معاشهم فعقل من ذلك ان ما دونه اولى بالنهي اذ قد نهاهم عما هم
احوج والحاجه اليه اشد وكما قال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فخص اللحم
بذكر التحريم وساير اجزايه مثله لانه معظم ما يراد منه وينتفع به فكان في تحريمه اعظم منافعه
دلاله على ما دونه فلذلك قوله تعالى فكلوه هنيئا مريئا قد اقتضى جواز هبتها للمهر من اي جنس كان
عينا كان او دينا قبضته او لم تقبضه ومن جهه اخرى انه اذا جازت هبتها للمهر اذا
كان مقبوضا معينا فكذلك حكمه اذا كان دينا لانه قد ثبت جواز تصرفها في مالها فلا اختلاف حكم
العين والدين فيه ولان احدا لم يفرق بينهما وقد دلت هذه الايه على جواز هبه الديون والبراه
منها كما جازت هبه المراه للمهر وهو دين ويدل ايضا على ان من وهب لانسان دينا له عليه
ان البراه قد وقعت بنفس الهبه لان الله تعالى قد حكم بصحته واسقط عن ذمته ويدل على ان من
وهب لانسان مالا فقبضه وتصرف فيه انه جايز له ذلك وان لم يقل بلسانه قد قبلت لان الله
تعالى قد اباح له اكل ما وهبته من غير شرط القبول بل يكون التصرف فيه بحضرته حين وهبه قبولا
ويدل على انها لو قالت قد طبت لك نفسا عن مهري واردت الهبه والبراه ان ذلك جايز
لقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقد اختلف الفقها في هبه المراه
مهرها لزوجها فقال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد والشافعي اذا بلغت
المراه واجتمع لها عقلها جاز لها التصرف في مالها بالهبه وغيرها بكرا كانت او ثيبا وقال
مالك لا يجوز امر البكر في مالها ولا ما وضعت عن زوجها من الصداق وانما ذلك الى ابيها في
العفو عن زوجها ولا يجوز لغير الاب من الاوليا ذلك قال وبيع المراه ذات الزوج دارها
وخادمها جايز وان كره الزوج اذا اصابت وجه البيع فان كانت فيه محاباه كان من ثلث
مالها وان وهبت او تصدقت اكثر من الثلث لم يجز من ذلك قليل ولا كثير قال مالك
والمراه الايم اذا لم يكن لها زوج في مالها كالرجل في ماله سوا وقال الاوزاعي لا يجوز عطيه
المراه حتى تلد او تكون في بيت زوجها سنه وقال الليث لا يجوز عتق المراه ذات الزوج ولا
صدقتها الا في الشي اليسير الذي لا بد لها منه لصله رحم او غير ذلك مما يتقرب به الى الله عز

ومن

وجل قال ابو بكر والايه قاضيه بفساد هذه الاقوال شاهده بصحه قول اصحابنا الذي
قدمنا لقوله عز وجل فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولم يفرق فيه بين البكر والثيب
ولا بين من اقامت في بيت زوجها سنه او لم تقم وغير جايز الفرق بين البكر والثيب في ذلك الا
بدلاله تدل على خصوص حكم الايه في الثيب دون البكر واجاز مالك هبه الاب والله تعالى
امر باعطايها جميع الصدقات الا ان تهب هي شيا منه له فالايه قاضيه ببطلان هبه الاب
لانه مامور بايتايها جميع الصدقات الا ان تطيب نفسها بتركه ولم يشرط الله تعالى طيبه نفس الاب فمنع ما
اباحه الله له بطيبه نفسها من مهرها واجاز ما حظره الله تعالى من منع شي من مهرها الا بطيبه نفسها
بهبه الاب وهذا اعتراض على الايه من وجهين نعتبره دلاله احدهما منعها الهبه مع اقتضا ظاهر
الايه لجوازها والثاني جواز هبه الاب مع امر الله الزوج باعطايها الجميع الا ان تطيب نفسا
بتركه ويدل على ذلك قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما
حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فمنع ان ياخذ منها شيا
مما اعطاها الا برضاها بالفديه ولم يشرط رضا المراه ولم يفرق مع ذلك بين البكر والثيب
ويدل عليه حديث زينب امراه عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للنسا تصدقن
ولو من حليكن وفي حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوم فطر فصلى ثم خطب ثم
اتى النسا فامرهن ان يتصدقن ولم يفرق في شي منه بين البكر والثيب ولان هذا حجر ولا يصح الحجر
على من هذا صفته ٥

باب دفع المال الى السفهاء

١٣٠

قال الله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم التي جعل الله لكم قياما قال ابو بكر قد اختلف
اهل العلم في تاويل هذه الايه فقال ابن عباس لا يقسم الرجل ماله فيصير عيالا عليهم بعد اذ هم عيال
له والمراه من اسفه السفها فتاول ابن عباس الايه على ظاهرها ومقتضى حقيقتها لان قوله
اموالكم يقتضي خطاب كل واحد منهم بالنهي عن دفع ماله الى السفها لما في ذلك من تضييعه لعجزهم
عن القيام بحفظه وتثميره وهو يعني به الصبيان والنسا الذين لا يكملون لحفظ المال ويدل
ذلك ايضا على انه لا ينبغي له ان يوكل في خزانه بماله ويجعله في يد من هذه صفته وان لا يوصي به
الى امثالهم ويدل ايضا على ان ورثته اذا كانوا صغارا انه ينبغي له ان يوصي بماله الى امين

مصطلع بحفظه عليهم وفيه الدلالة على النهي عن تضييع المال ووجوب حفظه وتدبيره والقيام به
لقوله تعالى التي جعل الله لكم قياما فاخبر انه جعل قوام اجسادنا المال فمن رزقه الله منه شيا فعليه
اخراج حق الله تعالى منه ثم حفظ ما بقي وتجنب تضييعه وفي ذلك ترغيب من الله تعالى لعباده في
اصلاح المعاش وحسن التدبير وقد ذكر الله تعالى ذلك في مواضع في كتابه منه قوله تعالى
ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقوله ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وما امر الله تعالى به من حفظ الاموال وتحصين الديون بالشهادات والكتاب والرهن
على ما بينا فيما سلف وقد قيل في قوله تعالى التي جعل الله لكم قياما يعني انه جعلكم قواما عليها فلا
تجعلوها في يد من يضيعها والوجه الثاني من التاويل ما روي عن سعيد بن جبير انه اراد لا
تؤتوا السفهاء اموالهم انما اضافها اليهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم يعني لا يقتل بعضكم بعضا
وقوله فاقتلوا انفسكم وقوله فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم يريد من يكون فيها وعلى هذا
التاويل يكون السفهاء محجورا عليهم فيكونون ممنوعين من اموالهم الى ان يزول السفه وقد اختلف
في معنى السفهاء ههنا فقال ابن عباس السفيه من ولدك وعيالك وقال المراة من اسفه السفهاء
وقال سعيد بن جبير والحسن والسدي والضحاك وقتادة النساء والصبيان وقال
بعض اهل العلم كل من يستحق صفة سفيه في المال من محجور عليه وغيره وروى الشعبي عن ابي بردة
عن ابي موسى الاشعري قال ثلثة يدعون الله فلا يستجاب لهم رجل كانت له امراة سيئة الخلق
فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ورجل داين
رجلا فلم يشهد عليه وروي عن مجاهد ان السفهاء النساء وقيل ان اصل السفه خفة الحلم ولذلك
سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله
وليس السفه في هولاء صفة ذم ولا تفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم
ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال فان قال قايل الاخلاف انه جايز له ان يهب
النساء والصبيان المال وقد اراد بشير ان يهب النعمان لابنه فلم يمنعه النبي صلى الله عليه وسلم
منه الا لانه لم يعط سایر بنيه مثله كيف يجوز حمل الاية على منع اعطاء السفهاء اموالنا قيل

له ليس المعنى فيه التمليك وهبة المال وانما المعنى فيه ان يجعل الاموال في ايديهم وهم غير مضطلعين بحفظها
وجايز للانسان ان يهب الصغير والمراة كما يهب الكبير العاقل ولكنه يقبضه له من يلي عليه ويحفظ ماله
ولا يضيعه وانما منعنا الله بالاية ان يجعل اموالنا في ايدي الصغار والنساء اللاتي لا يحتملن حفظها
وتدبيرها وقوله عز وجل وارزقوهم فيها واكسوهم يعني وارزقوهم من هذه الاموال لان
في ههنا بمعنى من اذ كانت حروف الصفات تتعاقب فيقام بعضها مقام بعض كما قال تعالى ولا
تاكلوا اموالهم الى اموالكم وهو بمعنى مع اموالكم فنهانا الله عن دفع الاموال الى السفهاء الذين لا
يقومون بحفظها وامرنا بان نرزقهم منها ونكسوهم فان كان مراد الاية النهي عن اعطايهم فالها على
ما اقتضى ظاهرها ففي ذلك دليل على وجوب نفقة الاولاد السفهاء والزوجات لامره ايانا
بالانفاق عليهم من اموالنا وان كان تاويلها ما ذهب اليه القايلون بان مرادها ان لا نعطيهم
اموالهم وهم سفهاء فانما فيه الامر بالانفاق عليهم من اموالهم وهذا يدل على الحجر من وجهين احدهما
منعهم من اموالهم والثاني اجازة تصرفنا عليهم في الانفاق عليهم وشري اقواتهم وكسوتهم
وقوله تعالى وقولوا لهم قولا معروفا قال مجاهد وابن جريج قولا معروفا عدة جميلة بالبر
والصلة على الوجه الذي يجوز ويحسن ويحتمل ان يريد به اجمال المخاطبة لهم والانة القول فيما
تخاطبون به كقوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر وكقوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك
ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وقد قيل انه جايز ان يكون القول المعروف ههنا التاديب
والتنبيه على الرشد والصلاح والهداية للاخلاق الحسنة ويحتمل ان يريد به انه اذا اعطيتموهم الرزق
والكسوة من اموالكم ان تجملوا لهم القول ولا تؤذوهم بالتذمر عليهم والاستحقاق بهم كما قال
تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا
يعني والله اعلم اجمال اللفظ وترك التذمر والامتنان وكما قال تعالى لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى وجايز ان يكون هذه المعاني كلها مرادة بقوله تعالى وقولوا لهم قولا معروفا

باب دفع المال الى اليتيم

١٣١

قال الله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
قال الحسن ومجاهد وقتادة والسدي يعني اختبروهم في عقولهم ودينهم قال ابو بكر امر

باختبارهم قبل البلوغ لانه قال وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فامر بابتلائهم في حال كونهم يتامى ثم قال
حتى اذا بلغوا النكاح فاخبر ان بلوغ النكاح بعد الابتلاء لان حتى غاية مذكورة بعد الابتلاء فدلت
الاية من وجهين على ان هذا الابتلاء قبل البلوغ وفي ذلك دليل على جواز الاذن للصغير الذي يعقل في التجارة
لان ابتلاءه لا يكون الا باستبرا حاله في العلم بالتصرف وحفظ المال ومتى امر بذلك كان ماذونا في
التجارة وقد اختلف الفقها في اذن الصبي في التجارة فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن
والحسن بن زياد والحسن بن صالح جائز للاب ان ياذن لابنه الصغير في التجارة اذا كان يعقل الشري
والبيع وكذلك وصي الاب والجد اذا لم يكن وصي اب ويكون بمنزلة العبد الماذون له وقال
ابن القسم عن مالك لا ارى اذن الاب والوصي للصبي في التجارة جايزا وان لحقه في ذلك دين لم يلزم الصبي
منه شي وقال الربيع عن الشافعي في كتاب الاقرار وما اقر به الصبي من حق الله تعالى او للادمي او حق
في مال او غيره فاقراره ساقط عنه وسوا كان الصبي ماذونا له في التجارة اذن له ابوه او وليه من كان
او حاكم ولا يجوز للحاكم ان ياذن له فان فعل فاقراره ساقط عنه وكذلك شراه وبيعه مفسوخ قال
ابو بكر ظاهر الاية يدل على جواز الاذن له في التجارة لقوله تعالى وابتلوا اليتامى والابتلا هو اختبارهم
في عقولهم ومذاهبهم وحزمهم فيما يتصرفون فيه فهو عام في سائر هذه الوجوه وليس لاحد ان يقتصر بالاختبار
على وجه دون وجه مما يحتمله اللفظ والاختبار في ظهير استبرا حاله في المعرفة بالشري والبيع وضبط
اموره وحفظ ماله لا يكون الا باذن له في التجارة ومن قصر الابتلا على اختبار عقله بالكلام دون التصرف
في التجارات وحفظ المال فقد حظر عموم اللفظ بغير دلالة وان قال قايل الذي يدل على انه لم يرد
الاذن له في التصرف في حال الصغر قوله تعالى في نسق التلاوة وان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم وانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد قيل له ليس الاذن في التجارة من
دفع المال اليه في شي لان الاذن هو ان يامره بالشري والبيع وذلك ممكن بغير مال في يده كما ياذن
للعبد في التجارة وان لم يدفع اليه مالا ثم اذا بلغ وقد اونس منه رشده دفع المال اليه ولو كان الابتلا لا
يقتضي اختباره بالاذن له في التصرف في الشري والبيع وانما هو اختبار عقله من غير استبرا حاله في
ضبطه وعلمه بالتصرف لما كان للابتلا وجه قبل البلوغ فلما امر بذلك قبل البلوغ علمنا ان المراد اختبار
امره بالتصرف ولان اختبار صحة عقله لا يغني عن ضبطه لاموره وحفظه لماله وعلمه بالشري والبيع

ومعلوم

ومعلوم ان الله تعالى امر بالاحتياط له في استبرا امره في حفظ المال والعلم بالتصرف فوجب ان يكون
الابتلا الماموربه قبل البلوغ مامورا بذلك لا لاختبار صحة عقله فحسب وايضا فان لم يجز الاذن له
في التجارة قبل البلوغ لانه محجور عليه فالابتلا اذا ساقط من هذا الوجه فلا يخلو بعد البلوغ متى اردنا
التوصل الى ايناس رشده من ان نختبره بالاذن له في التجارة او لا نختبره بذلك فان وجب اختباره
فقد اجزت له التصرف وهو عندك محجور عليه بعد البلوغ فقد اخرجته من الحجر وان لم يخرج من الحجر
وهو ممنوع من ماله بعد البلوغ وهو ماذون له فهلا اذنت له قبل البلوغ في التجارة لاستبرا حاله
كاستبرائها بالاذن بعد البلوغ مع بقا الحجر الى ايناس الرشد وان لم نستبر حاله بعد البلوغ بالاذن
فكيف يعلم ايناس رشده فقول المخالف لا يخلو من ترك الابتلا ودفع المال قبل ايناس الرشد ويدل
على جواز الاذن للصغير في التجارة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عمر بن ابي سلمة وهو صغير ان يزوج
ام سلمة اياه وروي عبد الله بن شداد انه امر سلمة بن ابي سلمة بذلك وهو صغير وفي ذلك دليل على جواز
الاذن له في التصرف الذي يملكه عليه غيره من بيع او شري الا ترى انه يقتضي جواز توكيل الاب اياه
شري عبد للصغير او بيع عبد له وهذا هو معنى الاذن له في التجارة واما تاويل من تاول قوله
وابتلوا اليتامى على اختبارهم في عقولهم ودينهم فان اعتبار الدين في دفع المال غير واجب باتفاق
الفقها لانه لو كان رجلا فاسقا ضابطا لاموره عالما بالتصرف في وجوه التجارات لم يجز ان يمنع ماله
لاجل فسقه فعلمنا ان اعتبار الدين في غير ذلك واجب وان كان رجلا ذا دين وصلاح الا انه غير
ضابط لماله يغبن في تصرفه كان ممنوعا من ماله عند القايلين بالحجر لعله الضبط ~~وقلة الحفظ~~ وضعف
العقدة فعلمنا ان اعتبار الدين في ذلك لا معنى له واما قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح قال ابن
عباس ومجاهد والسدي قالوا هو الحلم وهو بلوغ حال النكاح من الاحتلام واما قوله تعالى
فان انستم منهم رشدا فان ابن عباس قال فان علمتم منهم ذلك وقيل ان اصل الايناس هو الاحساس
حكي عن الخليل وقال الله تعالى اني انست نارا يعني احسستها وابصرتها وقد اختلف في معنى
الرشد هاهنا فقال ابن عباس والسدي الصلاح في العقل وحفظ العقل وحفظ المال وقال
الحسن وقتادة الصلاح في العقل والدين وقال ابرهيم النخعي ومجاهد العقل وروى سماك عن عكرمة
عن ابن عباس في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا قال اذا ادرك بحلم وعقل ووقار قال

أبو بكر إذا كان اسم الرشد يقع على العقل لتأويل من تأوله عليه ومعلوم أن الله تعالى شرط رشدا منكورا ولم يشترط سائر ضروب الرشد اقتضى ظاهره ذلك أن حصول هذه الصفة له بوجود العقل موجبا لدفع المال إليه ومانعا من الحجر عليه فهذا يحتج به من هذا الوجه في إبطال الحجر على الحر العاقل البالغ وهو مذهب محمد بن سيرين وإبراهيم وأبي حنيفة وقد بينا هذه المسألة في سورة البقرة وقوله تعالى فادفعوا إليهم أموالهم يقتضي وجوب دفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد على ما بينا وهو نظير قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم وهذه الشريطة معتبرة أيضا وتقديره وآتوا اليتامى أموالهم إذا بلغوا وآنستم منهم رشدا وأما قوله تعالى ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا فإن السرف مجاوزة حد المباح إلى المحظور فتارة يكون السرف في التقصير وتارة في الإفراط لمجاوزة حد الجائز في الحالين وقوله تعالى وبدارا قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدي مبادرة والمبادرة الإسراع في الشيء فتقديره في النهي عن أكل أموالهم مبادرة أن يكبروا فيطالبوا بأموالهم وفيه دلالة على أنه إذا صار في حد الكبر استحق المال إذا كان عاقلا من غير شرط إيناس الرشد لأنه إنما شرط إيناس الرشد بعد البلوغ وأفاد بقوله ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا أنه لا يجوز له إمساك ماله بعدما يصير في حد الكبر لولا ذلك لما كان لذكر الكبر ههنا معنى إذ كان الولي عليه هو المستحق لماله قبل الكبر وبعده فهذا يدل على أنه إذا صار في حد الكبر استحق دفع المال إليه وجعل أبو حنيفة حد الكبر في ذلك خمسا وعشرين سنة لأن مثله يكون جدا ولا يكون في حدود الكبار

باب أكل ولي اليتيم من ماله

١٤٣

قال الله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قال أبو بكر قد اختلف السلف في تأويله فروى معمر عن الزهري عن القاسم بن محمد قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال إن في حجري أموالا لأيتام وهو يستأذنه أن يصيب منها فقال ابن عباس ألست تبغي ضالتها قال بلى قال ألست تهنأ جرباها قال بلى قال ألست تلوط حياضها قال بلى قال ألست تفرط عليها يوم ورودها قال بلى قال فاشرب من لبنها غير ناهك في الحلب ولا مضر بنسل وروى الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس قال الوصي إذا احتاج وضع يده مع أيديهم ولا يكتسي عمامة فشرط في الحديث الأول عمله في مال اليتيم في إباحة الأكل ولم يشرطه في حديث عكرمة وروى ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب قال حدثني أبو الخير مرثد بن عبد الله اليزني أنه سأل أناسا من الأنصار من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن قوله ومن كان غنيا فليستعفف فقالوا فينا نزلت أن الوصي كان إذا عمل في نخل اليتيم كانت يده مع أيديهم وقد طعن في هذا الحديث من جهة سنده ويفسد أيضا من جهة أنه لو أبيح لهم الأكل لأجل عملهم لما اختلف فيه الغني والفقير فعلمنا أن هذا التأويل ساقط وأيضا في حديث ابن عباس إباحة الأكل دون أن يكتسي منه عمامة ولو كان ذلك مستحقا بالعمل لما اختلف فيه حكم المأكول والملبوس فهذا أحد الوجوه الذي تأولت عليه الآية وهو أن يقتصر على الأكل بحسب إذا عمل لليتيم وقال آخرون يأخذه قرضا ثم يقضيه وروى شريك عن أبي إسحاق عن حارثة عن مضرب عن عمر قال إني أنزلت مال الله مني بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف وقضيت وروي عن عبيدة السلماني وسعيد بن جبير وأبي العالية وأبي وائل ومجاهد مثل ذلك وهو أن يأخذ قرضا ثم يقضيه إذا وجد وقول ثالث قال الحسن وإبراهيم وعطاء بن أبي رباح ومكحول أنه يأخذ منه ما يسد الجوعة ويواري العورة ولا يقضي إذا وجد وقول رابع وهو ما روي عن الشعبي أنه بمنزلة الميتة يتناول عند الضرورة فإذا أيسر قضاه وإذا لم يوسر فهو حل وقول خامس وهو ما روي مقسم عن ابن عباس فليستعفف قال معناه ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قال فليقوت على نفسه من ماله حتى لا يصيب من مال اليتيم شيئا حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا منجاب بن الحارث قال حدثنا أبو عامر الأسدي قال حدثنا سفيان عن الأعمش عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس بمعنى ذلك وقد روي عكرمة عنه أنه يقضي وروي عن ابن عباس أنه منسوخ وقال مجاهد في رواية أخرى فليأكل بالمعروف من مال نفسه ولا رخصة له في مال اليتيم وهو قول الحكم قال أبو بكر فحصل الاختلاف بين السلف على هذه الوجوه وروي عن ابن عباس أربع روايات على ما ذكرنا أحدها أنه إذا عمل لليتيم في إبل شرب من لبنها والثاني أنه يقضي والثالث أنه لا يقرب من مال اليتيم شيئا ولكنه يقوت على نفسه من ماله حتى لا يحتاج إلى مال اليتيم والرابعة أنه منسوخ والذي نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضا ولا غيره غنيا كان أو فقيرا ولا يقرضه غيره أيضا وقد روى إسماعيل بن سالم عن محمد قال الملاحن فلا يجب للوصي أن يأكل من مال اليتيم شيئا قرضا ولا غيره ولم يذكر خلافا وروى محمد في كتاب الآثار عن أبي حنيفة عن رجل عن ابن مسعود قال لا يأكل الوصي من مال اليتيم قرضا ولا غيره

قال وهو قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي ان مذهب ابي حنيفة انه ياخذ قرضا اذا احتاج ثم يقضيه كما
روي عن عمر ومن تابعه قال وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه لا ياكل من مال اليتيم اذا كان مقيما
فان خرج في تقاضي دين لهم او الى ضياع لهم فله ان ينفق ويكتسي ويركب فاذا رجع رد الثياب والدابة
الى اليتيم قال وقال ابو يوسف وقوله فلياكل بالمعروف يجوز ان يكون منسوخا بقوله ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم قال ابو بكر جعل ابو يوسف الوصي في هذه
الحال كالمضارب في جواز النفقة من ماله في السفر وقال ابن عبد الحكم عن مالك ومن كان له يتيم يخلط
نفقته بماله فان كان الذي يصيب اليتيم اكثر مما يصيب وليه من نفقته فلا باس وان كان الفضل
لليتيم فلا يخلطه ولم يفرق بين الغني والفقير وقال المعافا عن الثوري يجوز لولي اليتيم طعام اليتيم
ويكافيه عليه وهذا يدل على انه كان يجيز له ان يستقرض من ماله وقال الثوري ولا يعجبني ان
ينتفع من ماله بشي وان لم يكن على اليتيم فيه ضرر نحو اللوح يكتب فيه وقال الحسن بن حي ويستقرض
الوصي من مال اليتيم اذا احتاج اليه ثم يقضيه وياكل الوصي من مال اليتيم بقدر عمله فيه اذا لم يضر بالصبي
قال ابو بكر قال الله تعالى واتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وقال تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تاكلوها
اسرافا وبدارا ان يكبروا وقال ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده وقال
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وقال وان تقوموا لليتامى بالقسط وقال ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وهذه الاي محكمة حاظرة لمال اليتيم على وليه في
حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف متشابه يحتمل للوجوه التي ذكرنا
فاولى الاشياء بها حملها على موافقة الاي المحكمة وهي ان ياكل من مال نفسه بالمعروف لئلا يحتاج الى
مال اليتيم لان الله تعالى قد امرنا برد المتشابه الى المحكم ونهانا عن اتباع المتشابه من غير رد اليه قال الله
تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وتاويل من تاوله على جواز اخذ مال اليتيم قرضا او غير قرض مخالف
لمعنى المحكم ومن تاوله على غير ذلك فقد رده الى المحكم وحمله على معناه فهو اولى وقد روي ان قوله
فلياكل بالمعروف منسوخ رواه الحسن بن ابي الحسن عطية عن ابيه عن عطية عن ابن عباس ومن

كان

كان فقيرا فلياكل بالمعروف نسختها الاية التي تليها ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وروى عثمان
بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس مثله وروى عيسى بن عبيد الكندي عن عبيد الله بن عمرو مسلم عن الضحاك
بن مزاحم في قوله تعالى ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف منسوخ بقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما فان قال قائل روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ليس لي مال ولي يتيم فقال كل من مال يتيمك غير مسرف ولا متاثل مالك بماله وروى
عمرو بن دينار عن الحسن العرني عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ياكل ولي اليتيم من ماله بالمعروف
غير متاثل منه مالا قيل له غير جائز الاعتراض بهذين الخبرين على ما ذكرنا من الاي الموجبة لحظر
مال اليتيم وان صح ذلك فهو محمول على الوجه الذي يجوز وهو ان يعمل في مال اليتيم مضاربة فياخذ
منه مقدار ربحه وهذا جائز عندنا وقد روي عن جماعة من السلف نحو ذلك فان قال قائل فاذا
جاز ان ياخذ ربح مال اليتيم اذا عمل به مضاربة فلم لا يجوز ان ياكل من ماله اذا عمل فيه كما روي عن
ابن عباس في احدى الروايات عنه انه اذا كان يبغي ضالة الابل ويهنأ جرباها ويلوط حياضها جاز
له ان يشرب من لبنها غير مضر بنسل ولا ناهك حلبا وكما روي عن الحسن ان الوصي كان اذا عمل في نخل اليتيم
كانت يده مع ايديهم قيل له لانه لا يخلو الوصي اذا عمل في الابل وعمل في النخل من احد وجهين اما ان ياخذه
على وجه الاجرة لعمله او على غير وجه الاجرة والعوض من العمل فان كان ياخذه على وجه الاجرة
فذلك يفسد من اربعة اوجه احدها ان الذين اجازوا ذلك له في حال الفقر لا خلاف ان الغني لا يجوز
له اخذه وهو نص الكتاب في قوله ومن كان غنيا فليستعفف واستحقاق الاجرة لا يختلف فيه الغني
والفقير فبطل ان يكون اجرة من هذا الوجه والوجه الثاني ان الوصي لا يجوز له ان يستاجر نفسه
لليتيم والوجه الثالث ان الذين اباحوا ذلك لم يشرطوا له شيئا معلوما والاجارة لا تصح الا باجرة
معلومة والوجه الرابع ان من اباح ذلك له لم يجعله اجرة فبطل ان يكون ذلك اجرة وليس هو
بمنزلة ربح المضاربة اذا عمل به الوصي لان الربح الذي استحقه من المال لم يكن قط مالا لليتيم الا ترى
ان ما شرطه رب المال للمضارب من الربح لم يكن قط ملكا لرب المال ولو كان ملكا لرب مشروطا
للمضارب بدلا من عمله لوجب ان يكون مضمونا عليه كالاجرة التي هي مستحقة من مال المستاجر بدلا
من عمل الاجير هي مضمونة على المستاجر فلما لم يكن الربح المشروط للمضارب مضمونا على رب المال

يثبت انه لم يكن شرطا ملكا لرب المال وانه انما حدث على ملك المضارب ويدل على ذلك ان مريضا لو دفع
مالا مضاربة وشرط للمضارب تسعة اعشار الربح وهو اكثر من ربح مثله ان ذلك جايز ويحتسب
بالمشروط للمضارب من ذلك من مال المريض لمن مات من مرضه وان ذلك ليس بمنزلته لو استاجره
باكثر من اجرة مثله فيكون ذلك من الثلث فليس اذا في اخذه ربح المضاربة اخذ لشي من مال اليتيم
فان قال قايل هلا كان الوصي في ذلك كساير العمال والقضاة الذين ياخذون ارزاقهم لاجل عملهم للمسلمين
فكذلك الوصي اذا عمل لليتيم جاز له اخذ رزقه بقدر عمله قيل لا خلاف بين الفقهاء ان الوصي لا يجوز له
اخذ شي من مال اليتيم لاجل عمله اذا كان غنيا وقد حظر ذلك على نص التنزيل في قوله ومن كان غنيا
فليستعفف ولا خلاف مع ذلك ايضا ان القضاة والعمال جايز لهم اخذ ارزاقهم مع الغنى فلو كان ما
اخذه والي اليتيم من ماله يجري مجرى رزق القضاة والعمال لجاز له ان ياخذه في حال الغنى فدل
ذلك على ان والي اليتيم لا يستحق رزقا من ماله ولا خلاف ايضا ان القاضي لا يجوز له ان ياخذ من مال
اليتيم شيا واليه القيام بامر الايتام فثبت بذلك ان ساير الناس ممن لهم الولاية على الايتام لا يجوز
لهم اخذ شي من اموالهم لا قرضا ولا غيره كما لا ياخذه القاضي فقيرا كان او غنيا فان قال قايل
فما الفرق بين رزق القاضي والعامل وبين اخذ والي اليتيم من ماله مقدار الكفاية وبين اخذ الاجرة
قيل له ان الرزق ليس باجرة لشي وانما هو شي جعله الله له ولكل من قام بشي من امور الاسلام الا ترى
ان الفقهاء لهم اخذ الارزاق ولم يعملوا شيا يجوز اخذ الاجرة عليه لان اشتغالهم بالفتيا وتفقيه الناس
فرض ولا جايز لاحد اخذ الاجرة على الفروض والمقاتلة وذريتها ياخذون الارزاق وليست باجرة
وكذلك الخلفا وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم سهم من الخمس والصفي وسهم من الغنيمة اذا حضر
القتال وغير جايز لاحد ان يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان ياخذ الاجر على شي مما يقوم
به من امور الدين وكيف يجوز ذلك مع قول الله تعالى قل ما اسالكم عليه من اجر وما انا من
المتكلفين ولا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى فثبت بذلك ان الرزق ليس باجرة ويدل
على هذا انه قد يجب للفقرا والمساكين والايتام في بيت المال الحقوق ولا ياخذونها لامر من شي
فاخذ الاجرة للقاضي ولمن قام بشي من امور الدين غير جايز وقد منع القاضي ان يقبل الهدية وسيل
عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى اكالون للسحت اهو الرشا قال لا ذاك كفر انما هو هدايا

العمال

العمال وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هدايا الامرا غلول فالقاضي ممنوع من اخذ الاجرة على
شي من امر القضا ومحظور عليه قبول الهدايا وتاولها السلف على انها السحت المذكور في كتاب الله تعالى
ووالي اليتيم لا يخلو فيما ياخذه من مال اليتيم من ان ياخذه اجرة او على سبيل رزق القاضي والعامل ومعلوم
ان الاجرة انما تكون على عمل معلوم او مدة معلومة واجر معلوم وينبغي ان يتقدم له عقد اجارة ويستوي
فيها الغني والفقير ومن يجيز له اخذ شي من مال اليتيم على وجه القرض او على جهة غير القرض فانه لا يجعله
اجرة لما ذكرنا ولاختلاف حكم الغني والفقير عندهم فيه ثبت انه ليس باجرة ولا يجوز له ان ياخذه
على حسب ما ياخذه القضاة من الارزاق لاستوا حال الغني والفقير من القضاة فيما ياخذه من الرزق
واختلاف الفقير والغني عند مجيزي اخذ ذلك من مال اليتيم ولان الرزق انما يجب في بيت مال
المسلمين لا في مال واحد بعينه من الناس والمشبه لوالي اليتيم فيما يجيز له اخذه من ماله بالقاضي
والاجير فما ياخذ انه معمل للواجب عليهم ويدل على ان والي اليتيم لا يحل له اخذ شي من ماله
قول النبي صلى الله عليه وسلم في غنايم خيبر لا يحل لي مما افا الله عليكم مثل هذه يعني وبرة اخذها من
بعيره الا الخمس والخمس مردود فيكم فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم فيما تولاه من اموال المسلمين
كما ذكرنا فالوصي فيما يتولاه من مال اليتيم احرى ان يكون كذلك وايضا لما كان دخول الوصي
في الوصية على وجه التبرع من غير شرط اجرة كان بمنزلة المستبضع ولا اجرة له ولا يحل له
اخذ شي منه قرضا ولا غيره كما لا يجوز ذلك للمبضع وقوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم
فاشهدوا عليهم قال ابو بكر الاي التي تقدم ذكرها في ذكر الايتام يدل على ان سبيل
الايتام ان يلي عليهم غيرهم في حفظ اموالهم والتصرف عليهم فيما يعود نفعه عليهم وهم وصي الاب
او الجد ان لم يكن وصي اب او وصي جد ان لم يكن واحد من هولا او امين حاكم عدل بعد ان يكون
الامين ايضا عدلا وكذلك شرط الاوصيا والاب والجد وكل من يتصرف على الصغير لا يستحق
الولاية عليه الا ان يكون عدلا مامونا فاما الفاسق والمتهم من الابا والمرتشي من الحكام والاوصيا
والامنا غير المامونين فان واحدا من هولا غير جايز له التصرف على الصغير ولا خلاف بين الفقها
في ذلك نعلمه الا ترى انه لا خلاف بين المسلمين في ان القاضي اذا فسق باخذ الرشى او ميل الى هوى
وترك الحكم انه معزول غير جايز الحكم فكذلك حكم من ايتمنه الله على اموال الايتام من قاض او

وصي او امين حاكم فغير جائز ثبوت ولايته في ذلك الا على شرط العدالة وصحة الامانة وقد امر الله تعالى اولياء الايتام بالاشهاد عليهم بعد البلوغ بما يدفعون اليهم من اموالهم وفي ذلك ضروب من الاحكام احدها الاحتياط لكل واحد من اليتيم ووالي ماله فاما اليتيم فلانه اذا كانت عليه البينة بقبض المال كان ابعد من ان يدعي ما ليس له واما الوصي فلان يبطل دعوى اليتيم بانه لم يدفعه اليه كما امر الله تعالى بالاشهاد على البيوع احتياطا للمتبايعين ووجه اخر في الاشهاد وهو انه يظهر اداء امانته وبراءة ساحته كما امر النبي صلى الله عليه وسلم الملتقط بالاشهاد على اللقطة في حديث عياض بن حمار المجاشعي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد ليظهر امانته ويزول التهمة عنه ٥

ذكر اختلاف الفقهاء في تصديق الوصي على دفع المال ١٤٣

الى اليتيم قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد والحسن بن زياد في الوصي يدعي بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه انه يصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره صدق في نفقة مثله وكذلك لو قال هلك وهو قول سفيان الثوري وقال مالك لا يصدق الوصي انه دفع المال الى اليتيم وهو قول الشافعي وقال لان الذي زعم انه دفعه اليه غير الذي ائتمنه كالوكيل يدفع المال الى غيره لا يصدق الا ببينة وقال الله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم قال ابو بكر وليس في الامر بالاشهاد دليل على انه غير امين ولا يصدق فيه لان الاشهاد مندوب اليه في الامانات كهو في المضمونات الا ترى انه يصح الاشهاد على رد الامانات من الودائع كما يصح في اداء المضمونات من الديون فاذا ليس في الامر بالاشهاد دلالة على انه غير مصدق فيه اذا لم يشهد فان قال قائل اذا كان مصدقا في الرد فما معنى الاشهاد مع قبول قوله بغير بينة قيل له فيه ما قدمنا ذكره من ظهور امانته والاحتياط له في زوال التهمة عنه في ان لا يدعى عليه بعد ما قد ظهر ذكره وفيه احتياط لليتيم ايضا في ان لا يدعي ما يظهر كذبه فيه وفيه ايضا سقوط اليمين عن الوصي اذا كانت له بينة في دفعه اليه ولو لم يشهد وادعى اليتيم انه لم يدفعه كان انما يكون القول قول الوصي مع يمينه واذا اشهد فلا يمين عليه فهذه المعاني كلها متضمنة بالاشهاد وان كان امانة في يده ويدل على انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مامور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في

وقت

وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات وما جرى مجراها من الامانات فوجب ان يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة والدليل على انه امانة ان اليتيم لو صدقه على الهلاك لم يضمنه كان المودع اذا صدق المودع في هلاك الوديعة لم يضمنه واما قول الشافعي انه لم يأتمنه الايتام لم يصدق فقول ظاهر الاختلال بعيد من معاني الفقه مستقر الفساد لانه لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعته اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه ان يقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصغير قد دفعت مالك اليك ان لا يصدقه لانه لم يأتمنه ويلزمه ايضا ان يوجب عليهم الضمان اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه واما تشبيهه اياه بالوكيل يدفع المال الى غيره فتشبيه بعيد ومع ذلك فلا فرق بينهما من الوجه الذي صدقنا فيه الوصي لان الوكيل مصدق ايضا في براءة نفسه غير مصدق في ايجاب الضمان ودفعه الى غيره وانما لم نقبل قوله على المامور بالدفع اليه فاما في براءة نفسه فهو مصدق كما صدقنا الوصي على الرد بعد البلوغ وايضا فان الوصي في معنى من يتصرف على اليتيم باذنه الا ترى انه يجوز تصرفه عليه في البيع والشرى كجواز تصرف ابيه فاذا كان امساك الوصي المال بائتمان الاب له عليه واذن الاب جائز على الصغير صار كانه ممسك له بعد البلوغ باذنه فلا فرق بينه وبين المودع وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية قال ابو بكر قد انتظم هذه الجملة عموما ومجملا فاما العموم فقوله تعالى للرجال وللنساء وقوله مما ترك الوالدان والاقربون فذلك عموم في ايجاب الميراث للرجال وللنساء من الوالدين والاقربين فدل من هذه الجهة على اثبات مواريث ذوي الارحام لان احدا لا يمتنع ان يقول ان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب بظاهر الاية اثبات ميراثهم الا انه لما كان قوله نصيب مجملا غير مذكور المقدار في الاية امتنع استعمال حكمه الا بورود بيان من غيره الا ان الاحتجاج بظاهر الاية في اثبات ميراث ما لذوي الارحام شائع وهذا مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله واتوا حقه يوم حصاده عطفا على ما قدم ذكره من الزرع والثمر فهذه الفاظ قد اشتملت على العموم والمجمل فلا يمنع ما فيها من الاجمال من الاحتجاج بعمومها متى اختلفنا

فيما ايظهر لفظ العموم وهو اصناف الاموال الموجب فيها وان لم يصح الاحتجاج بما فيها من المجمل عند
اختلافنا في المقدار الواجب كذلك متى اختلفنا في الورثة المستحقين للميراث ساغ الاحتجاج بعموم
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومتى اختلفنا في المقدار الواجب لكل
واحد منهم احتجنا في اثباته الى بيان من غيره فان قال قايل لما قال نصيبا مفروضا ولم يكن لذوي
الارحام نصيب مفروض علمنا انهم لم يدخلوا في مراد الاية قيل له ما ذكرت لا يخرجهم من حكمها
وكونهم مرادين بها لان الذي يجب لذوي الارحام عند موجبي مواريثهم هو نصيب مفروض لكل واحد
منهم وهو معلوم مقدر كانصبا ذوي السهام لا فرق بينهما من هذا الوجه وانما ابان الله تعالى
ان لكل واحد من الرجال والنسا نصيبا مفروضا غير مذكور المقدار في الاية موذن ببيان وتقدير
معلوم له يرد في الثاني كما ورد البيان في نصيب الوالدين والاولاد وذوي السهام بعضها
بنص التنزيل وبعضها بنص السنة وبعضها باجماع الامة وبعضها بالقياس والنظر كذلك من ورد
بيان انصبا ذوي الارحام بعضها بالسنة وبعضها بدليل الكتاب وبعضها باتفاق الامة من حيث
اوجبت الاية لذوي الارحام انصبا فلم يجز اسقاط عمومها فيهم ووجب توريثهم بها ثم اذا استحقوا
الميراث بها كان المستحق من النصيب المفروض على ما ذهب اليه القايلون بتوريث ذوي الارحام
فهم وان كانوا مختلفين في بعضها فقد اتفقوا في البعض وما اختلفوا فيه ولم يخل من دليل الله تعالى يدل
على حكم فيه فان قال قايل قد روى عن قتادة وابن جريج ان الاية نزلت على سبب وهو ان اهل الجاهلية
كانوا يورثون الذكور دون الاناث فنزلت الاية وقال غيرهما ان العرب كانت لا تورث
الا من طاعن بالرمح وذاد عن الحريم والمال فانزل الله تعالى هذه الاية ابطالا لحكمهم فلا يصح اعتبار
عمومها في غير ما وردت فيه قيل له هذا غلط من وجوه احدها ان السبب الذي ذكرت
غير مقصور على الاولاد وذوي السهام من القرابات الذين بين الله تعالى حكمهم في غيرها وانما
السبب انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وجايز ان يكونوا قد كانوا يورثون ذوي
الارحام من الرجال دون الاناث فليس فيما ذكرت اذا دليل على ان السبب كان توريث الاولاد
من ذكرهم الله تعالى في ذوي السهام في اية المواريث ومن جهة اخرى انها لو نزلت على
سبب خاص لم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ بل الحكم للعموم دون السبب عندنا من وجها

على

على سبب ونزولها مبتدا من غير سبب سوا وايضا فان الله قد ذكر مع الاولاد غيرهم من الاقربين
في قوله تعالى مما ترك الوالدان والاقربون فعلمنا انه لم يرد به ميراث الاولاد دون ساير الاقربين
ويحتج بهذه الاية في توريث الاخوة والاخوات مع الجد كنحو احتجاجنا بها في توريث ذوي الارحام
وقوله تعالى نصيبا مفروضا يعني والله اعلم معلوما مقدرا ويقال ان اصل الفرض الحز في القداح
علامة لها يميز بينها والفريضة العلامة في قسم الماء يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب فاذا
كان اصل الفرض هذا ثم نقل الى الشرع في المقادير المعلومة او في الامور الثابتة اللازمة وقد قيل ان اصل
الفرض الثبوت وكذلك سمي الحز في سية القوس فرضا لثبوته والفرض في الشرع ينقسم الى هذين المعنيين
فمتى اريد به الوجوب كان المفروض في اعلى مراتب الايجاب وقد اختلف معنى الفرض والواجب في
الشرع من بعض الوجوه وان كان كل مفروض واجبا من حيث كان الفرض يقتضي فارضا وموجبا له
وليس كذلك الواجب لانه قد يجب من غير ايجاب موجب له الا ترى انه جايز ان يقال ان ثواب
المطيعين واجب على الله في حكمته ولا يجوز ان يقال انه فرض عليهم اذ كان الفرض يقتضي فارضا وقد يكون
واجبا في الحكمة غير مقتضي موجبا واصل الوجوب في اللغة هو السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت
ووجب الحايط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة وقال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت
فالفرض في اصل اللغة اشد تاثيرا من الواجب وكذلك حكمها في الشرع اذ كان الحز الواقع ثابت الاثر
وليس كذلك الوجوب قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى الاية قال سعيد بن المسيب
وابو مالك وابو صالح هي منسوخة بالميراث وقال ابن عباس وعطا والحسن والشعبي وابراهيم ومجاهد والزهري
انها محكمة ليست بمنسوخة وروى عطية عن ابن عباس يعني عند قسمة الميراث وذلك قبل ان ينزل القران
فانزل الله تعالى بعد ذلك الفرايض فاعطى كل ذي حق حقه فجعلت الصدقة فيما سمى المتوفى ففي هذه الرواية
عن ابن عباس انها كانت واجبة عند قسمة الميراث ثم نسخت بالميراث وجعل ذلك في وصية الميت
وروى عكرمة عنه انها ليست بمنسوخة وهي في قسمة الميراث يرضخ لهم فان كان في المال تقصير
اعتذر اليهم في قوله تعالى وقولوا لهم قولا معروفا وروى الحجاج عن ابي اسحق ان ابا موسى الاشعري
وعبد الرحمن بن ابي بكر كانا يعطيان من حضر من اولاد وقال قتادة عن الحسن قال قال ابو
موسى هي محكمة وروى اشعث عن ابن سيرين عن حميد بن عبد الرحمن قال ولي ابي ميراثا فامر بشاة فذبحت

عند الميت فيقول اوص باكثر من الثلث من مالك وعن ابن عباس رواية اخرى انه قال في ولاية مال
اليتيم وحفظه ان عليهم ان يعملوا فيه ويقولوا بمثل ما يحب ان يعمل ويقال في اموال ايتامهم وضعاف
ذريتهم بعد موتهم وجائز ان يكون هذه المعاني التي تاول السلف عليها الاية مرادة بها لان ما نهي
عنه من الامر بالوصية ان النهي عنها اذا قصد المشير بذلك الى الاضرار بالورثة او بالموصى لهم مما لا
يرضاه هو لنفسه لو كان مكان هولاء وذلك بان يكون المريض قليل المال له ذرية ضعفا فيامره
الذي يحضره باستغراق الثلث للوصية ولو كان هو مكانه لم يرض ذلك وصيته له لاجل ورثته وهذا
يدل على ان المستحب له اذا كان من له ورثة ضعفا وهو قليل المال ان لا يوصي بشي ولا يتركه لهم
او يوصي لهم باقل من الثلث وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لسعد حين قال اوصي بجميع مالي الى ان
رده الى الثلث فقال الثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الورثة اذا كانوا فقرا فترك الوصية ليستغنوا به افضل من
فعلها وذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه كان يقول الافضل لمن له مال كثير الوصية بما لا يزيد ان
يوصي به على وجه القربة من ثلث ماله والافضل لمن ليس له مال كثير ان لا يوصي منه بشي وان يبقيه
لورثته والنهي منصرف ايضا الى من يامر من الحاضرين بان يوصي باكثر من الثلث على ما روي عن الحسن
لان ذلك لا يجوز ان يفعله لقول النبي صلى الله عليه وسلم الثلث كثير ولنهيه سعدا عن الوصية باكثر
من الثلث وجائز ان يكون ما قاله مقسم مرادا بان يقول الحاضر لا يوصي بشي ولو كان من ذوي قرابته
لاحب ان يوصي له فيشير عليه بما لا يرضاه لنفسه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم معنى ذلك
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابرهيم بن هاشم قال حدثنا هدبة قال حدثنا همام قال حدثنا قتادة عن
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يومن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه من الخير
وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن العباس الرازي قال حدثنا سهل بن عثمن قال حدثنا زياد بن عبد الله
عن ليث عن طلحة عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من سره ان يزحزح عن النار ويدخل
الجنة فلتاته منيته وهو يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويحب ان ياتي الى الناس ما
يحب ان يوتى اليه قال ابو بكر فهذا معنى قوله عز وجل وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية
ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا فنهاه عز وجل ان يشير على غيره بامر بما لا

يرضاه

يرضاه لنفسه ولاهله وذريته وامر تعالى بان يقول الحاضرون قولا سديدا وهو العدل والحق
الذي لا خلل فيه ولا فساد في ايجاب توارث او حرمان لذي قرابة وقوله تعالى ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما الاية روي عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد انه لما نزلت هذه الاية
عزل من كان في حجره يتيم طعامه وشرابه عن شرابه حتى فسد حتى انزل الله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم
والله يعلم المفسد من المصلح فرخص لهم في الخلطة على وجه الاصلاح قال ابو بكر وخص الله
تعالى الاكل بالذكر وساير الاموال غير الماكول منها محظور اتلافه من مال اليتيم كحظر الماكول
منه ولكنه خص الاكل بالذكر لانه اعظم ما يبتغى له الاموال وقد بينا ذلك ونظاير فيما سلف وقوله
انما ياكلون في بطونهم نارا روي عن السدي ان لهب النار يخرج من فيه ومسامعه وانفه وعينيه يوم
القيمة يعرفه كل من راه انه اكل مال اليتيم وقيل انه كالمثل لانهم يصيرون به الى جهنم فيملئ بالنار اجوافهم
ومن جهال الحشو واصحاب الحديث من يظن ان قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما منسوخ
بقوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم وقد اثبته بعضهم في الناسخ والمنسوخ لما روي انه لما نزلت
هذه الاية عزلوا طعام اليتيم وشرابه حتى نزل قوله وان تخالطوهم فاخوانكم وهذا القول يدل من
قايله على جهله بمعنى النسخ وبما يجوز نسخه مما لا يجوز ولا خلاف بين المسلمين ان اكل مال اليتيم ظلما
محظور وان الوعيد المذكور في الاية قايم فيه على اختلاف منهم في الحاق الوعيد به في الاخرة
لا محالة او جواز الغفران واما النسخ فلا يجيزه عاقل في مثله وجهل هذا الرجل ان الظلم لا يجوز
اباحته بحال فلا يجوز نسخ حظره وانما عزل من كان في حجره يتيم من الصحابة طعامه عن طعامه لانه
خاف ان ياكل من مال اليتيم ما لا يستحقه فيلحقه سمة الظلم ويصير من اهل الوعيد في الاية فاحتاطوا
بذلك فلما نزل قوله وان تخالطوهم فاخوانكم زال عنهم الخوف في الخلطة بعد ان يقصدوا الاصلاح
بها وليس فيها اباحة لاكل مال اليتيم ظلما حتى يكون ناسخا لقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

باب الفرايض

قال ابو بكر قد كان اهل الجاهلية يتوارثون بشيين احدهما النسب والاخر السبب فاما ما
يستحقه بالنسب فلم يكن يورثون الصغار ولا الاناث وانما يورثون من قاتل على الفرس وحاز الغنيمة

روي ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير في آخرين الى ان انزل الله تعالى يستفتونك في النسا قل الله يفتيكم
فيهن الى قوله والمستضعفين من الولدان وانزل قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقد
كانوا مقرين بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم على ما كانوا عليه في الجاهليه في المناكحات والطلاق
والميراث الى ان نقلوا عنه الى غيره بالشريعه قال ابن جريج قلت لعطا ابلغك ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اقر الناس على ما ادركهم عليه الاسلام من طلاق او نكاح او ميراث قال لم يبلغنا الا ذلك وروي حماد
ابن زيد عن ابن عون عن ابن سيرين قال توارث المهاجرون والانصار بنسبهم الذين كانوا في الجاهليه
وقال ابن جريج عن عمرو بن شعيب قال ما كان من نكاح او طلاق في الجاهليه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقرهم على ذلك الا الربا فما ادرك الاسلام منه لم يقبض رد البايع راس ماله وطرح الربا وروي حماد
ابن زيد عن سعيد بن جبير قال بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم والناس على امر جاهليتهم الى ان يومروا
بشي او ينهوا عنه والا فهم على ما كانوا عليه من امر جاهليتهم وهو على ما روي عن ابن عباس انه قال الحلال
ما احل الله تعالى والحرام ما حرم الله تعالى وما سكت عنه فهو عفو فقد كانوا مقرين بعد مبعث النبي صلى الله
عليه وسلم فيما لا يحظره العقل على ما كانوا عليه وقد كانت العرب متمسكه ببعض شرايع ابرهيم واسمعيل
عليهما السلم وقد كانوا احدثوا اشيا منها مما يحظره العقل نحو الشرك وعباده الاوثان ودفن البنات
وكثير من الاشيا المستقبحه في العقول وقد كانوا على اشيا من مكارم الاخلاق وكثير من المعاملات
التي لا يحظرها العقول فبعث الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم داعيا الى التوحيد وترك ما يحظره العقول
من عباده الاوثان ودفن البنات والسايبه والوصيله والحام وما كانوا يتقربون به لاوثانهم وتركهم
فيما لم يكن العقل يحظره من المعاملات وعقود البياعات والمناكحات والطلاق والمواريث على ما كانوا
عليه فكان ذلك جايزا منهم اذ ليس في العقل حظره ولم تقم حجه السمع عليهم بتحريمه فكان امر مواريثهم على
ما كانوا عليه من توريث الذكور المقاتله منهم دون الصغار ودون الاناث الى ان انزل الله تعالى
اي المواريث وكان السبب الذي يتوارثون به شيين احدهما الحلف والمعاقده والاخر النسب ثم جا
الاسلام فتركوا برهه من الدهر على ما كانوا عليه ثم نسخ فمن الناس من يقول انهم يتوارثون بالحلف
والمعاقده بنص التنزيل ثم نسخ وقال شيبان عن قتاده في قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم
قال كان الرجل في الجاهليه يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب

بي واطلب بك قال فورثوا السدس في الاسلام من جميع الاموال ثم ياخذ اهل الميراث ميراثهم ثم نسخ
ذلك بعد فقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وروي الحسين بن عطيه عن
ابيه عن ابن عباس في قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت
ايمانكم فاتوهم نصيبهم فكان يعطى من ميراثه وقال عطا عن سعيد بن جبير في قوله تعالى والذين عاقدت
ايمانكم فاتوهم نصيبهم وذلك ان الرجل في الجاهليه وفي الاسلام كان يرغب في خلال الرجل فيعاقده
فيقول ترثني وارثك وايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت فلما نزلت قسمه الميراث
ولم يذكر اهل العقد وقد كنت عاقدت رجلا فمات فنزلت والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم من
الميراث ان الله كان على كل شي شهيدا فاخبر هولا السلف ان ميراث الحليف قد كان حكمه ثابتا في الاسلام
من طريق السمع لا من جهه اقرارهم على ما كانوا عليه من امر الجاهليه وقال بعضهم لم يكن ذلك
ثابتا بالسمع من طريق الشرع وانما كانوا مقرين على ما كانوا عليه الى ان نزلت المواريث فازال ذلك
الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال ثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال ثنا ابو عبيد قال ثنا عبد الرحمن
عن سفين عن منصور عن مجاهد في قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم قال كان حلف في
الجاهليه فامروا ان يعطوهم نصيبهم من المشوره والعقل والنصر ولا ميراث قال وحدثنا ابو عبيد
قال ثنا معاذ عن ابن عون عن عيسى بن الحرث عن عبد الله بن الزبير في قوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض قال نزلت هذه الايه في العصبات كان الرجل يعاقد الرجل يقول ترثني وارثك فنزلت
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض قال وحدثنا ابو عبيد قال ثنا عبد الله بن صالح عن معويه
ابن صالح عن علي بن ابي طلحه عن ابن عباس في قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم قال
كان الرجل يعاقد الرجل يقول ترثني وارثك فنسختها واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
من المومنين والمهاجرين الا ان تفعلوا الى اوليايكم معروفا قال الا ان توصوا لاوليايهم الذين
عاقدوهم وصيه فذكر هولا ان ما كان من ذلك في الجاهليه نسخ بقوله واولوا الارحام وان قوله
فاتوهم نصيبهم انما اريد به الوصيه او المشوره والنصر من غير ميراث واولى الاشيا بمعنى الايه
التوارث بالحلف لان قوله والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم يقتضي نصيبا ثابتا لهم والعقل
والمشوره والوصيه ليست بنصيب ثابت وهو مثل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان

والاقربون وللنسا نصيب المفهوم من ظاهره اثبات نصيب من الميراث كذلك قوله تعالى والذين عاقدت
ايمانكم فاتوهم نصيبهم قد اقتضى اثبات نصيب لهم قد استحقوه بالمعاقدة والمشورة يستوي فيها ساير
الناس فليست اذا نصيب فالعقل انما يجب في حلفائه وليس هو نصيب له والوصية ان لم تكن مستحقة
واجبة فليست نصيب فتاويل الاية على النصيب المسمى له في عقد المحالفة اولى واشبه بمفهوم الخطاب
مما قال الاخرون وهذا عندنا ليس بمنسوخ وانما حدث وارث اخر هو اولى منهم كحدوث ابن
لمن له اخ لم يخرج الاخ من ان يكون من اهل الميراث الا ان الابن اولى منه وكذلك اولوا الارحام
اولى من الحليف فاذا لم يكن رحم ولا عصبة فالميراث لمن حالفه وجعله له وكذلك اجاز اصحابنا الوصية
بجميع المال لمن لا وارث له واما الميراث بالدعوة والتبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينتسب
اليه دون ابيه من النسب ويرثه وقد كان ذلك حكما ثابتا في الاسلام وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
تبنى زيد بن حارثة فكان يقال له زيد بن محمد حتى انزل الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم
وقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
وقال تعالى ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم في الدين ومواليكم
وقد كان ابو حذيفة بن عتبة تبنى سالما فكان يقال له سالم بن ابي حذيفة الى ان انزل الله ادعوهم لابائهم
رواه الزهري عن عروة عن عايشة فنسخ الله تعالى الدعوة بالتبني ونسخ ميراثه وحدثنا
جعفر بن محمد الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن اليمان المودب قال نا ابو عبيد قال نا عبد الله بن
صالح عن ليث عن عقيل عن ابن شهاب قال اخبرني سعيد بن المسيب في قوله تعالى والذين عاقدت
ايمانكم فاتوهم نصيبهم قال ابن المسيب انما انزل الله تعالى ذلك في الذين كانوا يتبنون رجالا
ويورثونهم فانزل الله فيهم ان يجعل لهم نصيب من الوصية ورد الميراث الى الموالي من ذوي الرحم
والعصبة وابى الله ان يجعل للمدعين ميراثا ممن ادعاهم ولكن جعل لهم نصيبا من الوصية فكان ما تعاقدوا
عليه في الميراث الذي رد عليه فيه امرهم قال ابو بكر وجايز ان يكون المراد بقوله تعالى والذين
عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم منتظما للحلف والتبني جميعا اذ كان كل واحد منهما سبب بالعقد
فهذا الذي ذكرنا من مواريث الجاهلية وبقي في الاسلام بعضها بالاقرار عليه الى ان نقلوا عنه
وبعضه بنص ورد في اثباته الى ان ورد ما اوجب نقله واما مواريث الاسلام فانها معقودة

بسر

بشيين احدهما نسب والاخر سبب ليس بنسب فاما المستحق بالنسب فما نص الله تعالى عليه في
كتابه وبين رسوله عليه السلام بعضه واجمعت الامة على بعضه وقامت الدلالة على بعض واما
السبب الذي به ورث في الاسلام فبعضه ثابت وبعضه منسوخ الحكم فمن الاسباب التي ورث
بها في الاسلام ما ذكرنا في عقد المحالفة وميراث الادعيا وقد ذكرنا حكمه ونسخ ما روي
نسخه وان ذلك عندنا ليس بنسخ وانما جعل وارث اولى من وارث وكان من الاسباب التي اوجب الله
تعالى به الميراث الهجرة وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن اليمان قال نا ابو
عبيد قال نا حجاج عن ابن جريج وعثمان عن عطا الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى ان الذين امنوا
وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك بعضهم اوليا بعض
والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا قال كان المهاجر لا يتولى الاعرابي
ولا يرثه وهو مومن ولا يرث الاعرابي المهاجر فنسختها واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال
بعضهم نسختها قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون وكانوا يتوارثون بالاخوة
التي اخا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم وروى هشام بن عروة عن ابيه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اخا بين الزبير بن العوام وبين كعب بن مالك فارتث كعب يوم احد فجاء الزبير يقوده
بزمام راحلته ولو مات كعب على الضح والريح لورثه الزبير حتى انزل الله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شي عليم وروى ابن جريج عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال
كان المهاجرون والانصار يرث الرجل الرجل الذي اخى بينه وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم دون
اخيه فلما نزلت هذه الاية ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون نسخت ثم قال والذين عاقدت
ايمانكم فاتوهم نصيبهم من النصر والرفادة فذكر ابن عباس في هذا الحديث ان قوله والذين عاقدت
ايمانكم اريد به معاقدة الاخوة التي اخا بها رسول الله بينهم وروى معمر عن قتادة في قوله تعالى
ما لكم من ولايتهم من شي ان المسلمين كانوا يتوارثون بالهجرة واخا بينهم رسول الله فكانوا يتوارثون
بالهجرة والاسلام فكان الرجل يسلم ولا يهاجر فلا يرث اخاه فنسخ الله تعالى ذلك بقوله واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين وروى جعفر بن سليمان عن الحسن قال كان
الاعرابي المسلم لا يرث من المهاجر شيا وان كان ذا قربى ليحثهم بذلك على الهجرة فلما كثر

المسلمون انزل الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين فنسخت هذه
الاية ملك الا ان تفعلوا الى اوليائكم معروفا فرض الله للمسلم ان يوصي لقرابته من اليهود والنصارى
والمجوس من الثلث وما دونه كان ذلك في الكتاب مسطورا قال ابو بكر فجملة ما حصل عليه التوارث
بالاسباب في اول الاسلام التبني والحلف والهجرة والمواخاة التي اخى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم نسخ الميراث بالتبني والهجرة والمواخاة واما الحلف فقد بينا انه جعلت القرابة اولى منه ولم ينسخ اذا لم
يكن قرابة وجائز ان يحل له جميع ماله او بعضه ومن الاسباب التي عقد بها التوارث في الاسلام ولاء
العتاقة الزوجية وولاء الموالاة وهو عندنا يجري مجرى الحلف وانما ثبت حكمه اذا لم يكن وارث
من ذي رحم او عصبة فجميع ما انعقد عليه مواريث الاسلام النسب والسبب والسبب كان على
انحاء مختلفة منها المعاقدة بالحلف والتبني والاخوة التي اخى بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة
والزوجية وولاء العتاقة وولاء الموالاة فاما اسباب الميراث بالحلف والتبني والاخوة التي اخى
رسول الله صلى الله عليه وسلم بها بينهم فمنسوخ مع وجود العصبات وذوي الارحام وولاء العتاقة والموالاة
والزوجية هي اسباب ثابتة يستحق بها الميراث فينقسم الى انحاء ثلاثة ذوو السهام والعصبات وذوو
الارحام وسنبين ذلك في موضعه واما الايات الموجبة لميراث ذوي الانساب من
ذوي السهام والعصبات وذوي الارحام فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وقوله وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن
والمستضعفين من الولدان نسخ بهما في رواية عن ابن عباس وغيره من السلف ما كان عليه الامر في
توريث الرجال المقاتلة دون الاناث وصغار الذكور وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فيه
بيان النصيب المفروض في قوله للرجال نصيب الى قوله نصيبا مفروضا والنصيب المفروض هو الذي بين
مقداره في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فيه بيان النصيب المفروض في قوله للرجال نصيب الى
قوله نصيبا مفروضا والنصيب المفروض هو الذي بين مقداره في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وقد روي عن ابن عباس انه قرا كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين فقال قد نسخ هذا قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقال مجاهد
كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما احب فجعل

للولد

للولد الذكر مثل حظ الانثيين وجعل لكل واحد من الابوين السدس مع الولد قال ابن عباس وقد
كان الرجل اذا مات وخلف زوجته اعتدت سنة كاملة في بيته ينفق عليها من تركته وهو قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بالربع
او الثمن وقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض نسخ به التوارث بالهجرة وبالحلف
وبالتبني على النحو الذي بينا وكذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم هي اية محكمة غير منسوخة وهي
موجبة نسخ الميراث بهذه الاسباب التي ذكرنا لانه جعل الميراث للمسمين فيها فلا يبقى لاهل هذه
الاسباب شيء وذلك موجب لسقوط حقوقهم في هذه الحال وروى محمد عبد الله بن عقيل عن
جابر بن عبد الله قال جاءت امراة من الانصار ببنتين لها فقالت يا رسول الله هاتان بنتا ثابت بن قيس
قتل معك يوم احد ولم يدع لهما عمهما مالا الا اخذه فما ترى يا رسول الله فوالله لا تنكحان ابدا الا
ولهما مال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي الله تعالى في ذلك فنزلت سورة النساء يوصيكم الله
في اولادكم الاية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادع لي المراة وصاحبها فقال لعمهما اعطهما
الثلثين واعط امهما الثمن وما بقي فلك قال ابو بكر قد حوى هذا الخبر معاني منها ان العم
قد كان يستحق الميراث دون البنتين على عادة اهل الجاهلية في توريث المقاتلة دون النساء والصبيان
ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك حين سالته المراة بل اقر الامر على ما كان عليه وقال لها يقضي الله
في ذلك ثم لما نزلت الاية امر العم بدفع نصيب البنتين والمراة اليهن وهذا يدل على ان العم لم ياخذ
الميراث بديا من جهة التوقيف على عادة اهل الجاهلية في المواريث لانه لو كان كذلك لكان
انما يستانف فيما حدث بعد نزول الاية وما قد مضى على حكم منصوص متقدم لا يعترض عليه بالفسخ
فدل على انه كان اخذه على حكم الجاهلية التي لم ينقلوا عنها وروى سفيان بن عيينة عن محمد بن المنكدر عن
جابر بن عبد الله قال مرضت فاتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني فاتاني وقد اغمي علي فتوضا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رش علي من وضوئه فافقت فقلت يا رسول الله كيف اقضي في مالي فلم
يجبني بشيء حتى نزلت اية المواريث يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قال
ابو بكر ذكر في الحديث الاول قصة المراة مع بنتيها وذكر في هذا الحديث ان جابرا سال عن ذلك
وجائز ان يكون الامران جميعا قد كانا سالته المراة فلم يجبها منتظرا للوحي ثم ساله جابر في

حال مرضه فنزلت الاية وهي ثابتة الحكم مثبتة للنصيب المفروض في قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون الاية ولم يختلف اهل العلم في ان المراد بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اولاد الصلب وان
ولد الولد غير داخل مع ولد الصلب وانه اذا لم يكن ولد الصلب وهذا يدل على صحة قول اصحابنا فيمن اوصى
لولد فلان انه لولده لصلبه فان لم يكن له ولد لصلبه فهو لولد ابنه وقوله للذكر مثل حظ الانثيين قد
افاد انه ان كان ذكرا وانثى فللذكر سهمان وللانثى سهم وافاد ايضا انهم اذا كانوا جماعة ذكورا
واناثا ان لكل ذكر سهمين ولكل انثى سهما وافاد ايضا انه اذا مع الاولاد ذوو سهام نحو الابوين والزوج
والزوجة انهم متى اخذوا سهامهم كان الباقي بعد السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وذلك
لان قوله للذكر مثل حظ الانثيين اسم للجنس يشتمل على القليل والكثير فمهما اخذ ذووا السهام
سهامهم كان الباقي بينهم على ما كانوا يستحقونه لو لم يكن ذو سهم وقوله عز وجل وان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف فنص على نصيب ما فوق الاثنتين
وعلى الواحدة ولم ينص على فرض الاثنتين لان في فحوى الاية دلالة على بيان فرضهما وذلك لانه قد اوجب
للبنت الواحدة مع الابن الثلث واذا كان لها مع الذكر الثلث كانت باخذ الثلث مع الانثى
اولى وقد احتيج الى بيان حكم ما فوقهما فلذلك نص على حكمهما وايضا لما قال للذكر مثل حظ الانثيين
فلو ترك ابنا وبنتا كان للابن سهمان ثلثا المال وهو حظ الانثيين فدل ذلك على ان نصيب الانثيين
الثلثان لان الله تعالى جعل نصيب الابن مثل نصيب الانثيين وهو الثلثان ويدل على ان للانثيين الثلثين
ان الله تعالى اجرى الاخوة والاخوات مجرى البنات واجرى الاخت الواحدة مجرى البنت الواحدة
فقال تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ثم قال وان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فجعل حظ الاختين كحظ
ما فوقهما وهو الثلثان كما جعل حظ الاخت كحظ البنت واوجب لهم اذا كانوا ذكورا واناثا للذكر
مثل حظ الانثيين فوجب ان يكون الابنتان كالاختين في استحقاق الثلثين لتساويهما لهما في ايجاب
المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اذا لم يكن غيرهم في مساواة الاخت للبنت اذا لم يكن غيرها
في استحقاق النصف بالتسمية وايضا البنتان اولى بذلك اذ كانتا اقرب الى الميت من الاختين
وان كانت الاختان بمنزلة البنت فكذلك البنتان اولى بذلك اذ كانت اقرب الى الميت

من

من الاختين وان كانت الاختان بمنزلة البنت فكذلك البنتان في استحقاق الثلثين ويدل على
ذلك حديث جابر في قصة المراة التي اعطى النبي صلى الله عليه وسلم فيها البنتين الثلثين والمراة الثمن والعم
ما بقي ولم يخالف في ذلك احد الا شيئا روي عن ابن عباس انه جعل للبنتين النصف كنصيب الواحدة
واحتج بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وليس في ذلك دليل على ان للابنتين النصف
وانما فيه نص على ما فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كان القائل بان للابنتين الثلثين مخالفا للاية فان الله
تعالى قد جعل للابنة النصف اذا كانت وحدها وانت جعلت للابنتين النصف وذلك خلاف
الاية فان لم يلزمه مخالفة الاية حين جعل للابنتين النصف وان كان الله قد جعل للواحدة النصف
فكذلك لا يلزم مخالفيه مخالفة الاية في جعلهم للابنتين الثلثين لان الله تعالى لم ينف بقوله فان
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان يكون للابنتين الثلثان وانما نص على حكم ما فوقهما وقد دل
على حكمهما في فحوى الاية على النحو الذي بينا مما بيناه من دلالة حكم الاختين على حكم الابنتين على ما
ذكرنا وقد قيل ان قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين ان ذكر فوق ههنا صلة للكلام
كقول الله تعالى فاضربوا فوق الاعناق وقوله عز وجل ولابويه لكل واحد منهما السدس مما
ترك ان كان له ولد يوجب ظاهره ان يكون لكل واحد منهما السدس مع الولد ذكرا كان الولد او
انثى لان اسم الولد ينتظمهما الا انه لا خلاف اذا كان الولد بنتا انها لا تستحق اكثر من النصف لقوله
تعالى وان كانت واحدة فلها النصف فوجب ان تعطى النصف بحكم النص ويكون للابوين السدسان
بنص التنزيل ويكون للابوين السدسان بنص التنزيل ويبقى السدس يستحقه الاب بالتعصيب فاجتمع
ههنا للاب الاستحقاق بالتسمية والتعصيب جميعا وان كان الولد ذكرا فللابوين السدسان بحكم
النص والباقي للابن لانه اقرب تعصيبا من الاب وقال تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فاثبت الميراث للابوين بعموم اللفظ ثم فصل نصيب الام وبين مقداره بقوله فلامه
الثلث ولم يذكر نصيب الاب فاقتضى ظاهر اللفظ للاب الثلثين اذ ليس هناك مستحق غيره
وقد اثبت الميراث لهما بديا وقد كان ظاهر اللفظ يقتضي المساواة لو اقتصر على قوله وورثه
ابواه دون تفصيل نصيب الام فلما قصر نصيب الام على الثلث علم ان المستحق للاب الثلثان وقوله
تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس قال علي وعبد الله وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وزيد بن

ثابت وسائر اهل العلم اذا ترك اخوين وابوين فللام السدس وما بقي فللاب وحجبوا الام عن الثلث الى السدس
ويحجبها بثلثة اخوة قال ابن عباس للام الثلث وكان لا يحجب الا بثلثة من الاخوة والاخوات وروي
معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس اذا ترك ابوين وثلثة اخوة فللام السدس وللاخوة السدس الذي حجبوا
الام عنه وما بقي فللاب وروي عنه انه ان كان الاخوة من قبل الام فالسدس لهم خاصة وان كانوا
من قبل الاب والام او من قبل الاب لم يكن لهم شي وكان ما بعد السدس للاب والحجة للقول الاول
ان اسم الاخوة قد يقع على الاثنين كما قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وهما قلبان وقال
وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب ثم قال خصمان بغى بعضنا على بعض فاطلق لفظ الجمع على اثنين وقال تعالى
وان كانوا اخوة رجالا ونسا فللذكر مثل حظ الانثيين فلو كان اخا واختا كان حكم الاية جاريا فيهما
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اثنان فما فوقهما جماعة ولان الاثنين الى الثلثة في حكم
الجميع اقرب منهما الى الواحد لان لفظ الجمع موجود فيهما قولك قاما وقعدا وقاموا وقعدوا وكل ذلك
جار في الاثنين والثلث ولا يجوز مثله في الواحد فلما كان الاثنان في حكم اللفظ اقرب الى الثلثة
منهما الى الواحد وجب الحاقهما بالثلثة دون الواحد وقد روي عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه
عن خارجة بن زيد عن ابيه انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا له يا ابا سعيد ان الله تعالى يقول فان كان
له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة فاذا كان زيد بن ثابت قد حكى عن
العرب انها تسمي الاخوين اخوة فقد ثبت ان ذلك اسم لهما فيما ولهما اللفظ وايضا فقد ثبت ان حكم
الاختين حكم الثلث في استحقاق الثلثين بنص التنزيل في قوله وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما
ترك وكذلك حكم الاخوين من الام حكم الثلث في استحقاق الثلث دون حكم الواحد فوجب ان يكون
حكمهما حكم الثلث في حجب الام عن الثلث الى السدس اذ كان كل واحد من ذلك حكما متعلقا بالجمع
فاستوي فيه حكم الاثنين والثلثة وروي عن قتادة انه قال انما حجب الاخوة الام من غير ان يرثوا مع
الاب لانه يقوم بنكاحهم والنفقة عليهم دون الام وهذه العلة انما هي مقصورة على الاخوة من الاب
والام والاخوة من الاب فاما الاخوة من الام فليس الى الاب شي من امرهم وهم يحجبون ايضا كما
يحجب الاخوة من الاب والام ولا خلاف بين الصحابة في ثلثة اخوة وابوين ان للام السدس وما بقي فللاب
الا شا روي عن ابن عباس وروي عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان

للام

للام وللاخوة السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وكان لا يحجب بمن لا يرث فلما حجب الام
بالاخوة ورثهم وهو قول شاذ وظاهر القران خلافه لانه قال تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث ثم قال
فان كان له اخوة عطفا على قوله تعالى وورثه ابواه وله اخوة وذلك يمنع ان يكون للاخوين شي
قوله تعالى من بعد وصية توصي بها او دين الدين موخر في اللفظ وهو مبدي به في المعنى على الوصية
لان او لا يوجب الترتيب وانما هي لاحد شيين فكانه قال من بعد احد هذين وقد روي عن علي رضي الله
عنه انه قال ذكر الله تعالى الوصية قبل الدين وهي بعده يعني انها مقدمة في اللفظ موخرة في
المعنى وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم الاية هذا نص متفق عليه وبلد كافتهم على ان ليه
وان الولد الذكر والانثى سوا في ذلك يحجب الزوج عن النصف الى الربع والزوجة من الربع
الى الثمن اذا كان الولد من اهل الميراث ولم يختلفوا ايضا ان ولد الابن بمنزلة ولد الصلب في حجب الزوج
والمراة عن النصيب الاكثر الى الاقل اذا لم يكن ولد الصلب قوله عز وجل اباوكم وابناوكم لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله قيل ان معناه لا يعلمون ايهم اقرب لكم نفعا في الدين والدنيا والله يعلمه
فاقسموه على ما بينه اذ هو عالم بالمصالح وقيل ان معناه اباوكم وابناوكم متقاربون في النفع حتى لا
تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اذ كنتم تنفعون باباكم في حال الصغر وتنفعون بابنايكم عند الكبر
ففرض ذلك في اموالكم للابا والابنا علما منه بمصالح الجميع وقيل لا يدري احدكم اهو اقرب
وفاة فينتفع ولده بماله ام الولد اقرب وفاة فينتفع الاب والام بماله ففرض في مواريثكم ما فرض
علما منه وحكما وقد اختلف السلف في الحجب بمن لا يرث وهو ان يخلف المسلم الحر ابوين
حرين مسلمين واخوين مشركين او مملوكين او قاتلين فقال علي وزيد وعمر للام الثلث وما بقي فللاب
وكذلك المسلمة اذا تركت زوجا وابنا كافرا او مملوكا او قاتلا او الرجل ترك امراة وابنا
كذلك انهم لا يحجبون الزوج ولا المراة عن نصيبهما الاكثر الى الاقل وهو قول ابي حنيفة
وابي يوسف ومحمد ومالك والثوري والشافعي وقال عبد الله بن مسعود يحجبون وان لم يرثوا
وقال الاوزاعي والحسن بن صالح المملوك والكافر لا يرثان ولا يحجبان والقاتل لا يرث ويحجب
قال ابو بكر لا خلاف ان الاب الكافر لا يحجب ابنه من ميراث جده وانه بمنزلة الميت
فكذلك في حكم حجب الام والزوج والزوجة واحتج من حجب بظاهر قوله فان كان له ولد ولابويه لكل

واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ولم يفرق بين الكافر والمسلم فقال له فلم حجبت به الام دون الاب والله تعالى قد حجبهما جميعا بالولد وقوله لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان جاز ان لا يحجب الاب وجعلت قوله ان كان له ولد على ولد يحوز الميراث فكذلك حكمه في الام ٥

وقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم الى قوله فلهن الثمن مما تركتم فدل على الثمن اذا كن اربعا يشتركن في الثمن وهذا لا اختلاف فيه بين اهل العلم وقد اختلف السلف في ميراث الابوين مع الزوج والزوجة فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمن وزيد للزوجة الربع وللام ثلث ما بقي وما بقي فللاب وللزوج النصف وللام ثلث ما بقي وما بقي فللاب وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما وللام الثلث كاملا وما بقي فللاب وقال لا اجد في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي وعن ابن سيرين مثل قول ابن عباس وروي انه تابعه في المراة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لتفضيله الام على الاب والصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقها الامصار على القول الاول الا ما حكينا عن ابن عباس وابن سيرين وظاهر القران يدل عليه لانه قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فجعل الميراث بينهما اثلاثا كما جعله اثلاثا بين الابن والابنة في قوله للذكر مثل حظ الانثيين وجعله بين الاخ والاخت اثلاثا لقوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وجعله بين الاثنين لما سمي للزوج والزوجة ما سمي لهما واخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والبنت على ما كان قبل دخولهما وكذلك بين الاخ والاخت وجب ان يكون اخذ الزوج والزوجة نصيبهما موجبا للباقي بين الابوين على ما استحقاه اثلاثا قبل دخولهما وايضا لما كانا شريكين بينهما مال اذا استحق منه شي كان الباقي بينهما على ما استحقاه بديا ٥

باب ميراث اولاد الابن

قال ابو بكر قد بينا ان قوله يوصيكم الله في اولادكم قد اريد به اولاد الصلب واولاد الابن اذا لم يكن ولد الصلب اذ لا خلاف ان من ترك بني ابن وبنات ابن ان المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين بحكم الاية وكذلك لو ترك ابنة ابن كان لها النصف وان كن جماعة كان لهن الثلثان على سهام ميراث ولد الصلب فثبت بذلك ان اولاد الذكور مرادون بالاية واسم الولد يتناول اولاد الابن كما يتناول اولاد الصلب قال الله تعالى يا بني ادم ولا يمتنع احد ان يقول ان النبي صلى الله عليه

وسلم من ولد هاشم ومن ولد عبد المطلب فثبت بذلك ان اسم الاولاد يقع على ولد الابن وعلى ولد الصلب جميعا الا ان اولاد الصلب يقع هذا الاسم عليهم حقيقة ويقع على ولد الابن مجازا وكذلك لم يرادوا في حال وجود ولد الصلب ولم يشاركوهم في سهامهم وانما يستحقون ذلك في احد حالين اما ان يعدم ولد الصلب راسا فيقومون مقامهم واما ان لا يحوز ولد الصلب الميراث فيستحقون بعض الفضل او جميعه فاما ان يستحقوا مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه ولد الصلب بعضهم مع بعض فليس كذلك فان قال قايل لما كان الاسم يتناول ولد الصلب حقيقة وولد الابن مجازا لم يجز ان يرادوا بلفظ واحد لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا قيل له انهم لم يرادوا بلفظ واحد في حال واحدة متى وجد ولد الصلب فان ولد الابن لا يستحقون الميراث معهم بالاية وليس يمتنع ان يراد ولد الصلب في حال وجودهم وولد الابن في عدم ولد الصلب فيكون اللفظ مستعملا في حالين في احدهما هو حقيقة فيهما وفي الاخرى مجاز ولو ان رجلا قال قد اوصيت بثلث مالي لولد فلان وفلان وكان لاحدهما اولاد لصلبه ولم يكن للاخر ولد لصلبه وكان له اولاد لابن كانت الوصية لولد فلان لصلبه ولاولاد اولاد فلان ولم يمتنع دخول اولاد بنيه في الوصية مع اولاد الاخر لصلبه وانما يمتنع دخول ولد فلان لصلبه وولد ولده معه فاما ولد غيره لغير صلبه فغير ممتنع دخوله مع اولاد الاخر لصلبه فكذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم يعني ولد الصلب لكل واحد من المذكورين اذا كان ولا يدخل معه ولد الابن ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن دخل في اللفظ ولد ابنه وانما جاز ذلك لان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب لكل واحد من الناس فكان كل واحد منهم مخاطبا به على حاله فمن له منهم ولد لصلبه تناوله اللفظ على حقيقته ولم يتناول ذلك ابنه ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن فهو مخاطب بذلك على حاله فيتناول ولد ابنه وان قال قايل ان اسم الولد يقع على كل واحد من ولد الصلب وولد الابن حقيقة لم يبعد اذ كان الجميع منسوبين اليه من جهة ولادته ونسبه متصل به من هذا الوجه فيتناول الجميع كالاخوة لما كان اسما لاتصال النسب بينه وبينه من جهة احد ابويه شمل الاسم الجميع وكان عموما فيهم جميعا سوا كانوا لاب وام او لاب او لام ٥ ويدل عليه ان قوله تعالى وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم قد عقل به حليلة ابن الابن كما عقل به

جليلة ابن الصلب فان ترك بنتا وبنت ابن فللبنت النصف بالتسميه ولبنت الابن السدس وما بقي فللعصبه
فان ترك ابنتين وبنت ابن وابن ابن فللابنتين الثلثان وما بقي فلابن الابن وابنة الابن بينهما للذكر
مثل حظ الانثيين وكذلك لو كانت ابنتين وبنات ابن وابن ابن ابن اسفل منهن كان
للبنات الثلثان وما بقي فبين بنات الابن ومن هو اسفل منهن من بني ابن ابن ابن للذكر مثل حظ
الانثيين وهذا قول اهل العلم جميعا من الصحابه والتابعين الا ما روي عن عبد الله بن مسعود انه كان
يجعل الباقي لابن الابن وان سفل ولا يعطي بنات الابن شيا اذا استكمل البنات الثلثين وانما كان يجعل
لبنات الابن تكمله الثلثين قبل ان يترك بنتا وبنات ابن فيكون النصف للبنت ولبنات الابن
السدس تكمله الثلثين فان كان معهن ابن ابن لم يعط بنات الابن اكثر من السدس وكذلك
قوله في الاخوات من الاب مع الاخوات من الاب والام ذهب في ذلك الى ان اناث ولد الابن
لو كن وحدهن لم ياخذن شيا بعد استيفا البنات الثلثين فكذلك اذا كان لهن اخ لم يكن
لهن سبب الا ترى انه لو كان ابن عم بدل اخيهن لم ياخذن شيا وليس هذا عند الجماعة كذلك
لان بنات الابن ياخذن تاره بالفرض وتاره بالتعصيب واخوهن ومن هو اسفل منهن يعصبهن كبنات
الصلب ياخذن تاره بالفرض وتاره بالتعصيب فلو انفرد البنات لم ياخذن اكثر من الثلثين وان
كثرن ولو كان معهن اخ لهن وهن عشر كان لهن خمسه اسداس المال فاخذن في حال كون
الاخ معهن اكثر مما ياخذن في حال الانفراد فكذلك الحكم في بنات الابن اذا استوفى بنات
الصلب الثلثين لم يبق لهن فرض فان كان معهن اخ صار عصبه معه ووجب قسمه الثلث الباقي
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وكذلك قالوا في بنتين وبنات ابن واخت ان للبنتين
الثلثين والباقي للاخت ولا شي لبنت الابن لانها لو اخذت في هذه الحال التي ليس معها ذكر
كانت تستحقه بفرض البنات والبنات قد استوعبن الثلثين فلم يبق من فرض البنات شي
تاخذه فكانت الاخت اولى لانها عصبه مع البنات فما تاخذه الاخت في هذه الحال فانما تاخذه
بالتعصيب فاذا كان مع بنت الابن اخ لها كان الباقي بعد الثلثين بينهما للذكر مثل حظ
الانثيين ولا شي للاخت وقد حدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا عبد الله بن
عامر بن زرارة قال نا علي بن مسهر عن الاعمش عن ابي قيس الاودي عن هزيل بن شرحبيل الاودي

قال

قال جاء رجل الى ابي موسى الاشعري وسلمان بن ربيعه فسالهما عن بنت وبنت ابن واخت لاب وام فقالا للبنت
النصف وللاخت للاب والام النصف ولم يورثا ابنة الابن شيا وائت ابن مسعود فانه سيتابعنا
فاتاه الرجل فساله فاخبره بقولهما فقال لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين ولكني اقضي فيها بقضا النبي
صلى الله عليه وسلم لابنته النصف ولابنة الابن سهم تكمله الثلثين وما بقي فللاخت من الاب والام فهذا
السدس تاخذه بنت الابن بالفرض لا بالتعصيب لم يختلفوا فيه الا ما روي عن ابي موسى وسلمان بن ربيعه
وهو الان اتفاق لم يخالفهم عبد الله لو كان معهما اخوان كان للبنت النصف وما بقي فبين بنت الابن
وابن الابن للذكر مثل حظ الانثيين وانها لا تعطى السدس في هذه الحال كما اعطيت اذا لم يكن
معها اخ وفي هذا دليل على ان بنت الابن تستحق تاره بالفرض وتاره بالتعصيب مع اخوتها كفرايض
بنات الصلب ومن قول عبد الله في بنت وبنات ابن وابن ابن ان للبنت النصف وما بقي فبين بنات
الابن وابن الابن للذكر مثل حظ الانثيين ما لم يرد ايضا بنات الابن على السدس فلا يعطيهن اكثر
من السدس فلم يعتبر الفرض على حدة في هذه الحال ولا التعصيب على حدة ولكنه اعتبر التسميه في منع
الزياده على السدس واعتبر المقاسمه في النقصان وهو خلاف القياس ٥

باب الكلالة

قال الله عز وجل وان كان رجل يورث كلالة او امراه وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس
قال ابو بكر الميت نفسه يسمى كلالة وبعض من يرثه يسمى كلالة وقوله تعالى وان كان رجل
يورث كلالة يدل على ان الكلالة ههنا اسم للميت والكلالة حاله وصفته ولذلك انتصب وروي
السميط بن عمير ان عمر قال اتى علي زمان وما ادري ما الكلالة وانما الكلالة من لا اب له
ولا ولد وروي عن عاصم الاحول عن الشعبي قال قال ابو بكر الكلالة من لا ولد له ولا والد فلما طعن عمر
قال رايت ان الكلالة من لا ولد له قال ابو بكر رضي الله عنه من لا ولد له ولا والد واني لاستحيي الله
ان اخالف ابا بكر هو ما عدا الولد والوالد وروي طاوس عن ابن عباس قال كنت اخر الناس عهدا بعمر بن
الخطاب فسمعته يقول القول ما قلت قلت وما قلت قال الكلالة من لا ولد له وروي سفيان بن عيينه
عن عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد قال سالت ابن عباس عن الكلالة قال من لا ولد له ولا والد قال قلت
فان الله تعالى يقول في كتابه ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فغضب وانتهرني فظاهر الاية

وقول من ذكرناهم من الصحابه يدل على ان الميت نفسه يسمى كلاله لانهم قالوا الكلاله من لا ولد له ولا والد
وقال بعضهم الكلاله من لا ولد له وهذه صفه الموروث الميت لانه معلوم لانهم لم يريدوا ان
الكلاله هو الوارث الذي لا ولد له ولا والد اذا كان وجود الولد والوالد للوارث لا يغير حكم ميراثه
من موروثه وانما يتغير حكم الميراث بوجود هذه الصفه للميت الموروث والذي يدل على ان اسم الكلاله
قد يقع على بعض الوارثين ما رواه شعبه عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال اتاني رسول الله صلى الله عليه
وسلم يعودني وانا مريض فقلت كيف الميراث فانما يرثني كلاله فنزلت ايه الفرايض وهذا الحرف تفرد
به شعبه في روايه محمد بن المنكدر فاخبر جابر ان الكلاله ورثته ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم وروي
عون عن عمرو بن سعيد عن حميد بن عبد الرحمن قال حدثني ثلثه من بني سعد ان سعدا مرض بمكه فقال يا رسول الله
ليس لي وارث الا كلاله فاخبر في هذا الخبر ايضا ان الكلاله هم الورثه وحديث سعد مقدم
لحديث جابر لان مرضه كان بمكه وليس فيه ذكر الايه فقال قوم كان في حجه الوداع وقال قوم كان في
عام الفتح ويقال ان الصحيح انه كان في عام الفتح وحديث جابر كان بالمدينه في اخر ايام النبي صلى الله
عليه وسلم روي شعبه عن ابي اسحق عن البرا قال اخر ايه نزلت يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله
واخر سوره نزلت براه قال يحيى بن ادم وقد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للذي ساله
عن الكلاله يكفيك ايه الصيف وهي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله لانها نزلت في الصيف
ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتجهز الى مكه ونزلت عليه ايه الحج ولله على الناس حج البيت وهي اخر ايه
نزلت بالمدينه ثم خرج الى مكه فنزلت عليه بعرفه يوم عرفه اليوم اكملت لكم دينكم الايه ثم نزلت
عليه من بعد الغد يوم النحر واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله هذه الايه ثم لم ينزل عليه شي بعدها حتى
قبض صلى الله عليه وسلم بعد ثمانين ولها هكذا سمعنا قال يحيى وفي حديث اخر ان رجلا سال رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الكلاله فقال من مات وليس له ولد ولا والد فورثته كلاله قال ابو بكر ولم يذكر
ناسخ الاخبار والاي لان الحكم يتعلق مما ذكرنا بالناسخ ولكنه لما جرى ذكر الاي والاخبار واصل
ذلك بها وانما ذكرنا بذلك ان سمي اسم الكلاله يتناول الميت تاره وبعض الورثه اخرى وقد اختلف
السلف في الكلاله فروى جرير عن ابي اسحق الشيباني عن عمرو بن مره عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب
سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يورث الكلاله قال اوليس قد بين الله تعالى ذلك ثم قرا وان كان

رجل يورث كلاله او امراه الى اخر الايه فانزل الله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله الى اخرها
قال فكان عمر لم يفهم فقال لحفصه اذا رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم طيب نفس فسليه عنها فرات منه
طيب نفس فسالته عنها فقال ابوك كتب لك هذا ما ارى اباك يعلمها ابدا قال فكان عمر يقول ما اراني
اعلمها ابدا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال وروي شعبه عن عمرو بن مره عن مره قال
قال عمر ثلث لان يكون بينهن لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلاله والخلافه والربا وروي قتاده
عن سالم بن ابي الجعد عن معدان بن ابي طلحه قال قال عمر ما سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شي
اكثر مما سالته عن الكلاله حتى طعن باصبعه في صدري ثم قال يكفيك ايه الصيف وروي عن عمر
انه قال عند موته اعلموا اني لم اقل في الكلاله شيا فهذه الاخبار التي ذكرنا ويدل على انه
لم يقطع فيها بشي وان معناها والمراد بها كان ملتبسا عليه قال سعيد بن المسيب كان عمر كتب
كتابا في الكلاله فلما حضرته الوفاه محاه وقال ترون فيه رايكم فهذه احدى الروايات عن عمر وروي عنه
انه قال الكلاله من لا ولد له ولا والد وروي عنه ان الكلاله من لا ولد له وروي عن ابي بكر الصديق
وعلي وابن عباس في احدى الروايتين ان الكلاله ما عدا الوالد والولد وروي محمد بن سالم عن الشعبي
عن ابن مسعود انه قال الكلاله ما خلا الوالد والولد وعن زيد بن ثابت مثله وروي عن ابن عباس روايه اخرى ان
الكلاله ما خلا الولد قال ابو بكر اتفقت الصحابه على ان الولد ليس بكلاله واختلفوا في الوالد فقال
الجمهور الوالد خارج من الكلاله وقال ابن عباس في احدى الروايتين مثله وفي روايه اخرى ان الكلاله ما
عدا الولد فلما اختلف السلف فيها على هذه الوجوه وسال عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن معناها فوكله الى حكم الايه
وما في مضمونها وهي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله وقد كان عمر رجلا من اهل اللسان لا يخفى عليه
ما طريق معرفته اللغه ثبت ان معنى اسم الكلاله غير مفهوم من اللغه وانه من متشابه الاي التي امرنا الله تعالى
بالاستدلال على معناه بالمحكم ورده اليه وكذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم عن سواله في معنى الكلاله
ووكله الى استنباطه والاستدلال عليه وفي ذلك ضروب من الدلاله على المعاني احدها ان
مسالته اياه لم يلزمه توقفه على معناها لما اخلاه النبي صلى الله عليه وسلم من بيانها وذلك لانه لم يكن امر الكلاله
في الحال التي سال عنها حادثه يلزمه تنفيذ حكمها في الحال ولو كان كذلك لما اخلاه من بيانها وانما ساله سوال
مستفهم مستفيد لمعنى الايه من طريق النص ولم يكن على النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الناس على جميل الاحكام

ودقيقها لان منها ما هو مذكور باسمه وصفته ومنها ما هو مدلول عليه بدلالة معقبة الى العلم به ولا احتمال فيه ومنها
ما هو موكول الى اجتهاد الرأي فرد النبي صلى الله عليه وسلم عمر الى اجتهاده وهذا يدل على انه رآه من اهل الاجتهاد
وانه ممن قال الله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه الدلالة على تسويغ اجتهاد الرأي في الاحكام وانه اصل
يرجع اليه في احكام الحوادث والاستدلال على معاني الآي المتشابهة وبنائها على المحكم واتفاق الصحابة ايضا
على تسويغ الاجتهاد في استخراج معاني الكلالة يدل على ذلك الا ترى ان بعضهم قال هو من لا ولد له ولا والد
وقال بعضهم من لا ولد له واجاب عمر بأجوبة مختلفة ووقف فيها في بعض الاحوال ولم ينكر بعضهم على بعض
الكلام فيها بما اداه اليه اجتهاده وفي ذلك دليل على اتفاقهم على تسويغ الاجتهاد في الاحكام ويدل على
ان ما روى ابو عمران الجوني عن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال في القرآن برأيه فاصاب
فقد اخطأ انما هو فيمن قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالاصول وان من استدل
على حكمه واستنبط معناه فحمله على المحكم المتفق على معناه فهو ممدوح ماجور ممن قال الله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقد تكلم اهل اللغة في معنى الكلالة قال ابو عبيدة معمر بن المثنى الكلالة كل من لم يرثه
اب او ابن فهو عند العرب يورث كلالة مصدر من تكلله النسب اي تعطف النسب عليه قال ابو عبيدة
من قرأها يورث بالكسر اراد من ليس بولد ولا والد قال ابو بكر والذي قرأوه بالكسر الحسن وابو
رجاء العطاردي قال ابو بكر وقد قيل ان الكلالة في اصل اللغة هو الاحاطة فمنه الاكليل لاحاطته
بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه فالكلالة في النسب من احاط بالولد والوالد من الاخوة والاخوات
وتكللهما وتعطف عليهما والولد والوالد ليسا بكلالة لان اصل النسب وعموده الذي اليه ينتهي هو الولد والوالد
ومن سواهما فهو خارج عنهما وانما يشتمل عليهما بالانتساب من غير جهة اولاده ممن ينتسب اليه كالاكليل
المشتمل على الرأس وهذا يدل على صحة قول من تأوله على من عدا الوالد والولد وان الولد اذا لم يكن من الكلالة
فكذلك الوالد لان نسبة كل واحد الى الميت من طريق الولاد وليس كذلك الاخوة والاخوات لان نسب
كل واحد منهما لا يرجع الى الميت من طريق ولادتهما فشبه ان يكون من تأوله على من عدا الولد واخرج
الولد وحده من الكلالة ان الولد من الوالد وكانه بعضه وليس الوالد من الولد كما ليس الاخ والاخت ممن
لا ينسب اليه بالاخوة فاعتبر من قال ذلك الكلالة بمن لا ينسب اليه بانه منه وبعضه فاما من كانت نسبته
الى الميت من حيث هو منه فليس بكلالة وقد كان اسم الكلالة مشهورا في الجاهلية قال عامر بن الطفيل

مر

فاني وان كنت ابن فارس عامر وفي السر منها والصريح المهذب
فما سودتني عامر عن كلالة ابى الله ان اسمو بام ولا اب

وهذا يدل على انه رأى الجد الذي انتسبوا اليه كلالة واخبر مع ذلك ان سيادته ليست من طريق النسب
والكلالة لكنه بنفسه ساد وترأس وقال بعضهم كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت وحمل
فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد والكلال هو الاعياء لانه قد بعد عليه تناول ما يريده وانشد
الفرزدق ورثتم قناة الملك غير كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم
يعني ورثتموها بالآباء لا بالاخوة والعمومة وذكر الله تعالى الكلالة في موضعين من كتابه احدهما قل الله
يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك الى آخر الآية فذكر ميراث
الاخوة والاخوات عند عدم الولد وسماهم كلالة وعدم الولد مشروط فيها وان لم يكن مذكورا
لقوله تعالى في اول السورة وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس فلم يجعل للاخوة
ميراثا مع الاب فخرج الولد من الكلالة كما خرج الولد لانه لم يورثهم مع الاب كما لم يورثهم مع الابن
والبنت ايضا ليست بكلالة فان ترك ابنا او ابنين والاخوة والاخوات لاب وام او لاب فالبنات ليس
بكلالة ومن ورث معهما كلالة وقال تعالى في اول السورة وان كان رجل يورث كلالة او امرأة
وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث بهذه الكلالة
هم الاخ والاخت للام لا يرثان مع والد ولا ولد ذكرا كان او انثى وقد روي ان قراءة سعد بن ابي
وقاص وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت من امه ولا خلاف مع ذلك ان
المراد بالاخ والاخت ههنا اذا كانا لام دونهما اذا كانا لاب وام او لاب وقد روي عن طاوس
عن ابن عباس ان الكلالة ما عدا الولد وورث الاخوة من الام السدس مع الابوين وهو السدس
الذي حجب الام عنه وهو شاذ وقد بينا ما روي عنه انها ما عدا الوالد والولد ولا خلاف ان الاخوة
والاخوات من الام يشتركون في الثلث لا يفضل منهم ذكر على انثى وقد اختلفوا في الجد هل يورث
كلالة فقال قائلون لم يورث كلالة وقال آخرون بل هو كلالة وهو قول من يورث الاخوة والاخوات
مع الجد والاولى ان يكون خارجا عن الكلالة من ثلاثة اوجه احدها انهم لا يختلفون ان ابن الابن خارج
عن الكلالة لانه منسوب الى الميت بالولادة فواجب على هذا خروج الجد منها اذا كانت النسبة بينهما

من طريق الولاد ومن جهه اخري ان الجد هو اصل النسب كالاب وليس بخارج عنه فوجب ان يكون خارجا عن الكلاله اذ كانت الكلاله ما يكلل على النسب ويعطف عليه ممن ليس له اصل النسب متعلقا به والثالث انهم لا يختلفون ان من قوله وان كان رجل يورث كلاله او امراه وله اخ او اخت لم يدخل الجد فيه وانه خارج عنه لا يرث معه الاخوه من الام كما لا يرثون مع الابن والبنت فدل ذلك على ان الجد بمنزله الاب في خروجه عن الكلاله وهذا يدل على ان الجد بمنزله الاب في نفي مشاركه الاخوه والاخوات اياه في الميراث فان قال قايل هذا لا يدل على ما ذكرته من قبل ان البنت خارجه عن الكلاله ولا يرث معها الاخوه من الام ويرث معها الاخوه والاخوات من الاب والام فكذلك الجد قيل له لم يجعل ما ذكرنا عله المسله فلزمنا وصفا وانما قلنا انه لما نا وله اسم الكلاله كالاب والابن اقتضى ظاهر الايه ان يكون ميراث الاخوه والاخوات عند عدمه الا ان يقوم الدلاله على توريثهم معه والبنت وان كانت خارجه عن الكلاله فقد قامت الدلاله على توريث الاخوه والاخوات من الاب معها فخصصناها من الظاهر وبقي حكم اللفظ فيما سواها ممن يشتمله اسم الكلاله ٥

١٤٧ باب العول

روي الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبه عن ابن عباس قال اول من اعال الفرايض عمر بن الخطاب لما التوت عليه الفرايض فدافع بعضها بعضا قال والله ما ادري ايكم قدم الله ولا ايكم اخر وكان امرا ورعا فقال ما اجد شيا هو اوسع الي ان اقسم المال عليكم بالحصص وادخل على ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضه وروي ابو اسحق عن الحرث عن علي في بنتين وابوين وامراه قال صار ثمنها تسعا وكذلك رواه الحكم بن عتيبه عنه وهو قول عبد الله وزيد بن ثابت وقد روي ان العباس بن عبد المطلب اول من اشار على عمر بن الخطاب بالعول قال عبيد الله بن عبد الله قال ابن عباس اول من اعال الفرايض عمر بن الخطاب وايم الله لو قدم من قدم الله ما عالت فريضه فقيل له وايها التي قدم الله وايها التي اخر قال كل فريضه لم تزل عن فريضه الا الى فريضه وهي التي قدم وكل فريضه اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فهي مما اخر الله تعالى فاما التي قدم الله تعالى فالزوج والمراه والام لانهم لا يزولون من فرض الا الى فرض والبنات والاخوات يزلن من فرض الى تعصيب مع البنين والاخوه فيكون لهن ما بقي مع الذكور فبدا باصحاب السهام ثم يدخل الضرر على الباقين وهم الذين يستحقون ما بقي اذا كانوا عصبه قال عبيد الله بن عبد الله فقلنا له هلا راجعت فيه عمر فقال انه كان امرا مهيبا ورعا قال ابن عباس ولو كلمت فيه عمر لرجع وقال الزهري لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل

فامضى

فامضى امرا فمضى وكان امرا ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من اهل العلم وروي محمد بن اسحق عن ابن ابي نجيح عن عطا بن ابي رباح قال سمعت ابن عباس ذكر الفرايض وعولها فقال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذا النصف وهذا النصف فاين موضع الثلث قال عطا فقلت يا ابن عباس ان هذا لا يغني عنك ولا عني شيا لو مت او مت قسم ميراثنا على ما عليه القوم من خلاف رايك قال فان شاوا فلندع ابناءنا وابناءهم ونساءنا ونساءهم وانفسنا وانفسهم ثم نبتهل فنجعل لعنه الله على الكاذبين ما جعل الله في مال نصفا ونصفا وثلثا والحجه للقول الاول ان الله تعالى قد سمى للزوج النصف وللاخت من الاب والام النصف وللاخوه من الام الثلث ولم يفرق بين حال اجتماعهم وانفرادهم فوجب استعمال نص الايه في كل موضع على حسب الامكان واذا انفردوا واتسع المال لسهامهم قسم بينهم عليها واذا اجتمعوا وجب استعمال حكم الايه في التضارب بها ومن اقتصر على بعض واسقط بعضا او نقص نصيب بعض وفي الاخرين كمال سهامهم فقد ادخل الضيم على بعضهم مع مساواته للاخرين في التسميه فاما ما قاله ابن عباس من تقديم من قدم الله تعالى وتاخير من اخر وانما قدم بعضا واخر بعضا وجعل له الباقي في حال التعصيب فاما حال التسميه التي لا تعصيب فيها فليس واحد منهم اولى بالتقديم من الاخر الا ترى ان الاخت منصوص على فرضها بقوله تعالى وله اخت فلها نصف ما ترك كنصه على فرض الزوج والام والاخوه من الام فمن اين وجب تقديم هولا عليها في هذه الحال وقد نص الله تعالى على فرضها في هذه الحال كما نص على فرض الذين معها وليس يجب لان الله ازال فرضها الى غير فرض في موضع ان يزيل فرضها في الحال التي نص عليها فيها هذا القول اشنع في مخالفه الاي التي فيها سهام المواريث من القول باثبات نصف ونصف وثلث على وجه المضاربه بها وكذلك نظايره في الاصول ايضا قال الله تعالى من بعد وصيه يوصي بها او دين فلو ترك الميت الف درهم وعليه دين لرجل الف درهم ولاخر خمسماية ولاخر الف كانت الالف المتروكه مقسومه بينهم على قدر ديونهم وليس يجوز ان يقال لما لم يمكن استيفا الغير وخمسمايه من الف استحال الضرب بها وكذلك لو اوصى رجل بثلث ماله لرجل وبسدسه لاخر ولم تجز ذلك الورثه تضاربوا في الثلث بقدر وصاياهم فيضرب احدهما بالثلث والاخر بالسدس مع استحاله استيفا النصف من الثلث وكذلك الابن يستحق جميع المال لو انفرد وللبنت النصف لو انفردت فاذا اجتمعا ضرب الابن بجميع المال والبنت بالنصف فيكون المال بينهما اثلاثا وهكذا سبيل العول في الفرايض عند تدافع السهام ٥

باب المشتركة ١٤٨

واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسئلة المشركة وهي ان تخلف المورثة زوجا وامها واخويها
لامها او اخوتها واخواتها لابيها وامها او اخوتها لابيها وامها فقال علي بن ابي طالب وعبدالله بن عباس وابي
ابن كعب وابو موسى الاشعري رضي الله عنهم للزوج النصف وللام السدس وللاخوين من الام الثلث وسقط
الاخوة والاخوات من الاب والام وروي شعبة الثوري عن عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة قال سيل علي
عن الاخوة من الام فقال ارايتم لو كانوا مائة اكنتم تزيدوهم على الثلث قالوا لا قال فانا لا انقصهم منه شيا
وجعل الاخوة والاخوات من الاب والام عصبة في هذه الفريضة وقد حالت السهام دونهم وقال عمر بن الخطاب
وعبدالله بن مسعود وزيد بن ثابت للزوج النصف وللام السدس وللاخوين من الام الثلث ثم يرجع الاخوة
من الاب والام على الاخوة من الام فيشاركونهم فيكون الثلث الذي اخذوه بينهم سوا وروي معمر عن
سماك بن الفضل عن وهب بن منبه عن الحكم بن مسعود الثقفي قال شهدت عمر بن الخطاب اشرك الاخوة من
الاب والام مع الاخوة من الام في الثلث فقال له رجل قد قضيت عام الاول بغير هذا قال كيف قضيت
قال جعلته للاخوة للام ولم تعط الاخوة من الاب والام شيا قال تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا
وروي ان عمر رضي الله عنه كان لا يشرك بينهم حتى احتج الاخوة من الاب والاخوة فقالوا يا امير المومنين لنا اب
وليس لهم اب ولنا ام كما لهم ام فان كنتم حرمتمونا بابينا فورثونا بامنا كما ورثتم هولاء بامهم واحسبوا
ان ابانا كان حمارا اليس قد تراكضنا في رحم واحد فقال عمر عند ذلك صدقتم فاشرك بينهم وبين الاخوة من
الام في الثلث وذهب ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد الى قول علي بن ابي طالب رضي الله
عنه ومن تابعه في ترك الشركة بينهم والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة
او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركا في الثلث فنص على فرض
الاخوة من الام وهو الثلث وبين ايضا حكم الاخوة من الاب والام في قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم
في الكلالة الى قوله وان كانوا اخوة رجالا ونسا فللذكر مثل حظ الانثيين فلم يجعل الله لهم فرضا مسمى وانما
جعل لهم المال على وجه التعصيب للذكر مثل حظ الانثيين ولا خلاف انها لو تركت زوجا واما واخا
لام واخوة واخوات لاب وام ان للزوج النصف وللام السدس وللاخ من الام السدس وما بقي وهو
السدس بين الاخوة والاخوات من الاب والام للذكر مثل حظ الانثيين ولم يدخلوا مع الاخ من الام

من الام

في نصيبه فلما كانوا مع ذوي السهام انما يستحقون باقي المال بالتعصيب لا بالفرض لم يجز لنا ادخالهم مع الاخوة
من الام في فرضهم لان ظاهر الاية ينفي ذلك اذ كانت الاية انما اوجبت لهم ما ياخذونه للذكر مثل
حظ الانثيين بالتعصيب لا بالفرض فمن اعطاهم بالفرض فهو خارج عن حكم الاية ويدل على ذلك قول
النبي صلى الله عليه وسلم الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر فجعل للعصبة بقية المال
بعد اخذ ذوي السهام سهامهم فمن اشركهم مع ذوي السهام وهم عصبة فقد خالف الاثر فان قال
قايل لما اشركوا في نسب الام وجب ان لا يحرموا بالاب قيل له هذا غلط لانها لو تركت زوجا واما واخا لام
واخوة واخوات لاب وام لاخذ الاخ من الام السدس كاملا واخذ الاخوة والاخوات من الاب والام
السدس الباقي بينهم وعشر نصيب كل واحد منهم اقل من العشر ولم يكن لواحد منهم ان يقول قد حرمتموني بالاب
مع اشراكي في الام بل كان نصيب الاخ من الام اوفر ونصيب كل واحد منهم اقل فدل ذلك على معنيين
احدهما انتقاص الاعتلال بالاشتراك في الام والثاني انهم لم ياخذوا بالفرض وانما اخذوا بالتعصيب
ويدل على فساد ذلك ايضا انها لو تركت زوجا واختا لاب وام واخا واختا لاب ان للزوج النصف
وللاخت من الاب والام النصف ولا شي للاخ والاخت من الاب لانهما عصبة ولا تدخل مع ذوي
السهام ولم يجز ان يجعل الاخ من الاب بمنزلة من لم يكن حتى تستحق الاخت من الاب والام سهمها الذي
كانت تاخذه في حال الانفراد عن الاخ وانما التعصيب اخرجها عن السدس الذي كانت تستحقه كذلك
التعصيب يخرج الاخوة من الاب والام عن الثلث الذي تستحقه الاخوة من الام ○

ذكر اختلاف السلف في ميراث الاخت مع البنت ١٤٩

لم يختلف عن علي وعمر وعبدالله بن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل في رجل خلف ابنة واختا لاب وام
وعصبة ان للبنت النصف وما بقي فللاخت فجعلوها عصبة مع البنات وقال عبدالله بن عباس وابن
الزبير للبنت النصف وما بقي فللعصبة وان بعدت نسبه ولا حظ للاخت في الميراث مع البنت وروي ان
ابن الزبير رجع عن ذلك بعد ان قضى به وروي انه قيل لعبد الله بن عباس ان عليا وعبدالله وزيدا
كانوا يجعلون الاخوات مع البنات عصبة فيورثون فاضل المال فقال انتم اعلم ام الله يقول الله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وانتم تجعلون لها مع الولد النصف قال
ابو بكر مما يحتج به للقول الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب

مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وظاهره يقتضي توريث الاخت مع البنت لان
اخاها الميت هو من الاقربين وقد جعل الله ميراث الاقربين للرجال والنسا ويحتج فيه بحديث ابي
قيس الاودي عن هزيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بنت وبنت ابن
واخت لاب وام ان للبنت النصف ولبنت الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللاخت فاعطى الاخت
بقية المال بعد السهام وجعلها عصبة مع البنت ومن احتج من يحتج في ذلك بان الله تعالى انما جعل
لها النصف اذا لم يكن له ولد فلا يجوز ان يجعل لها النصف مع الولد فانه غير لازم من قبل ان الله تعالى نص
على سهمها عند عدم الولد ولم ينف ميراثها مع وجوده وتسميته لها النصف عند عدم الولد لا دلالة فيه
على سقوط حقها اذا كان هناك ولد اذ لم يذكر هذه الحال بنفي الميراث ولا بايجابه فهو موقوف على دليله
ومع ذلك فان معناه ان امرؤ هلك ليس له ولد ذكر بدلالة قوله تعالى في نسق التلاوة وهو يرثها يعني الاخ
يرث الاخت ان لم يكن لها ولد معناه عند الجميع ان لم يكن لها ولد ذكر اذ لا خلاف بين الصحابة انه
اذا ترك ولدا انثى واخا ان للبنت النصف والباقي للاخ فالولد المذكور ههنا هو المذكور بديا في اول
الاية وايضا قال الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ولا نه لا خلاف
بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقها انه لو ترك ابنتا وابوين للبنت النصف وللابوين السدسان
والباقي للاب فياخذ الاب في هذه الحال مع الولد الانثى اكثر من السدس وان قوله ولابويه لكل واحد
منهما السدس مما ترك ان كان له ولد على انه ولد ذكر وكذلك لو ترك ابا وابنتا كان للابنت
النصف وللاب النصف وقد اخذ في هاتين المسلتين مع الولد اكثر من السدس وقال
ابو بكر وشذت طايفة عن الامة فزعمت انه اذا ترك بنتا واختا كان المال كله للبنت وكذلك البنت
والاخ وهذا قول خارج عن ظاهر التنزيل واتفاق الامة قال الله تعالى يوصيكم في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين فان كن نسا فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف فنص على
سهم البنت وسهم ما فوق البنتين وجعل لها اذا انفردت النصف واذا ضامها غيرها الثلثين لهما
جميعا فغير جايز ان يعطى اكثر منه الا بدلالة فان قال قايل اذا كان ذكر النصف والثلثين غير
دال على نفي ما فوقهما على ما ذكرت فليس اذا في الظاهر نفي ما زاد وانما يحتاج ان يطالب خصمك
باقامة الدلالة على ان الزيادة مستحقة قيل له لما كان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم امرا باعتبار

السهام

السهام المذكورة اذ كانت الوصية امرا اوجب ذلك اعتبار كل فرض مقدر في الاية على حياله ممنوعا
من الزيادة والنقصان فيه فاقتضى ذلك وجوب الاقتصار على المقادير المذكورة لمن سميت له غير زايد
ولا ناقص ولم يقل بذلك من حيث حصه بالذكر دون ما تقدم من الامر باعتبارها في ابتدا الخطاب
فلذلك منعنا الزيادة عليها الا بدلالة وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
يدل على وجوب توريث الاخ مع البنت ويدل عليه ايضا حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت فلاولى عصبة ذكر فواجب بمجموع الاية والخبر انا اذا اعطينا البنت
النصف ان نعطي الباقي الاخ لانه اولى عصبة ذكر واختلف السلف في ابني عم احدهما اخ لام
فقال علي وزيد للاخ من الام السدس وما بقي بينهما نصفان وهو قول فقها الامصار وقال عمر
وعبد الله المال للاخ من الام وقالا ذو السهم احق ممن لا سهم له واليه كان يذهب شريح والحسن ولم
يختلفوا في اخوين لام احدهما ابن عم ان لهما الثلث بنسب الام وما بقي فلابن العم خاصة ولم يجعلوا
ابن العم احق بجميع الميراث لاجتماع السهم والتسمية له دون الاخر كذلك حكم ابني العم اذا كان
احدهما اخا لام فغير جايز ان يجعل اولى بالميراث من اجل اختصاصه بالسهم والتعصيب وشبه عمر
وعبد الله ذلك بالاخ لاب وام واخ لاب انه اولى بالميراث وليس هذا عند الاخرين مشبها
لهذه المسلة من قبل ان نسبهما من جهة واحدة وهي الاخوة فاعتبر فيها اقربهما اليه وهو الذي اجتمع
له قرابة الاب والام ولا نستحق بقرابته من الام منهم الاخ من الام بل انما يوكد ذلك حكم الاخوة وليس
كذلك ابنا العم اذا كان احدهما اخا لام لانك تريد ان توكد بالاخوة من جهة الام ما ليس باخوة
وانما هو سبب اخر غيرها فلم يجز ان يوكده ويدل على هذا ان نسبه من جهة انه ابن العم لا يسقط
سهمه من جهة انه اخ لام بل يرث بانه اخ لام سهم الاخ في الام وان كان ابن عم الا ترى ان الميتة
لو تركت اختين لاب وام وزوجا واخا لام وهو ابن عم ان للاختين الثلثين وللزوج النصف وللاخ من
الام السدس ولم يسقط سهمه من جهة انه ابن عم ولو تركت زوجا واما واختا لام واخوة لاب وام كان
للزوج النصف وللام السدس وللاخت من الام السدس وما بقي فللاخوة من الاب والام ولم يستحق
الاخوة من الاب والام سهم الاخوة من الام لمشاركتهم للاخ من الام في نسبها بل انما استحقوا بالتعصيب
فكانت قرابتهم بالام والاب معا موكدة لتعصيبهم فلا يستحقون بها ان يكونوا من ذوي السهام وقرابه

ابن العم منتسبه من جهة الام لا تخرجه من ان يكون من ذوي السهام فما يستحقه من سهم الاخ من الام
وليس لها تاثير في تاكيد التعصيب لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يستحق ابدا الا بالتعصيب كما
لا ياخذ الاخوه من الاب والام الا بالتعصيب ولا ياخذون بقرابتهم من الام سهم الاخوه من الام

باب ١٥٠ الرجل يموت وعليه دين ويوصي بوصية

قال الله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين وروي الحرث عن علي قال تقرون الوصية قبل الدين وقضى محمد
بالدين قبل الوصية قال ابو بكر وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين وذلك لان معنى قوله من بعد وصية
يوصي بها او دين ان الميراث بعد هذين وليست او في هذا الموضع لاحدهما بل قد ثبتا لهما جميعا وذلك لان
قوله من بعد وصية يوصي بها او دين مستثنى من الجملة المذكورة في قسمة المواريث ومتى دخلت على النفي
صارت في معنى الواو وكقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وقال تعالى حرمنا عليهم شحومهما الا
ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او في هذه المواضع بمنزلة الواو فكذلك قوله
من بعد وصية يوصي بها او دين لما كان في معنى الاستثنا كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون
الميراث بعدهما جميعا وتقديم الوصية في الذكر على الدين غير موجب للتبدية بها على الدين لان او لا يوجب
الترتيب وانما ذكر الله تعالى ذلك بعد ذكر الميراث اعلاما لنا ان سهام المواريث جارية في التركة بعد قضا
الدين وعزل حصة الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد الثلث فيكون
للزوجة الربع او الثمن في الثلثين وكذلك سهام ساير اهل الميراث جارية في الثلثين دون الثلث الذي فيه
الوصية فجمع تعالى بين ذكر الدين والوصية ليعلمنا ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد
الدين وان كانت الوصية مخالفة للدين في جهة الاستثنا لانه لو هلك من المال شي لدخل النقصان
على اصحاب الوصايا كما يدخل على الورثة وليس كذلك الدين لانه لو هلك من المال شي استوفى الدين كله
من الباقي وان استغرقه وبطل حق الموصى له والورثة جميعا فالموصى له شريك الوارث من وجه
وياخذ سهما من الغريم من وجه اخر وهو ان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كاعتبارها بعد
الدين وليس المراد بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ان الموصى له يعطى وصيته قبل ان ياخذ
الورثة انصباهم بل يعطون كلهم معا كانه اخر الورثة في هذا الوجه وما هلك من المال قبل القسمة
فهو ذاهب منهم جميعا

باب ١٥١ مقدار الوصية الجايزة

قال الله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ظاهره يقتضي جواز الوصية بقليل المال وكثيره لانها منكرة لا تختص
ببعض دون بعض الا انه قد قامت الدلالة من غير هذه الاية على ان المراد بها الوصية ببعض المال لا بجميعه وهو
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنسا نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل
منه او كثر فاطلق ايجاب الميراث من غير ذكر الوصية فلو اقتضى قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها
الوصية بجميع المال لصار قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون منسوخا بجواز الوصية
بجميع المال فلما كان حكم هذه الاية ثابتا وايجاب الميراث وجب استعمالها مع اية الوصية فوجب ان يكون
الوصية مقصورة على بعض المال والباقي للورثة حتى يكونوا مستعملين لحكم الايتين ويدل عليه ايضا
قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا يعني
في منع الرجل الوصية بجميع ماله على ما تقدم في بيان تاويله ويدل على جواز الوصية ببعض المال لاحتمال
اللفظ للمعنيين وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار تلقتها الامة بالقبول والاستعمال في الاقتصار
بجواز الوصية على الثلث منها ما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عثمن بن ابي شيبة وابن
ابي خلف قال ثنا سفين عن الزهري عن عامر بن سعد عن ابيه قال مرض مرضا شديدا قال ابن ابي خلف
بمكة مرضا اشفى منه فعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني
الا ابنة لي فاتصدق بالثلثين قال لا قال فبالشطر قال لا قلت فبالثلث قال الثلث والثلث كثير وانك
ان تترك ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانك لن تنفق نفقة الا اجرت فيها حتى
اللقمة ترفعها الى في امراتك قلت يا رسول الله اتخلف عن هجرتي قال انك ان تخلف بعدي فتعمل عملا تريد به
وجه الله لا تزداد به الا رفعة ودرجة لعلك ان تخلف حتى ينتفع بك اقوام ويضر بك اخرون ثم قال
اللهم امض لاصحابي هجرتهم ولا تردهم على اعقابهم لكن البايس سعد بن خولة يرثي له رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان مات بمكة قال ابو بكر قد حوى هذا الخبر ضروبا من الاحكام والفوايد منها
ان الوصية غير جايزة في اكثر من الثلث والثاني انه يستحب النقصان عن الثلث لقوله عليه السلم والثلث
كثير والثالث انه اذا كان قليل المال وورثته فقرا ان الافضل ان لا يوصي بشي لقوله عليه السلم
انك ان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وفي ذلك ايضا دليل على جواز الوصية
بجميع المال اذا لم يكن له وارث لانه اخبر ان الوصية باكثر من الثلث ممنوع لاجل الورثة وفيه الدلالة

على أن الصدقة في المرض وصية غير جائزة إلا من الثلث لأن سعدا قال أتصدق بجميع مالي فقال لا إلى أن رده
إلى الثلث وقد رواه جرير عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن سعد قال دعاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأنا مريض فقال أوصيت قلت نعم قال بكم قلت بمالي كله في سبيل الله والمساكين فقال فما تركت
لولدك قلت هم أغنياء قال أوص بالعشر فما زلت أناقصه ويناقصني حتى قال أوص بالثلث والثلث كثير قال أبو عبد
الرحمن فنحن نستحب أن ننقص من الثلث لقول النبي صلى الله عليه وسلم والثلث كثير فذكر في هذا الحديث أنه
قال أوصيت بمالي كله وهذا لا ينفي ما روي في الحديث الأول من الصدقة في المرض لأنه جائز أن يكون لما
منعه الوصية بأكثر من الثلث ظن أن الصدقة جائزة في المرض فسأله عنها فأخبره عليه السلام أن حكم الصدقة حكم
الوصية في وجوب الاقتصار بها على الثلث وهو نظير حديث عمران بن حصين فيمن أعتق ستة أعبد له عند موته
وفيه أن الرجل مأجور في النفقة على أهله وهذا يدل على أن من وهب لامرأته هبة لم يجز له الرجوع فيها
لأنها بمنزلة الصدقة لأنه قد استوجب بها الثواب من الله تعالى وهو نظير ما روي عنه عليه السلام أنه
قال إذا أعطى الرجل امرأته عطية فهي له صدقة وقول سعد أخلف عن هجرتي عنى به أنه يموت بمكة
وهي دار التي هاجر منها إلى المدينة وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المهاجرين أن يقيموا بعد النفر
أكثر من ثلث فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم أنه تخلف به حتى ينفع الله به أقواما ويضر به آخرين وكذلك
كان فإنه بقي بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفتح الله على يده بلاد العجم وأزال به ملك الأكاسرة وذلك
من علوم الغيب الذي لا يعلمه غير الله تعالى وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو عبد الله عبيد الله
ابن حاتم العجلي قال حدثني عبد الأعلى بن واصل قال حدثنا إسمعيل بن صبيح قال حدثنا مبارك بن حسان قال حدثنا نافع
عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال حاكيا عن الله تعالى أنه قال يا ابن آدم اثنتان لم تكن لك واحدة
منهما جعلت لك نصيبا في مالك حين أخذت بكظمك لأطهرك وأزكيك وصلاة عبادي عليك بعد انقضاء
أجلك ففي هذا الحديث أيضا أن له بعض المال عند الموت لا جميعه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد
ابن أحمد بن سيبه قال حدثنا محمد بن صالح بن النطاح قال حدثنا عمير قال سمعت طلحة بن عمرو قال حدثنا عطاء عن أبي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله أعطاكم ثلث أموالكم زيادة في أعمالكم قال أبو بكر فهذه
الأخبار الموجبة للاقتصار بالوصية على الثلث عندنا في حيز التواتر الموجب للعلم لتلقي الناس إياها بالقبول
وهي مبينة لمراد الله تعالى في الوصية المذكورة في الكتاب أنها مقصورة على الثلث وقوله تعالى من بعد

وصية

وصية يوصي بها أو دين يدل على أن من ليس عليه دين ولم يوص بشيء أن جميع ميراثه لورثته وأنه إن كان
عليه حج أو زكاة لم يجب إخراجه إلا أن يوصي به وكذلك الكفارات والنذور فإن قال
قائل إن الحج دين وكذلك كل ما يلزمه لله تعالى من القرب في المال لقول النبي صلى الله عليه وسلم
للخثعمية حين سألته عن الحج عن أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزي قالت
نعم قال فدين الله أحق قيل له إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما سماه دين الله تعالى ولم يسمه
بهذا الاسم إلا مقيدا فلا يتناوله الإطلاق وقول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين
إنما اقتضى الدين بما يسمى به دينا على الإطلاق ولا ينطوي تحته ما لا يسمى به إلا مقيدا لأن
في اللغة والشرع أسماء مطلقة وأسماء مقيدة فلا يتناول المطلق إلا ما يقع الاسم عليه على الإطلاق
فإذا لم يتناول الآية ما كان من حق الله تعالى من الديون لما وصفنا قوله من بعد وصية يوصي
بها أو دين أنه إذا لم يوص ولم يكن عليه دين لآدمي أن يستحق الوارث جميع تركته وحديث
سعد يدل على ذلك أيضا لأنه قال أتصدق بمالي وفي لفظ آخر أوصي بمالي فقال النبي
صلى الله عليه وسلم الثلث والثلث كثير ولم يستثن النبي صلى الله عليه وسلم الحج والزكاة
ونحوها من حقوق الله تعالى ومنع الوصية والصدقة إلا بثلث المال فثبت بذلك أنه إذا
أوصى بهذه الحقوق كانت من الثلث ويدل عليه أيضا حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم أن الله تعالى جعل لكم ثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم وحديث
ابن عمر قال إن النبي صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله عز وجل جعلت لك نصيبا في مالك حين
أخذت بكظمك يدل على جميع ذلك على أن وصيته بالزكاة والنذور وسائر القرب وإن كانت
واجبة لا يجوز إلا من الثلث

باب الوصية للوارث ١٥٢

حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا ابن عياش عن شرحبيل
ابن مسلم قال سمعت أبا أمامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله تعالى قد
أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وروى عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة ونقل أهل السير خطبة النبي صلى الله عليه وسلم
في حجة الوداع وفيها أن لا وصية لوارث فورد نقل ذلك مستفيضا كاستفاضة وجوب

الاقتصار بالوصيه على الثلث دون ما زاد لا فرق بينهما من طريق نقل الاستفاضه واستعمال
الفقها له وتلقيهم اياه بالقبول وهذا عندنا في حيز المتواتر الموجب للعلم والنافي للريب والشك
وقوله في حديث عمرو بن خارجه الا ان يجيزها الورثه يدل على انها اذا اجازتها الورثه
في جايزه وتكون وصيه من قبل الموصي لا تكون هبه من قبل الوارث لان الهبه من قبل الوارث
ليست باجازه من قبل الموروث وحدثنا عبد الباقي قال ثنا عبد الله بن عبد الصمد قال
ثنا محمد بن عمرو قال ثنا ابي قال ثنا يونس بن راشد عن عطا الخراساني عن عكرمه عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصيه لوارث الا ان يشا الورثه قال ابو بكر وقد
اختلف الفقها فمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثه في حياته او اوصى لبعض ورثته فاجازه
الباقون في حياته فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد والحسن بن زياد والحسن بن صالح وعبيد الله
ابن الحسن والشافعي لا يجوز ذلك حتى يجيزوها بعد الموت وقال ابن ابي ليلى وعثمن البتي ليس لهم ان
يرجعوا فيه بعد الموت وهي جايزه عليهم وقال ابن القسم عن ملك اذا استاذنهم فكل وارث بان
عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن ابيه والاخ وابن العم الذين ليسوا في عياله فانه ليس لهم ان يرجعوا
واما امراته وبناته اللاتي لم يبن وكل من في عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم
وابن العم ومن خاف منهم ان لم يجز لحقه ضرر منه في قطع النفقه ان صح فلهم ان يرجعوا وقول
الليث في هذا كقول ملك قال ابو بكر وان اجازوها بعد الموت جازت عند جميع
الفقها قال ابو بكر لما لم يكن لهم فسخها في الحيوه كذلك لا تعمل اجازتهم لانهم لم يستحقوا بعد شيا

باب الوصيه بجميع المال اذا لم يكن له وارث

قال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد اذا لم يكن له وارث فاوصى بجميع ماله
جاز وهو قول شريك بن عبد الله وقال ملك والاوزاعي والحسن بن صلح لا تجوز وصيته الا من
الثلث قال ابو بكر قد بينا دلاله قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم وانهم
كانوا يتوارثون بالحلف وهو ان يحالفه على انه ان مات ورثه ما سمى له من ميراثه من ثلث او اكثر
وقد كان ذلك حكما ثابتا في صدر الاسلام وفرضه الله تعالى بقوله والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم
نصيبهم ثم انزل الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقوله يوصيكم الله

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فجعل
ذوي الارحام اولى من الحلفا ولم يبطل بذلك ميراث الحلفا اصلا بل جعل ذوي الانساب منهم
كما جعل الابن اولى من الاخ فاذا لم يكن ذووا الانساب منهم جاز له ان يجعل ماله على اصل ما كان
عليه حكم التوارث بالحلف وايضا فان الله تعالى اوجب سهام المواريث بعد الوصيه بقوله
تعالى من بعد وصيه يوصي بها او دين وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وقد بينا ان ظاهر قوله من بعد وصيه يوصي بها او دين يقتضي جواز الوصيه بجميع المال لولا قيام
دلاله الاجماع والسنه على منع ذلك ووجوب الاقتصار بها على الثلث وايجاب نصيب
الرجال والنسا من الاقربين فيما بقي فمن وجب به تخصيص الوصيه في بعض المال وجب استعمال
اللفظ في جواز الوصيه بجميع المال على ظاهره ومقتضاه ويدل عليه قوله عليه السلم في
حديث سعد انك لان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فاخبر
ان منع الوصيه باكثر من الثلث انما هو لحق الورثه ويدل عليه حديث الشعبي وغيره
عن عمرو بن شرحبيل قال قال عبد الله بن مسعود ليس من حي من العرب احرى ان يموت الرجل
منهم ولا يعرف له وارث منكم معشر همدان فاذا كان ذلك فليضع ماله حيث احب ولا يعلم
له مخالف من الصحابه وايضا فانه لا يخلو من لا وارث له اذا مات ان يستحق المسلمون ماله من جهه
الميراث او من جهه انه مال لا مالك له فيضعه الامام حيث يرى فلما جاز ان يستحقه الرجل
مع ابنه ومع ابيه والبعيد مع القريب علمنا انه غير مستحق لهم على وجه الميراث لان الاب والجد
لا يجتمعان في استحقاق ميراث واحد من جهه الابوه وايضا لو كان ميراثا لم يجز حرمان واحد
منهم لان سبيل الميراث لا يختص به بعض الورثه دون بعض وايضا لو كان ميراثا لوجب ان
يكون لو كان الميت رجلا من همدان ولا يعرف له وارث يستحق ميراثه اهل قبيلته لانهم اقرب
اليه من غيرهم فلما كان انما يستحقه بيت المال للمسلمين وللامام ان يصرفه الى من شا من الناس ممن
يراه اهلا له دل ذلك على ان المسلمين لا ياخذون ميراثا واذا لم ياخذوه ميراثا وانما كان للامام
صرفه الى حيث يرى لانه لا مالك له فمالكه اولى بصرفه الى من يرى ومن جهه اخرى انهم
اذا لم ياخذوه ميراثا انه اشبه الثلث الذي يوصي به الميت ولا ميراث فيه فله ان يصرفه الى

من شا وكذلك بقيه المال اذا لم يستحقه الوارث كان له صرفه الى من شا ويدل عليه ما حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفين قال حدثنا ايوب قال سمعت نافعا عن ابن
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرى مسلم له مال يوصي فيه يمر عليه الليلتان الا
ووصيته عنده مكتوبه فلم يفرق بين الوصيه ببعض المال او بجميعه وظاهره يقتضي جواز الوصيه بجميعه
وقد قامت الدلاله على وجوب الاقتصار على بعضه اذا كان له وارث فاذا لم يكن له وارث
فهو على ظاهر مقتضاه في جوازه ٥

باب الضرار في الوصيه

قال الله تعالى غير مضار وصيه من الله قال ابو بكر الضرار في الوصيه على وجوه منها ان يقر في
وصيته بماله او ببعضه لاجنبي او يقر على نفسه بدين لا حقيقه له زيا للميراث عن وارثه ومنها
ومنها ما يقر باستيفا دين له على غيره في مرضه لئلا يصل الى وارثه ومنها ان يبيع ماله من غيره
في مرضه ويقر باستيفا ثمنه ومنها ان يهب ماله في مرضه او يتصدق باكثر من ثلثه في
مرضه اضرارا منه بورثته ومنها ان يتعدى فيوصي باكثر مما يجوز له الوصيه به وهو الزياده
على الثلث فهذه كلها من وجوه المضاره في الوصيه وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في فحوى
قوله لسعد الثلث والثلث كثير انك لان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عاله
يتكففون الناس وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن المصري قال حدثنا عبد
الصمد بن حسان قال حدثنا سفين الثوري عن داود يعني ابن ابي هند عن عكرمه عن ابن عباس قال
الاضرار في الوصيه من الكباير ثم قرا تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصيه
ومن يعص الله ورسوله قال في الوصيه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الهيثم بن زكريا ومحمد بن الليث
قال حدثنا حميد بن زنجويه قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيره عن داود بن ابي هند عن عكرمه
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصيه من الكباير وحدثنا
عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن اسحق القاضي قال حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق
قال انا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنه سبعين سنه فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله

فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنه فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل
الجنه قال ابو بكر ومصداق ذلك في كتاب الله تعالى فيما تاوله ابن عباس في قوله تلك حدود الله
ومن يطع الله ورسوله قال في الوصيه ومن يعص الله ورسوله انه في الوصيه ٥

باب من يحرم الميراث مع وجود

١٥٥

النسب قال ابو بكر لا خلاف بين المسلمين ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وما عطف عليه من قسمه الميراث خاص في بعض المذكورين دون بعض فبعض ذلك متفق عليه وبعض
ذلك مختلف فيه فما اتفق عليه ان الكافر لا يرث المسلم وان العبد لا يرث وان قاتل العمد لا يرث
وقد بينا ميراث هولا في سوره البقره ما اجمعوا عليه منه وما اختلفوا فيه واختلف في
ميراث المسلم من الكافر وميراث المرتد فاما ميراث المسلم من الكافر فان الايمه من الصحابه
متفقون على نفي التوارث بينهما وهو قول عامه التابعين وفقها الامصار وروى شعبه عن عمرو
بن ابي حكيم عن ابن باباه عن يحيى بن يعمر عن ابي الاسود الديلي قال كان معاذ بن جبل باليمن فارتفعوا
اليه في يهودي مات وترك اخاه مسلما فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام
يزيد ولا ينقص وروى ابن شهاب عن داود بن ابي هند قال قال مسروق وما احدث في الاسلام
قضيه اعجب الي من قضيه قضاها معويه قال يورث المسلم من اليهودي والنصراني ولا يورث
اليهودي والنصراني من المسلم قال فقضى بها اهل الشام قال داود فلما قدم عمر بن عبد العزيز ردهم
الى الامر الاول وروى هشيم عن مجالد عن الشعبي ان معويه كتب بذلك الى زياد يعني توريث
المسلم من الكافر فارسل زياد الى شريح فامره بذلك وكان شريح قبل ذلك لا يورث المسلم من
الكافر فلما امره زياده بما امره قضى بقوله فكان اذا قضى بذلك قال هذا قضى امير المومنين وقد
روى الزهري عن علي بن الحسين عن عمرو بن عثمن عن اسامه بن زيد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين شي وفي لفظ اخر لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر وروى
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين فهذه
الاخبار تمنع توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر ولم يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه
فهو ثابت الحكم في اسقاط التوارث بينهما واما حديث معاذ فانه لم يعزه الى المقاله وانما

تاول فيها الايمان يزيد ولا ينقص والتاويل لا يقضي به على النص والتوقيف وانما يرد التاويل الى المنصوص
عليه ويحمل على موافقته دون مخالفته وقول النبي صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد ولا ينقص يحتمل ان يريد
به ان من اسلم يزيد على اسلامه ومن خرج من الاسلام رد اليه واذا احتمل ذلك واحتمل ما تاوله
معاذ وجب حمله على موافقة خبر اسامه في منع التوارث اذ غير جايز رد النص بالتاويل والاحتمال
والاحتمال ايضا لا يثبت به حجه لانه مشكوك فيه وهو مفتقر الى اثبات حكمه الى دلاله من غيره
فسقط الاحتجاج به واما قول مسروق ما احدث في الاسلام قضيه اعجب الي من قضيه قضى
بها معويه في توريث المسلم من الكافر فانه يدل على بطلان هذا المذهب لاخباره بانها قضيه محدثه
في الاسلام وذلك يوجب ان يكون قبل قضيه معويه لم يكن توريث المسلم من الكافر واذا ثبت ان
من قبل معويه لم يكن يورث المسلم من الكافر وان معويه لا يجوز ان يكون خلافا عليهم بل هو ساقط
القول معهم ويويد ذلك ايضا قول داود بن ابي هند ان عمر بن عبد العزيز ردهم الى الامر الاول

باب ١٥٦ ميراث المرتد

واختلف اهل العلم في ميراث المرتد الذي اكتسبه في حال الاسلام قبل الرده على انحا ثلثة فقال
علي وعبد الله وزيد بن ثابت والحسن البصري وسعيد بن المسيب وابرهيم النخعي وجابر بن زيد وعمر بن عبد
العزيز وحماد والحكم وابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد وابن شبرمه والثوري والاوزاعي وشريك
يرثه ورثته من المسلمين اذا مات وقتل على ردته وقال ربيعه بن عبد الرحمن وابن ابي ليلى ومالك
والشافعي ميراثه لبيت المال وقال قتاده وسعيد بن ابي عروبه ان له ورثه على دينه الذي ارتد اليه
فميراثه لهم دون ورثته من المسلمين ورواه قتاده عن عمر بن عبد العزيز والصحيح عن عمر ان ميراثه لورثته من
المسلمين ثم اختلفوا فيما اكتسبه في حال الرده اذا قتل او مات مرتدا فقال ابو حنيفه والثوري
ما اكتسبه بعد الرده فهو في وقال ابن شبرمه وابو يوسف ومحمد والاوزاعي في احدى الروايتين ما
اكتسبه بعد الرده فهو ايضا لورثته من المسلمين قال ابو بكر ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم يقتضي توريث المسلم من المرتد اذ لم يفرق بين الميت المسلم والمرتد فان قال قايل خصه
حديث اسامه بن زيد لا يرث المسلم الكافر كما خص توريث الكافر من المسلم وهو وان كان من
اخبار الاحاد فقد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه في منع توريث الكافر من المسلم فصار في

خبر المتواتر ولان ايه المواريث خاصه بالاتفاق واخبار الاحاد مقبوله في تخصيص مثلها قيل
له في بعض الفاظ حديث اسامه لا يتوارث اهل ملتين لا يرث المسلم الكافر فاخبر ان المراد اسقاط
التوارث من اهل ملتين وليست الرده بمله قايمه لانه وان ارتد الى النصرانيه او اليهوديه فغير مقر
عليها فليس هو محكوما له بحكم اهل المله التي انتقل اليها الا ترى انه وان انتقل الى مله الكتابي لا تؤكل
ذبيحته وان كانت امراه لم يجز نكاحها فثبت بذلك ان الرده ليست بمله وحديث اسامه مقصور
في منع التوارث بين اهل ملتين وقد بين ذلك في حديث منشر وهو ما رواه هشيم عن الزهري
قال حدثنا علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن اسامه بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
تتوارث اهل ملتين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم فدل ذلك ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم
في ذلك هو منع التوارث بين اهل ملتين وايضا فان ابا حنيفه من اصله ان ملك المرتد يزول بالرده
فاذا قتل او مات انتقل الى الوارث ومن اجل ذلك لا يجيز تصرف المرتد في ماله الذي اكتسبه
في حال الاسلام واذا كان هذا اصله لم يورث مسلما من كافر لان ملكه زال عنه اخر اجزاء الاسلام
وانما ورث مسلما ممن كان مسلما فان قيل فاذا يكون قد ورثه وهو حي قيل له ليس يمتنع توريث الحي
قال الله تعالى واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وكانوا احيا وعلى انا انما نقلنا المال الى الورثه بعد
الموت فليس فيه توريث الحي ويقال للسايل عن ذلك وانت اذا جعلت ماله لبيت المال
فقد ورثت منه جماعه المسلمين وهو كافر وورثتهم منه وهو حي اذا لحق بدار الحرب مرتدا وايضا
فان المسلمين اذا كانوا انما يستحقون ماله بالاسلام وقد اجتمع للورثه الاسلام والقرابه
وجب ان يكونوا اولى بماله لاجتماع السببين لهم وانفراد المسلمين باحدهما دون الاخر والسببان
اللذان اجتمعا للورثه هو الاسلام وقرب النسب فاشبه ساير الموتى من المسلمين لما كان ماله
مستحقا للمسلمين كان من اجتمع له قرب النسب مع الاسلام اولى ممن بعد نسبه منه وان كان
له اسلام فان قال هذه العله توجب توريثه من الذمي قيل له لا يجب ذلك لان مال الذمي
بعد موته غير مستحق بالاسلام لاتفاق الجميع على ان ورثته من اهل الذمه اولى من المسلمين واتفاق
جميع فقها الامصار على ان مال المرتد مستحق بالاسلام فمن قايل يقول يستحقه جماعه المسلمين
واخرين يقولون يستحقه ورثته من المسلمين فلما كان ماله مستحقا بالاسلام اشبه مال المسلم الميت

انه لما كان مستحقا بالاسلام كان من اجتمع له الاسلام وقرب النسب اولى من جماعة المسلمين فان
قال قايل فلو مات ذمي وترك مالا ولا وارث له من اهل دينه وله قرابة مسلمون كان ماله لجماعة
المسلمين ولم يكن اقاربه من المسلمين اولى به لاجتماع السببين لهم من الاسلام والنسب قيل ان مال
الذمي غير مستحق بالاسلام والدليل عليه ان لو كانت له ورثة من اهل الذمة لم يستحق المسلمون ماله
وما استحق به من مال الموتى بالاسلام لا يكون ورثته من اهل الذمة اولى به منهم بل يكونون هم اولى
كوارث المسلمين فدل ذلك على ان مال الذمي وان جعل لبيت المال اذا لم يكن له وارث فليس هو
مستحقا بالاسلام وانما هو مال لا مالك له وجده الامام في دار الاسلام كاللقطة التي لا يعرف
مستحقها فيصرف في وجوه القرب الى الله تعالى فان قال قايل فقد قال ابو حنيفة فما اكتسبه
المرتد في حال ردته في بيت مال المسلمين وهذا ينقض هذا الاعتلال ويدل ايضا على اصل المسلة
للمخالف قيل له لا يلزم ذلك ولا دلالة له فيه على قول المخالف وذلك لان ما اكتسبه
في حال الردة هو بمنزلة مال الحربي ولا يملكه ملكا صحيحا ومتى جعلناه في بيت المال بعد موته
او قتله فانما يصير ذلك المال مغنوما كساير اموال اهل الحرب اذا اظفرنا بها وما يوجد
على وجه الغنيمة فليس بمستحق لبيت المال لاجل الاسلام لان الغنايم ليست مستحقة لغانميها
بالاسلام والدليل عليه ان الذمي في شهد القتال استحق ان يرضخ له من الغنيمة فثبت بذلك
ان مال الحربي ومال المرتد الذي اكتسبه في الردة مغنوم غير مستحق بالاسلام فلم يعتبر
فيه قرب النسب والاسلام كما اعتبرناه في ماله الذي اكتسبه في حال الاسلام لان ذلك
كان ملكه فيه صحيحا الى ان ارتد ثم زال ملكه عنه بالردة فمن يستحقه من الناس فانما يستحقه
بالميراث والمواريث يعتبر فيها الاسلام وقرب النسب اذا كان ملكا لمسلم الى ان زال عنه
بالردة الموجبة لزوال ملكه كما يزول بالموت فلم يلزم عليه حكم ماله المكتسب في حال الاسلام
لان قبله كان صحيحا الى ان زال عنه بالموت والمال المكتسب في حال الردة بمنزلة مال الحربي
ملكه فيه غير صحيح لانه اكتسبه وهو مباح الدم فمتى حصل في يد المسلمين صار مغنوما بمنزلة حربي
دخل الينا بغير امان فاخذناه مع ماله ان ماله يكون غنيمة فكذلك مال المرتد الذي اكتسبه
في حال الردة فان احتج محتج بحديث البراء بن عازب قال مر بي خالي ابو بردة ومعه الراية

فقلت

فقلت الى اين تذهب قال ارسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل نكح امراة ابيه ان اقتله واخذ
ماله وهذا يدل على ان مال المرتد فيء قيل له انما فعل ذلك لان الرجل كان محاربا مع
استحلاله لذلك حربيا فكان ماله مغنوما لان الراية انما تعقد للمحاربة وقد روى معوية بن
قرة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جد معوية الى رجل عرس بامراة ابيه ان يضرب عنقه
ويخمس ماله وهذا يدل على ان مال ذلك الرجل كان مغنوما بالمحاربة ولذلك اخذ منه الخمس
فان قال قايل ما انكرت ان يكون مال المرتد مغنوما قيل له اما ما اكتسبه في حال الاسلام
فغير جايز ان يكون مغنوما من قبل ان ما كان يغنم من الاموال سبيله ان يكون ملك مالكه غير
صحيح فيه قبل الغنيمة كمال الحربي ومال المرتد قبل الاسلام وقد كان ملكه فيه صحيحا فغير جايز
ان يغنم كما لا يغنم اموال ساير المسلمين اذ كانت املاكهم فيه صحيحا وزواله عن المرتد بالردة
كزواله بالموت فمتى انقطع حقه عنه بالقتل او بالموت او اللحاق بدار الحرب استحقه ورثته
دون ساير المسلمين لان ساير المسلمين لن استحقوه بالاسلام لا على انه غنيمة كانت ورثته اولى
به لاجتماع الاسلام والقرابة لهم وان استحقوه بانه غنيمة لم يصح ذلك لما بينا من ان شرط الغنيمة
ان يكون مال المغنوم غير صحيح الملك في الاصل واختلف السلف فيمن اسلم قبل قسمة الميراث
فقال علي بن ابي طالب في مسلم مات فلم يقسم ميراثه حتى اسلم ابن له كافر او كان عبدا فاعتق
انه لا شيء له وهو قول عطا وسعيد بن المسيب وسليمن بن يسار والزهري وابي الزناد وابي حنيفة
وابي يوسف وزفر ومحمد ومالك والاوزاعي والشافعي وروي عن عمر بن الخطاب وعثمن بن عفان
انهما قالا من اسلم على ميراث قبل ان يقسم شارك في الميراث وهو مذهب الحسن وابي الشعثا
وشبهوا ذلك بالمواريث التي كانت في الجاهلية ما طرا عليه الاسلام منها قبل القسمة قسم
على حكم الاسلام ولم يعتبر وقت الموت وليس هذا عند الاول كذلك لان حكم المواريث
قد استقر في الشرع على وجوه معلومة وقال الله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
وقال ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فاوجب لها الميراث بالموت
وحكم لها بالنصف وللزوج النصف بحدوث الموت من غير شرط القسمة والقسمة انما تجب
فيما قد ملك فلا حظ للقسمة في استحقاق الميراث لان القسمة تبع للملك ولما كان ذلك

كذلك وجب أن لا يزول ملك الأخت عنه بإسلام الابن كما لا يزول ملكها عنها بعد العتق وأما مواريث الجاهلية فإنها لم تقع على حكم الشرع فلما طرأ الإسلام حملت على أحكام الشرع إذ لم يكن ما وقع قبل ورود الشرع مستقرا ثابتا فعفي لهم عما قد اقتسموه وحصل ما لم يقسم منها على حكم الشرع كما عفي لهم عن الربا المقبوض وحمل بعد ورود تحريم الربا ما لم يكن مقبوضا على حكم الشرع فأبطل وأوجب عليهم رد رأس المال ومواريث الإسلام قد ثبتت واستقر حكمها ولا يجوز ورود النسخ عليها فلا اعتبار فيها بالعتق ولا عدمها كما أن عقود الربا الواقعة في الإسلام بعد تحريم الربا واستقرار حكمه لا يختلف فيه حكم المقبوض منها وغير المقبوض في بطلان الجميع وأيضا لا خلاف نعلمه بين المسلمين أن من ورث ميراثا فمات قبل القسمة أن نصيبه من الميراث لورثته وكذلك لو ارتد لم يبطل ميراثه الذي استحقه وأنه لا يكون بمنزلة من كان مرتدا وقت الموت فكذلك من أسلم أو عتق بعد الموت قبل القسمة فلا حظ له في الميراث ٥

باب حد الزانيين ٥

قال الله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم الآية قال أبو بكر لم يختلف السلف في أن ذلك كان حد الزانية في بدو الإسلام أنه منسوخ غير ثابت الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قول الله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم إلى قوله سبيلا قال وقال في المطلقات لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة قال هذه الآيات قبل أن تنزل سورة النور في الجلد نسختها هذه الآية الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال والسبيل الذي جعله لهن الجلد والرجم قال فإذا جاءت اليوم بفاحشة مبينة فإنها تخرج وترجم بالحجارة قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية وفي قوله واللذان يأتيانها منكم فآذوهما قال كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت وكان الرجل إذا زنا أوذي بالتعيير والضرب بالنعال قال فنزلت الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال وإن كانا محصنين رجما بسنة النبي صلى الله عليه وسلم

قال هو سبيلها الذي جعله الله لها يعني قوله حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا قال أبو بكر وكان حكم الزانية في بدو الإسلام ما أوجب من حدها الحبس إلى أن يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ولم يكن عليها في ذلك الوقت شيء غيرها وليس في الآية فرق بين البكر والثيب وهذا يدل على أنه حكم عام في البكر والثيب وقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإنه روي عن الحسن وعطاء أن المراد الرجل والمرأة وقال السدي البكرين من الرجال والنساء وروي عن مجاهد أنه أراد الرجلين الزانيين وهذا التأويل الأخير يقال إنه لا يصح لأنه لا معنى للتثنية ههنا إذ كان الوعد والوعيد إنما يجيئان بلفظ الجمع لأنه لكل واحد منهم أو بلفظ الواحد لدلالته على الجنس الشامل لجميعهم وقول الحسن صحيح وتأويل السدي يحتمل أيضا فاقتضت الآيتان بمجموعهما أن حد المرأة كان الأذى والحبس جميعا إلى أن تموت وحد الرجل كان الأذى بالتعيير والضرب بالنعال إذ كانت المرأة مخصوصة في الآية الأولى بالحبس ومذكورة مع الرجل في الآية الثانية بالأذى فاجتمع لها الأمران جميعا ولم يذكر للرجل إلا الأذى فحسب ويحتمل أن يكون الآيتان نزلتا معا فأفردت المرأة بالحبس وجمعا جميعا في الأذى ويكون فائدة إفراد المرأة بالذكر إفرادها بالحبس إلى أن تموت وذلك حكم لا يشاركها فيه الرجل وجمعت مع الرجل في ذكر الأذى لاشتراكهما فيه ويحتمل أن يكون إيجاب الحبس للمرأة متقدما للأذى ثم زيد في حدها وأوجب على الرجل الأذى فاجتمع للمرأة الأمران وانفراد الرجل بالأذى دونها فإن كان كذلك فإن الإمساك في البيوت إلى الموت والسبيل قد كان حدها فإذا ألحق به الأذى صار منسوخا لأن الزيادة في النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ في ذلك إذ كان الحبس في ذلك الوقت جميع حدها ولما وردت الزيادة صار بعض حدها فهذا يوجب أن يكون كون الإمساك حدا منسوخا وجائز أن يكون الأذى حدا لهما جميعا ثم زيد في حد المرأة الحبس إلى الموت أو السبيل الذي يجعله الله لها فيوجب ذلك نسخ الأذى في المرأة أن يكون حدا إلا أنه صار بعضه بعد نزول الحبس فهذه الوجوه كلها محتملة فإن قال قائل هل يحتمل أن يكون الحبس منسوخا بإسقاط حكمه والاقتصار على الأذى إذا كان نازلا بعده قيل له لا يجوز نسخه على جهة رفع حكمه رأسا إذ ليس في إيجاب الأذى ما ينفي الحبس

لجواز اجتماعهما ولكنه يكون نسخا من طريق انه نقص بعض الحد بعد ان كان جميعه وذلك
ضرب من النسخ وقد قيل في ترتيب الايتين وجهان احدهما ما روي عن الحسن ان قوله تعالى
واللاتي ياتين الفاحشة من نسايكم ثم امر ان توضع في التلاوة فكان الاذى حدا لهما جميعا ثم
الحبس للمراة مع الاذى وذلك بعيد من وجه وذلك لان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم
فاذوهما الهاء التي في قوله ياتيانها كناية لا بد لها من مظهر متقدم مذكور في الخطاب او
معهودا ومعلوم عند المخاطب وليس في قوله واللذان ياتيانها منكم دلالة على الحال على ان
المراد الفاحشة فوجب ان تكون كناية راجعة الى الفاحشة التي تقدم ذكرها في اول الاية
اذ لو لم تكن كناية عنها لم تستقم الكلام بنفسه في ايجاب الفايدة واعلام المراد وليس ذلك بمنزلة
قوله ما ترك على ظهرها من دابة وقوله انا انزلناه في ليلة القدر لان من مفهوم ذكر
الانزال انه القران وفي مفهوم قوله ما ترك على ظهرها من دابة انها الارض فاكتفى بدلالة
الحال وعلم المخاطب بالمراد عن ذكر المكني عنه فالذي يقتضيه ظاهر الخطاب ان يكون
ترتيب معاني الايتين على حسب ترتيب اللفظ فاما ان يكونا نزلتا معا واما ان يكون الاذى
نازلا بعد الحبس ان كان المراد بالاذى من اريد بالحبس من النسا والوجه الثاني ما
روي عن السدي ان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم انما كان حكما في البكرين خاصة
والاولى في الثيبات دون الابكار الا ان هذا قول يوجب تخصيص اللفظ بغير دلالة وذلك
غير سايغ لاحد مع امكان استعمال اللفظين على حقيقة مقتضاهما وعلى اي وجه تصرفت وجوه
الاحتمال في حكم الايتين وترتيبهما فان الامة لم تختلف في نسخ هذين الحكمين عن الزانيين وقد
اختلف السلف في معنى السبيل المذكور في هذه الاية فروي عن ابن عباس ان السبيل
الذي جعله لهن الجلد لغير المحصن والرجم للمحصن وعن قتادة مثل ذلك وروي عن مجاهد في بعض
الروايات او يجعل الله لهن سبيلا او يضعن ما في بطونهن وهذا لا معنى له لان الحكم كان
عاما في الحامل والحايل فالواجب ان يكون السبيل مذكورا لهن جميعا واختلف ايضا
فيما نسخ هذين الحكمين فقال قايلون نسخ بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وقد كان قوله واللذان ياتيانها منكم في البكرين فنسخ ذلك عنهما بالجلد

المذكور

المذكور في هذه الاية ونفى حكم الثيب من النسا الحبس ونسخ بالرجم وقال اخرون نسخ
بحديث عبادة بن الصامت وهو ما حدثنا جعفر بن محمد قال نا جعفر بن محمد اليمان قال
نا ابو عبيد قال نا ابو النضر عن شعبة عن قتادة عن الحسن عن حطان بن عبد الله الرقاشي عن
عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر
بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم وهذا هو الصحيح وذلك لان
قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا يوجب ان يكون بيانا عن السبيل المذكور في الاية
ومعلوم انه لم يكن بين قول النبي صلى الله عليه وسلم وبين الحبس والاذى واسطة حكم وان اية
الجلد التي في سورة النور لم تكن نزلت حينئذ لانها لو كانت نزلت كان السبيل متقدما لقوله
خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ولما صح ان يقول ذلك فثبت بذلك ان الموجب لنسخ الحبس
والاذى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة وان اية الجلد نزلت بعده وفي ذلك
دليل على نسخ القران بالسنة اذ نسخ بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ما اوجب الله من
الحبس والاذى بنص التنزيل فان قال قايل فقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم وما ذكر في
الايتين من الحبس والاذى كان في البكرين دون الثيبين قيل له لم يختلف السلف في
ان حكم المراة الثيب كان الحبس وانما قال السدي ان الاذى كان في البكرين خاصة
وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل المذكور في اية الحبس وذلك لا محالة في الثيب
فاوجب ان يكون منسوخا بقوله الثيب بالثيب الجلد والرجم فلم يحل الحبس في جميع الاحوال
من ان يكون منسوخا بغير القران وهي الاخبار التي فيها ايجاب رجم المحصن فمنها حديث
عبادة الذي ذكرنا وحديث عبد الله وعايشة وعثمن حين كان محصورا فاستشهد اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرى مسلم الا باحدى ثلث كفر
بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس وقصة ماعز والغامدية ورجم
النبي صلى الله عليه وسلم اياهما قد نقلته الامة لا يتمارون فيه فان قال قايل هذه الخوارج
باسرها تنكر الرجم ولو كان ذلك منقولا من جهة الاستفاضة الموجبة للعلم لما جهلته
الخوارج قيل له ان سبيل العلم بمخبر الاخبار السماع من ناقليها ومعرفة من جهتهم الخوارج

لم عالشر فقها المسلمين وبقله الاخبار منهم وانفردوا عنهم بغيرها بلين لاخبارهم فلذلك شكوا
ولم يثبتوه وليس يمتنع ان يكون كثير من اوايلهم قد عرفوا ذلك من جهة الاستفاضة ثم جحدوه
عنادا منهم على ما قد سبقوا اليه من اعتقاده من رد اخبار من ليس على مقالتهم وقلدهم الاتباع
ولم يسمعوا من غيرهم فلم يقع لهم العلم به والذين عرفوه كانوا عددا يسيرا يجوز على مثلهم كتمان
ما عرفوه وان جحدوه ولم يكونوا اصحابه فيكونوا قد عرفوه من جهة المعاينة او بكثرة السماع
من المعاينين له فلما خلوا من ذلك لم يعرفوه الا ترى ان فرايض صدقات المواشي منقولة من جهة
النقل المستفيض الموجب للعلم ولا يعرفها الا احد رجلين اما رجل فقيه قد سمعها فثبت عنده
العلم بها من جهة الناقلين لها واما رجل صاحب مواشي يكثر بلواه بوجوبها فيتعرفها ليعلم ما يجب
عليه فيها ومثله ايضا اذا كثر سماعه وقع له العلم بها وان لم يسمعها الا من جهة الاحاد لم يعلمها
وهذا سبيل الخوارج في جحودهم الرجم وتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها وما جرى مجرى ذلك
مما اختص اهل العدل به دون الخوارج والبغاة وقد تضمنت هاتان الايتان احكاما منها
استشهاد اربعة من الشهداء على الزنا ومنها الحبس للمراة والاذى للرجل والمراة جميعا ومنها سقوط
الاذى والتعبير عنها بالتوبة لقوله فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما وهذه التوبة انما كانت مؤثرة
في اسقاط الاذى دون الحبس واما الحبس فكان موقوتا على ورود السبيل وقد بين النبي صلى الله
عليه وسلم ذلك السبيل وهو الجلد والرجم ونسخ جميع ما ذكر في الاية الا ما ذكر من استشهاد
اربعة شهود فان اعتبار عدد الشهود باق في الحد الذي نسخ به الحدان الاولان وهو الجلد
او الرجم وقد بين الله تعالى ذلك في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا
فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال لولا جاوا عليه باربعة شهدا فاذ لم ياتوا بالشهدا فاوليك
عند الله هم الكاذبون فلم ينسخ اعتبار العدد ولم ينسخ الاستشهاد ايضا وهذا يوجب جواز
احضار الشهود والنظر الى الزانيين لاقامة الحد عليهما لان الله تعالى قد امر بالاستشهاد على
الزنا وذلك لا يكون الا بتعمد النظر فدل بذلك على ان تعمد النظر الى الزانيين لاقامة الحد
صوابه عمر رضي الله عنه
عليهما لا يسقط شهادته وكذلك فعل ابو بكر مع شبل بن معبد ونافع بن الحرث وزياد في
قصة المغيرة بن شعبة وذلك موافق لظاهر الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم
ان

ان ترثوا النسا كرها ولا تعضلوهن الاية روى الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس في هذه الاية قال
كانوا اذا مات الرجل كان اولياوه احق بامراته من ولي نفسها ان شا بعضهم زوجها وان شاوا
زوجوها وان شاوا لم يزوجوها فنزلت هذه الاية في ذلك وقال الحسن ومجاهد كان الرجل اذا
مات وترك امراته قال وليه ورثت امراته كما ورثت ماله فان شا تزوجها بالصداق الاول
وان شا زوجها واخذ صداقها قال مجاهد وذلك اذا لم يكن ابنها قال ابو مجلز فكان الميراث
اولى من ولي نفسها وروى جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال كانوا في اول الاسلام اذا مات
الرجل يقبل اقرب الناس منه فيلقي على امراته ثوبا فيرث نكاحها فمات ابو عامر زوج كبيشة بنت
معن فجا ابن عامر من غيرها فالقى عليها ثوبا فلم يقربها ولم ينفق عليها فشكت الى النبي صلى الله عليه وسلم
فانزل الله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النسا كرها ولا تعضلوهن لتوتوهن الصداق الاول وقال
الزهري كان يحبسها من غير حاجة اليها حتى تموت فيرثها فنهوا عن ذلك وقوله عز وجل ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن قال ابن عباس وقتادة والسدي والضحاك هو امر للازواج
بتخلية سبيلها اذا لم يكن له فيها حاجة ولا يمسكها اضرارا بها حتى تفتدي ببعض مالها وقال الحسن
هو نهي لولي الزوج الميت ان يمنعها من التزويج على ما كان عليه امر الجاهلية وقال مجاهد هو نهي
لوليها ان يعضلها قال ابو بكر الاظهر هو تاويل ابن عباس لان قوله تعالى لتذهبوا ببعض ما
اتيتموهن وما ذكر بعده يدل عليه لان قوله لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن يريد به المهر حتى
تفتدي كانه يعضلها ويسي اليها لتفتدي منه ببعض مهرها وقوله تعالى الا ان ياتين بفاحشة مبينة
قال الحسن وابو قلابة والسدي هو الزنا وانه انما يحل له الفدية اذا اطلع منها على زنية وقال
ابن عباس والضحاك وقتادة هي النشوز فاذا نشزت حل له ان ياخذ منها الفدية وقد بينا في
سورة البقرة امر الخلع واحكامه وقوله تعالى وعاشروهن بالمعروف امر للازواج بعشرة
نسايهم بالمعروف ومن المعروف ان يوفيها حقها من المهر والنفقة والقسم وترك اذاها بالكلام
الغليظ والاعراض عنها والميل الى غيرها وترك العبوس والقطوب في وجهها بغير ذنب وما
جرى مجرى ذلك وهو نظير قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقوله فان كرهتموهن
فعسى ان تكرهوا شيا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا يدل على انه مندوب الى امساكها مع كراهته لها

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يوافق معنى ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا كثير
ابن عبيد قال حدثنا محمد بن خالد عن معرف بن واصل عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن خلف بن يزيد البجلي
قال حدثنا مهلب بن العلا قال حدثنا شعيب بن بيان عن عمران القطان عن قتادة عن ابي تميمة الهجيمي عن ابي موسى
الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الله لا يحب الذواقين
والذواقات فهذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم موافق لما دلت عليه الاية من كراهة الطلاق
والندب الى الامساك مع كراهته لها واخبر تعالى ان الخيرة ربما كانت لنا في الصبر على ما نكره
بقوله فعسى ان تكرهوا شيا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا وهو كقوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيا
وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيا وهو شر لكم وقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان
زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا الاية قد اقتضت هذه الاية ايجاب المهر لها
تمليكا صحيحا ومنع الزوج ان ياخذ منها شيا مما اعطاها واخبر ان ذلك سالم لها سوا استبدل
بها او امسكها وانه محظور عليه اخذ شي منه الا بما اباح الله تعالى به اخذ مال الغير في قوله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وظاهره يقتضي حظر اخذ شي منه بعد الخلوة فيحتج به في ايجاب كمال
المهر اذا طلق بعد الخلوة لعموم اللفظ في حظر الاخذ في كل حال الا ما خصه الدليل وقد خص
قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اذا طلق قبل
الخلوة في سقوط نصف المهر لانه لا خلاف ان ذلك مراد اذا طلق قبل الخلوة وقد اختلف
في الخلوة هل هي المسيس المراد بالاية او المسيس الجماع واللفظ يحتمل الامرين لان عليا وعمر
وغيرهما من الصحابة قد تاولوه عليها وتاوله عبد الله بن مسعود على الجماع فلا يخص عموم قوله تعالى
فلا تاخذوا منه شيا بالاحتمال وقوله تعالى واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا يدل على
ان من وهب لامراته هبة لا يجوز له الرجوع فيها لانها مما اتاها وعموم اللفظ قد حظر اخذ شي
مما اتاها من غير فرق بين المهر وغيره ويحتج بمن خلع امراته على مال وقد اعطاها صداقها انه
لا يرجع عليها بشي من الصداق الذي اعطاها عينا كان او عرضا على ما قاله ابو حنيفة في ذلك
ويحتج به فيمن استحلف امراته بعتقها لمدة ثم ماتت قبل المدة انه لا يرجع في ميراثها بشي مما اعطاها

لعموم

لعموم اللفظ لانه جائز ان يريد ان يتزوج باخرى بعد موتها مستبدلا بها مكان الاولى
فظاهر اللفظ قد تناول هذه الحال فان قال قائل لما عقب قوله تعالى وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض دل ذلك على ان المراد باول الخطاب فيما اعطاها من المهر دون غيره
اذ كان هذا المعنى انما يختص بالمهر دون ما سواه قيل له ليس يمتنع ان يكون اول الخطاب
عموما في جميع ما انتظمه الاسم ويكون المعطوف عليه بحكم خاص فيه ولا يوجب ذلك خصوص اللفظ
الاول وقد بينا نظاير ذلك في مواضع وهذه الاية تدل ايضا على انه اذا دخل بها ثم وقعت
فرقة من قبلها بمعصية او غير معصية ان مهرها واجب لا يبطله وقوع الفرقة من قبلها وفايدة
تخصيص الله تعالى حال الاستبدال بالنهي عن اخذ شي مما اعطاها مع شمول الحظر لساير الاحوال
ازالة توهم من يظن جواز ذلك عند حصول البضع لها وسقوط حق الزوج عنه بطلاقها او ان
الثانية قد قامت مقام الاولى فيكون اولى بالمهر الذي اعطاها فنص على الاخذ في هذه
الحال ودل به على عمومه في ساير الاحوال اذ لم يبح له اخذ شي مما اعطاها في الحال الذي
يسقط حقه عن بضعها فهو اولى ان لا ياخذ منها شيا مع بقا حقه في استباحة بضعها وكونه
املك بها من نفسها واكد الله تعالى حظر اخذ شي مما اعطى بان جعله ظلما كالبهتان وهو الكذب
الذي يباهت به مخبره ويكابره به من يخاطبه وهذا اقبح ما يكون من الكذب والفحشه فشبه اخذ
ما اعطاها بغير حق كالبهتان في قبحه وسماه بهتانا واثما وقوله عز وجل وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا قال ابو بكر ذكر الفرا ان الافضا
هو الخلوة وان لم يقع دخول والفرا حجة فيما يحكيه من اللغة فاذا كان اسم الافضا يقع على الخلوة
فقد منعت الاية ان ياخذ منها شيا بعد الخلوة والطلاق لان قوله وان اردتم استبدال زوج
قد افاد الطلاق والفرقة والافضا ماخوذ من الفضا وهو المكان الذي ليس فيه بنا حاجز عن
ادراك ما فيه فسميت الخلوة افضا لزوال المانع من الوطي والدخول ومن الناس من يقول ان
الفضا السعة وافضى اذا صار الى المتسع مما يقصده وجائز على هذا الوضع ايضا ان يسمى الخلوة
افضا لوصوله بها الى مكان الوطي واتساع ذلك بالخلوة وقد كان يضيق عليه الوصول اليها
قبل الخلوة فسميت الخلوة افضا لهذا المعنى واخبر تعالى انه غير جائز له اخذ شي مما اعطاها مع افضا

بعضهم الى بعض وهو الوصول الى مكان الوطء وبذلها ذلك له وتمكينها اياه من الوصول اليها
فظاهر هذه الاية يمنع الزوج اخذ شيء مما اعطاها اذا كان النشوز من قبله لان قوله وان
اردتم استبدال زوج مكان زوج يدل على ان الزوج هو المريد للفرقة دونها وكذلك
قال اصحابنا ان النشوز اذا كان من قبله يكره له ان ياخذ شيئا من مهرها واذا كان النشوز
من قبلها فجائز له ذلك بقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة
مبينة فقيل عن ابن عباس ان الفاحشة هي النشوز وقال غيره هي الزنا وبقوله تعالى وان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ومن الناس من يقول انها منسوخة
بقوله الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وذلك غلط لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج
مكان زوج قد افاد حال كون النشوز من قبله وقوله الا ان يخافا الا يقيما حدود الله انما فيه
ذكر حال اخرى غير الاولى وهي الحال التي يكون فيها النشوز منها وافتدت فيها المراة منه
فهذه حال غير تلك وكل واحد من الحالين مخصوصة بحكم دون الاخرى وقوله تعالى واخذن
منكم ميثاقا غليظا قال الحسن وابن سيرين والضحاك وقتادة والسدي هو قوله فامساك
بمعروف او تسريح باحسان قال قتادة وكان يقال للناكح في صدر الاسلام الله عليك
لتمسكن بمعروف او لتسرحن باحسان وقال مجاهد كلمة النكاح التي تستحل بها الفروج وقال
غيره هو قول النبي صلى الله عليه وسلم انما اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله

١٥٨

باب ما يحرم من النساء

قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء قال ابو بكر اخبرنا ابو عمر غلام ثعلب قال
الذي حصلناه عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين ان النكاح في اصل اللغة هو اسم للجمع بين
الشيئين تقول العرب انكحنا الفرا فسنرى هو مثل قد ضربوه للامر يتشاورون فيه ويجتمعون عليه
ثم ينظرون عما ذا يصدرون فيه معناه جمعنا بين الحمار واتانه قال ابو بكر فاذا كان اسم النكاح
في حقيقة اللغة موضوعا للجمع بين شيئين ثم وجدناهم قد سموا الوطء نفسه نكاحا من غير عقد
كما قال الاعشى

ومنكوحة غير ممهورة ... واخرى يقال لها فادها

يعني المسبية الموطوءة بغير مهر ولا عقد وقال اخر

ومن

ومن ايم قد انكحتنا رماحنا ... واخرى على عم وخال تلهف

وهو يعني المسبية ايضا ومنه قول الاخر ايضا

فنكحن ابكارا وهن بامة ... اعجلنهن مظنة الاعذار

وهو يعني الوطء ايضا ولا يمتنع احد من اطلاق اسم النكاح على الوطء وقد تناول الاسم العقد ايضا
قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والمراد به العقد دون الوطء
وقال النبي صلى الله عليه وسلم انا من نكاح ولست من سفاح فدل بذلك على معنيين احدهما ان
اسم النكاح يقع على العقد والثاني دلالته على انه قد يتناول الوطء ايضا من غير عقد لولا ذلك
لاكتفى بقوله انا من نكاح ولست من سفاح اذ كان السفاح لا يتناوله اسم النكاح بحال
فدل قوله ولست من سفاح بعد تقديم ذكر النكاح ان النكاح يتناول الامرين فبين
عليه السلام انه من العقد الحلال لا من النكاح الذي هو سفاح ولما ثبت بما ذكرنا ان الاسم
ينتظم الامرين جميعا من العقد والوطء وثبت بما ذكرنا من حكم هذا الاسم في حقيقة اللغة
وانه اسم للجمع بين شيئين والجمع انما يكون بالوطء دون العقد اذ العقد لا يقع به جمع لانه قول
منهما جميعا لا يقتضي جمعا في الحقيقة ثبت ان اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد وان العقد
انما سمي نكاحا لانه سبب يتوصل به الى الوطء كتسمية الشيء باسم غيره اذا كان منه بسبب او
جاوره كمثل الشعر الذي يولد الصبي وهو على راسه يسمى عقيقة ثم سميت الشاة التي تذبح عنه
عند حلق ذلك الشعر عقيقة وكالراوية التي هي اسم للجمل الذي يحمل المزادة ثم سميت المزادة
راوية لاتصالها به وقربها منه وقال ابو النجم

تمشي من الردة مشي الحفل ... مشي الروايا بالمزاد الاثقل

وكنحو الغائط وهو اسم للمكان المطمئن من الارض ويسمى به ما يخرج من الانسان مجازا لانهم
كانوا يقصدون الغائط لقضاء الحاجة ونظائر ذلك كثيرة فكذلك النكاح اسم للوطء
حقيقة على مقتضى موضوعه في اصل اللغة ويسمى العقد باسمه مجازا لانه يتوصل به اليه وهو
سببه ويدل على انه يسمى باسم الوطء مجازا ان سائر العقود من البياعات والهبات لا يسمى
شيء منها نكاحا وان كان قد يتوصل به الى استباحة وطء الجارية اذ لم يختص هذه العقود

مباحة الوطء لان هذه العقود تصح فيمن يحظر عليه وطؤها كاخته من الرضاعة ومن النسب وام امراته
ونحوها وسمي العقد المختص باباحة الوطء نكاحا لان من لا يحل له وطؤها لا يصح نكاحها فثبت بذلك
ان اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز في العقد فوجب اذا كان هذا على ما وصفنا ان يحمل قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطء فاقتضى ذلك تحريم من وطئها ابوه من النساء عليه لانه لما ثبت
ان النكاح اسم للوطء لم يختص ذلك بالمباح منه دون المحظورة كالضرب والقتل والوطء نفسه لا
يختص عند الاطلاق بالمباح منه دون المحظور بل هو على الامرين حتى تقوم الدلالة على تخصيصه وكان ابو
الحسن يقول ان قوله تعالى ما نكح اباؤكم مراده الوطء دون العقد من حيث اللفظ حقيقة فيه ولم يرد به
العقد لاستحالة كون لفظ واحد مجازا حقيقة في حال واحدة وانما اوجبنا التحريم بالعقد بغير الاية
وقد اختلف اهل العلم في ايجاب تحريم الام والابنة بوطء الزنا وروى سعيد بن ابي عروبة عن قتادة
عن الحسن عن عمران بن حصين في رجل زنا بام امراته حرمت عليه امراته وهو قول الحسن وقتادة وكذلك
قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وسالم بن عبد الله ومجاهد وعطاء وابرهيم وعامر وحماد وابي حنيفة
وابي يوسف وزفر ومحمد والثوري والاوزاعي ولم يفرقوا بين وطء الام قبل التزويج او بعده في ايجاب
تحريم الابنة وروى عكرمة عن ابن عباس في الرجل يزني بام امراته بعد ما يدخل بها قال تخطى حرمتين
ولم تحرم عليه امراته وروي عنه انه قال لا يحرم الحرام الحلال وذكر الاوزاعي عن عطاء انه كان
يتاول قول ابن عباس لا يحرم حرام حلالا على الرجل يزني بالمراة فلا يحرمها عليه زناه وهذا يدل
على ان قول ابن عباس الذي رواه عكرمة في ان الزنا بالام لا يحرم الابنة لم يكن عند عطاء كذلك
لانه لو كان ثابتا عنده لما احتاج الى تاويل قوله لا يحرم الحلال وقال الزهري وربيعة
ومالك والليث والشافعي لا يحرم امها ولا ابنتها بالزنا وقال عثمن البتي في الرجل يزني بام امراته
قال حرام لا يحرم حلالا ولكنه ان زنا بالام قبل ان يتزوج البنت او زنا بالبنت قبل ان يتزوج
الام فقد حرمت ففرق بين الزنا والتزويج وقبله واختلف الفقهاء ايضا في الرجل يلوط بالرجل
هل يحرم عليه امه وابنته فقال اصحابنا لا يحرم عليه وقال عبيد الله بن الحسين هو مثل وطء
المراة بزنا في تحريم الام والابنة وقال من حرم بهما من النساء حرم من الرجال وروي ابرهيم
ابن اسحق قال سالت سفيان الثوري عن الرجل يلعب بالغلام اتزوج امه قال لا وقال

كان

الحرام م

كان الحسن بن صالح يكره ان يتزوج الرجل بامراة قد لعب بابنها وقال الاوزاعي في غلامين يلوط
احدهما بالاخر فيولد للمفعول به جارية قال لا يتزوجها الفاعل قال ابو بكر قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء قد اوجب تحريم نكاح امراة قد وطئها ابوه بزنا او غيره اذ كان
الاسم يتناوله حقيقة فوجب حمله عليها واذا ثبت ذلك في وطء الاب ثبت مثله في وطء ام المراة
وابنتها في ايجاب تحريم المراة لان احدا لم يفرق بينهما ويدل على ذلك قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن والدخول بها اسم للوطء فهو عام في جميع ضروب
الوطء من مباح او محظور ونكاح او سفاح فوجب تحريم البنت بوطء كان منه قبل تزوج الام لقوله تعالى
واللاتي دخلتم بهن ويدل على ان الدخول بها اسم للوطء وانه مراد بالاية وان اسم الدخول لا يختص بوطء
نكاح دون غيره انه لو وطئ الام بملك اليمين حرمت البنت تحريما مؤبدا بحكم الاية وكذلك لو وطئها
بنكاح فاسد فثبت ان الدخول لما كان اسما للوطء لم يختص فيما علق به من الحكم بوطء بنكاح دون ما
سواه من سائر ضروب الوطء ويدل عليه من جهة النظر ان الوطء اكد في ايجاب التحريم من
العقد لانا لم نجد وطئا مباحا الا وهو موجب للتحريم وقد وجدنا عقدا صحيحا لا يوجب
التحريم وهو العقد على الام لا يوجب تحريم الابنة ولو وطئها حرمت فعلمنا ان وجود الوطء
علة لايجاب التحريم وكيف ما وجد ينبغي ان يحرم مباحا كان الوطء او بزنا لوجود الوطء لان
التحريم لم يخرجه من ان يكون وطؤها صحيحا فلما اشتركا في هذا المعنى وجب ان يقع به تحريم وايضا
لا خلاف ان الوطء بشبهة وبملك اليمين يحرمان مع عدم النكاح وهذا يدل على ان الوطء
يوجب التحريم على اي وجه وقع فوجب ان يكون وطء الزنا محرما لوجود الوطء الصحيح فان قال
قائل ان الوطء بشبهة وبملك اليمين انما تعلق بهما التحريم لما تعلق بهما من ثبوت النسب والزنا
لا يثبت به نسب ولا يتعلق به حكم التحريم قيل له ليس لثبوت النسب تاثير في ذلك لان الصغير الذي
لا يجامع مثله لو جامع امراته حرمت عليه بنتها ولم يتعلق بوطئه ثبوت نسب ومن عقد على امراته
نكاحا تعلق بعقد النكاح ثبوت النسب قبل الوطء حتى لو جاءت بولد قبل الدخول لستة اشهر لزمه
ولم يتعلق بالعقد تحريم البنت فاذ كنا وجدنا الوطء مع عدم ثبوت النسب به يوجب التحريم
والعقد مع تعلق ثبوت النسب لا يوجب التحريم علمنا انه لا حظ لثبوت النسب في ذلك

وان الذي يجب اعتباره هو الوطي لا غير وايضا لا خلاف بيننا وبينهم انه لو لمس امته لشهوة حرمت
عليه امها وابنتها للمس حظ في ثبوت النسب فدل على ان حكم التحريم ليس بموقوف على النسب وانه
جاز ثبوته مع ثبوت النسب وجاز ثبوته ايضا مع عدم ثبوت النسب ويدل على صحة قول
اصحابنا انا وجدنا الله تعالى قد غلظ امر الزنا بايجاب الرجم تارة وبايجاب الجلد اخرى واوعد
عليه بالنار ومنع الحاق النسب به وذلك كله تغليط لحكمه فوجب ان يكون بايجاب التحريم اولى او كان
ايجاب التحريم ضربا من التغليط الا ترى ان الله تعالى لما حكم ببطلان حج من جامع امرأته قبل الوقوف
بعرفة كان الزاني اولى ببطلان الحج لان بطلان الحج تغليط لتحريم الجماع فيه كذلك لما حكم الله
بايجاب تحريم الام والبنت بالوطي الحلال وجب ان يكون الزنا اولى بايجاب التحريم تغليطا
لحكمه وقد زعم الشافعي ان الله تعالى لما اوجب الكفارة على قاتل الخطا كان قاتل العمد به اولى اذ كان
حكم العمد اغلظ من حكم الخطا الا ترى ان الوطي لم يختلف حكمه ان يكون زنا او نكاحا فيما تعلق به
من فساد الحج والصوم ووجوب الغسل فكذلك ينبغي ان يستويا في حكم التحريم فان قال قايل
الوطي مباح يتعلق به الحكم في ايجاب المهر ولا يتعلق ذلك بالزنا قيل له قد تعلق بالزنا من ايجاب
الرجم او الجلد ما هو اغلظ من ايجاب المال وعلى ان المال والحد يتعاقبان على الوطي لانه اذا
وجب الحد لم يجب المهر واذا وجب المهر لم يجب الحد فكل واحد منهما يخلف الاخر واذا وجب
الحد فذلك قايم مقام المال فيما تعلق بالوطي من الحكم فلا فرق بينهما من هذا الوجه فان
احتج محتج بما حدثنا عبد الباقي قال نا محمد الليث الجزري قال نا اسحق بهلول قال نا عبد الله
ابن نافع المدني قال نا المغيرة بن اسمعيل ابو سلمة الزهري عن ابن شهاب الزهري عن
عروة عن عايشة قالت سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يتبع المرأة حراما اينكح امها او يتبع
الام حراما اينكح بنتها قال رسول الله لا يحرم الحرام الحلال انما يحرم ما كان بنكاح وبما رواه
اسحق بن محمد الفروي عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم الحرام
الحلال وروى عمر بن حفص عن عثمان عبد الرحمن عن الزهري عن عروة عن عايشة قالت قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفسد الحرام الحلال فان هذه الاخبار باطلة عند اهل
المعرفة ورواتها غير مرضيين لا سيما في اعتراضها على ظاهر القران اما المغيرة بن اسمعيل فمجهول

لا يعرف لا يجوز ثبوت شريعة بروايته لا سيما في اعتراضه على ظاهر القران واسحق بن محمد الفروي
مطعون في روايته وكذلك عمر بن حفص ولو ثبت لم يدل على قول المخالف لان الحديث الاول انما ذكر
فيه الرجل يتبع المرأة وليس فيه ذكر الوطي فكان قوله عليه السلم لا يحرم الا ما كان بنكاح جوابا عما
سال من اتباع المرأة وذلك انما يكون بان يتبعها نفسه فيكون منه نظرا اليها ومراودتها على
الوطي وليس فيه اثبات الوطي فاخبر عليه السلم ان مثل ذلك لا يوجب تحريما وانه لا يقع بمثله التحريم
الا ان يكون بينهما عقد نكاح وليس فيه للوطي ذكر وقوله لا يحرم الحرام الحلال انما هو فيما سيل
عنه من اتباع المرأة من غير وطي واما حديث ابن عمر وقوله لا يحرم الحرام الحلال فجايز ان يكون
في هذه القصة بعينها ان صحت فكان جوابا لما سيل عنه من النظر والمراودة من غير اجماع ويكون فايدته
ازالة توهم من يظن ان النظر يحرم لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال زنا العين النظر وزنا
الرجلين المشي فكان جايزا ان يظن ظان ان النظر بانفراده يحرم كما يحرم الوطي لتسمية النبي عليه
السلم اياه زنا فاخبر عليه السلام ان ذلك لا يحرم وان التحريم اذا لم يكن ملامسة انما يتعلق بالعقد
وان لم يكن مسيس واذا احتمل هذا الخبر ما وصفنا زال الاعتراض به وعلى انهم متفقون ان
التحريم غير مقصور على النكاح ولا على الوطي المباح لانه لا خلاف ان من وطي امته حايضا ان هذا
وطي حرام في غير نكاح وانه يوجب التحريم فبطل ان يكون النكاح مقصورا على النكاح ولا على وطي
مباح وكذلك لو وطي جارية بينه وبين غيره او جاريته وهي مجوسية كان واطيا وطيا
حراما في غير نكاح موجب للتحريم وهذا يدل على ان الحديث ان ثبت فليس بعموم في ايجاب نفي
ايجاب التحريم بوطي حرام وايضا فقد حرم الله تعالى امرأة المظاهر عليه بالظهار وسماه منكرا من القول
وزورا ولم يكن كون هذا القول محرما مانعا من وقوع تحريم الوطي به وايضا فان قوله الحرام لا يحرم
الحلال لا يصح الاحتجاج به لوروده مطلقا من وجه صحيح غير متعلق بسبب من وجهين احدهما
ان الحلال والحرام انما هو حكم الله تعالى بالتحريم وقد علمنا حقيقة ان حكم الله بالتحريم في شي وبالتحليل في
غيره ليس يتعلق به حكم اخر في ايجاب تحريم او تحليل الا بدلالة فهذا اللفظ اذا حمل على حقيقته لم يكن
له تعلق بمسئلتنا لانا كذلك نقول ان حكم الله تعالى بالتحريم لا يوجب تحريم مباح مستورود الحكم
الا ان يقوم الدليل على ايجاب تحريم غيره من حيث حرم هو وفايدته حينيذ ان ما قد حكم الله تعالى

تحليله نصا فهو مقر على ما حكم به من تحليله واذا حكم بتحريم شي اخر لم يجز الاعتراض على المحكوم بتحليله بدليل
تحريم غيره من طريق القياس لمنع تحريم المباح بالقياس ودل بذلك على بطلان قول من جعل النسخ بالقياس
هنا الذي يقتضيه حقيقة اللفظ ان صح ههنا احد الوجهين اللذين ذكرنا والوجه الاخر ان يكون
المراد بقوله الحرام لا يحرم الحلال ان فعل الحرام لا يحرم الحلال فان كان هذا اراد فلا محاله في اللفظ
ضمير يجب اعتباره دون اعتبار حقيقة معنى اللفظ فلا يصح له الاحتجاج به من وجهين احدهما ان الضمير
ليس بمذكور فيعتبر عمومه فيسقط الاحتجاج بعمومه اذ الضمير ليس بمذكور حتى يكون لفظ عموم فيما
عنه من المسميات ولا يصح لاحد الاحتجاج بضمير غير مذكور والوجه الاخر انه لا يصح اعتبار
العموم فيه من قبل انه لا يصح اعتقاد العموم في مثله لاتفاق المسلمين على ايجاب تحريم الحلال بالحرام وهو الوطي
بنكاح فاسد ووطي الامه الحايض والطلاق الثلث في الحيض والطهار والخمر اذا خالطت الما والرده
تبطل النكاح وتحرمها على زوجها وغير ذلك من الافعال المحرمه لا تحرم الحلال فمحتاج الى دلاله في اثبات
حكمه كسائر الالفاظ المجمله وايضا لو نص النبي صلى الله عليه وسلم على ما ادعيت من ضميره فقال ان
فعل الحرام لا يحرم الحلال لما دل على ما ذكرت لانا كذلك نقول ان فعل الحرام لا يحرم الحلال
فيكون ذلك محمولا على حقيقته ولا دلاله فيه ان الله لا يحرم الحلال عند وقوع فعل حرام فان قال
قايل معناه ان الله لا يحرم الحلال بفعل حرام قيل له فاذا قوله الحرام لا يحرم الحلال اذا كان المراد
به ما ذكرت مجاز ليس بحقيقه فيحتاج الى دلاله في اثبات حكمه اذ لا يجوز استعمال المجاز الا عند
قيام الدلاله عليه وذكر الشافعي رضي الله عنه ان مناظره جرت بينه وبين بعض الناس فيها
احتج به لمن اولها قال الشافعي قال قايل لم قلت ان الحرام لا يحرم الحلال قلت قال الله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباوكم من النسا وقال وحلايل ابنايكم وقال وامهات نسايكم الى قوله اللاتي دخلتم بهن قلت
هل التنزيل انما حرم ما سمي بالنكاح او الدخول والنكاح قال بلى قال قلت افيجوز ان يكون الله تعالى حرم
بالحلال شيا فاحرمه بالحرام فالحرام ضد الحلال والنكاح مندوب اليه مامور به وحرم الزنا
فقال ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشه وسا سبيلا قال ابو بكر فلا الشافعي انه التحريم بالنكاح
والدخول وانه حرم الزنا وهذان الحكمان غير مختلف فيهما اعني اباحه النكاح والدخول وتحريم الزنا
وليس في ذلك دلاله على موضع الخلاف في المسله لان اباحه النكاح والدخول وايجاب التحريم

بهما ليس فيه ان التحريم لا يقع بغيرهما كما لم ينف ايجاب التحريم بالوطي بملك اليمين وتحريم الله للزنا لا يفيد ان
التحريم لا يقع الا به فاذا ليس في تلاوه الايتين نفي لتحريم النكاح بوطي الزنا الا ان ايه الزنا انما فيها
تحريم الزنا وليس لتحريم الزنا عبارة عن نفي اباحه لتحريم النكاح ولا في ايجاب التحريم بالنكاح والدخول
نفي لايجابه بغيره فاذ لا دلاله فيما تلاه من الايتين على موضع الخلاف ولا جوابا للسايل الذي
ساله عن الدلاله على صحه قوله ثم قال الحرام ضد الحلال فلما قال السايل الذي ساله عن الدلاله
على صحه قوله ثم قال الحرام ضد الحلال فلما قال له السايل افرق بينهما قال قلت قد فرق الله بينهما
لان الله ندب الى النكاح وحرم الزنا فجعل فرق الله بينهما في التحليل والتحريم دليلا على السايل
والسايل لم يشكل عليه اباحه النكاح وتحريم الزنا وانما ساله عن وجه الدلاله من الايه على ما ذكر
فلم يبين وجهها واشتغل بان هذا محرم وهذا حلال فان كان هذا السايل من عمي القلب بالمحل
الذي لم يفرق بين النكاح وبين الزنا فرقا من وجه من الوجوه بمثله لا يستحق الجواب لانه مالوف
العقل اذ العاقل لا يترك نفسه بهذه المنزله من الجاهل وان كان قد عرف الفرق بينهما من جهه ان
احدهما محظور والاخر مباح وانما ساله ان يفرق بينهما في امتناع جواز اجتماعهما في ايجاب تحريم
النكاح فان الشافعي لم يجبه عن ذلك ولم يزد على تلاوه الايتين في الاباحه والحظر وان الحلال ضد
الحرام اذ ليس في كون الحرام ضد الحلال ما يمنع اجتماعهما في ايجاب التحريم الا ترى ان الوطي
بالنكاح الفاسد هو حرام ووطي الحايض حرام بنص التنزيل واتفاق المسلمين وهو ضد الوطي الحلال
وهما متساويان في ايجاب التحريم والطلاق في الحيض محظور وفي الطهر قبل الجماع مباح وهما
متساويان فيما يتعلق بهما من ايجاب التحريم فان كان عند الشافعي ان القياس ممتنع في الضدين
فواجب ان لا يجتمعا ابدا في حكم واحد ومعلوم ان في الشريعه اجتماع الضدين في حكم واحد
وان كونهما ضدين لا يمنع اجتماعهما في احكام كثيره الا ترى ان ورود النص جايز بمثله وما جاز
ورود النص به ساغ فيه القياس عند قيام الدلاله عليه فاذا لم يكن ممتنعا في العقل ولا في الشرع
اجتماع الضدين في حكم واحد فقوله ان الحلال ضد الحرام ليس بموجب للفرق بينهما من حيث ساله
السايل ويدل على ان ذلك غير ممتنع ان الله تعالى قد نهى المصلي عن المشي في الصلاه وعن الاضطجاع
فيها من غير ضروره والمشي والاضطجاع ضدان وقد اجتمعا في النهي ولا يحتاج في ذلك الى الاكثار

اذ ليس يمنع احد من اجازته فلم يحصل من قول الشافعي انهما ضدان معنى يوجب الفرق بينهما
ثم حكى عن السايل انه قال اجد جماعا وجماعا فاقيس احدهما بالاخر قال قلت وجدت جماعا
حلالا حملت به ووجدت جماعا حراما رجمت به امراته تشبهه قال ما تشبهه هل توضحه باكثر
من هذا قال ابو بكر فقد سلم له السايل انه ما تشبهه فان كان مراده لا تشبهه من حيث
افترقا فهذا ما لا تنازع فيه وان كان اراد لا تشبهه من حيث رام الجمع بينهما من جهة ايجاب
التحريم فانه لم يات بدليل ينفي الشبه بينهما من هذه الجهة وليس في الدنيا ما شي الا وهو شبيه
للشي بغيره من بعض الوجوه دون جميعها فان كان افتراق الشيين من وجه يوجب الفرق بينهما من
ساير الوجوه فان في ذلك ابطال القياس اصلا اذ ليس يجوز وجود القياس فيما اشبهه فيه من
ساير الوجوه فقد بان لزم ما قاله الشافعي وما سلمه له السايل كلام فارغ لا معنى تحته في حكم
ما سيل عنه ثم قال له السايل هل توضحه باكثر من هذا قال نعم افتجعل الحلال الذي هو
نعمة قياسا على الحرام الذي هو نقمة وهذا هو تكرار للمعنى الاول بزيادة النعمة والنقمة والسوال قايم
عليه لم يجب ما تقتضيه مطالبة السايل فكان وجه الدلالة في منع هذا القياس وهو قد جعل
هذا الحرام الذي هو نقمة وهو وطي الحايض والجارية المجوسية والوطي بالنكاح الفاسد بمنزلة
الحلال الذي هو نعمة في ايجاب التحريم فانتقض ما ذكره وادعاه من غير دلالة اقامها عليه
وحكى عن السايل انه قال لبعض اصحابنا فاين وجدتم ان الحرام يحرم الحلال قال قلت اما ما اختلفنا
فيه من النسا فلا ولكن في غيره من الصلاة والمشروب والنسا قياسا عليه قال قلت
افيجيز لغيرك ان يجعل الصلاة قياسا على النسا قال اما في شي فلا قال ابو بكر يمنع الشافعي
هذا ان يقيس تحريم الحرام للحلال من غير النسا على النسا مع اطلاقه القول بديا انه انما يجوز
قياس الزنا على الوطي المباح لانه حرام وهو ضد الحلال والحلال نعمة والحرام نقمة من غير تقييد
لذلك بان هذه القضية في منع القياس مقصورة على النسا دون غيرهن والطلاقة الاعلال
بالفرق الذي ذكر يلزمه اجراوه في ساير ما وجد فيه فاذا لم يفعل ذلك فقد ناقض
ثم يقال له فاذا جاز تحريم الحرام بالحلال في غير النسا هلا جاز مثله في النسا مع كون
احدهما ضدا للاخر وكون احدهما نعمة والاخر نقمة كما كان الوطي بملك اليمين مثل الوطي

بالنكاح في ايجاب التحريم مع كون ملك اليمين ضدا للنكاح الا ترى ان ملك اليمين والنكاح لا يجتمعان
لرجل واحد وحكى عن السايل انه قال له ان الصلاة حلال والكلام فيها حرام فاذا تكلم
فيها فسدت عليه صلاته فقد افسدت الحلال بالحرام قال قلت له زعمت ان الصلاة فاسدة
الصلاة لا تكون فاسدة ولكن الفاسد فعله لا هي ولكن لا تجزي عنك الصلاة لانك لم تات
بها كما امرت قال ابو بكر ما ظننت ان احدا ممن ينتدب لمناظرة خصم يبلغ به الافلاس من
الحجاج الى ان يلجا الى مثل هذا مع تجاوزه عقل السايل وغباوته وذلك لان احدا لا يمتنع من
اطلاق القول بفساد صلاته اذا فعل فيها ما يوجب بطلانها كما لا يمتنع في اطلاق القول بفساد
النكاح اذا وجد فيه ما يبطله فان كان الذي اوجب الفرق بينهما انه لا يطلق اسم الفساد
على الصلاة مع بطلانها مع اطلاق الناس كلهم ذلك فيها فانه لا يعوز خصمه ان يقول في النكاح
مثله اني لا اقول ان نكاحه يفسد والنكاح لا يكون فاسدا وانما فعله وهو الزنا هو الفاسد فاما
النكاح فلم يفسد ولكن المراة بانت منه وخرجت من حباله فهما سوا في هذا الوجه ثم يقال له احسب
انه قد سلمنا لك ما ادعيت من امتناع اسم الفساد على الصلاة التي قد بطلت اليس السوال قايما
عليك في المعنى اذ سلمنا لك الاسم وهو ان يقال لك ما انكرت انه لما جاز خروج المتكلم من الصلاة
ولم تجز عنه لاجل الكلام المحظور وجب ان يكون كذلك حكم المراة فلا يبقى نكاحها بعد وطي امها زنا كما
لم تبق الصلاة بعد الكلام فتبين منه امراته وتخرج من حباله كما خرج من الصلاة ويلزم الشافعي
على هذا ان لا يطلق في شي من البيوع انه فاسد وكذلك ساير العقود وانما يقال فيها انها
غير مجزية ولا موجبة للملك وهذا انما هو منع العبارة وانما الكلام على المعاني لا على العبارات
والاسامي وذكر الشافعي عن سايله انه قال ان صاحبنا قال الما حلال والخمر حرام فاذا صبت
الما في الخمر حرم الما قال قلت له ارايت ان صببت الما في الخمر اما يكون الما الحلال مستهلكا
في الحرام قال بلى قلت افتجد المراة محرمة على كل احد كما تجد الخمر محرمة على كل احد قال لا قلت افتجد
المراة وبنتها مختلطين كاختلاط الما والخمر قال لا قلت افتجد القليل من الخمر اذا صب في كثير
الما نجس قال لا قلت افتجد قليل الزنا والقبلة للشهوة لا تحرم وتحرم كثيره قال لا ولا تشبه امر
النسا الما والخمر قال ابو بكر وهذا ايضا من طريق الفروق والذي ذكر في تحريم الخمر للما

حكى عن الشافعي انه احتج به على محمد بن الحسن حين قال الحرام لا يحرم الحلال وهو الزام صحيح على من نفى التحريم لهذه
العلة لوجودها فيه اذ لم تكن العلة في منع تحريم الحرام الحلال انهما غير مختلطين وان قليل الزنا
يحرم وانما كانت علته ان الحرام ضد الحلال وان الحلال نعمه والحرام نقمه ولو من احتج لغيره
في جميع ما ما طرح السائل والفروق التي ذكرها انما هي فروق من وجوه اخر من دعلته استقاضا
لوجودها مع عدم الحكم وعلى انه ان كان التحريم مقصورا على الاختلاط وتعذر تمييز المحظور من
المباح فينبغي ان لا يحرم الوطي المباح لعدم الاختلاط وكذلك الوطي بالنكاح الفاسد
وسائر ضروب الوطي الذي علق به التحريم اذ كانت المراه متميزه عن امها وهما غير مختلطين فاذا
جاز ان تقع التحريم بهذه الوجوه مع عدم الاختلاط فما انكر مثله في الزنا وقد بينا في صدر المسله
دلالة قول الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وقوله اللاتي دخلتم بهن على وقوع التحريم
بالزنا فلم يحصل من كلام الشافعي في هذه المسله دلاله ولا شبهه على ما سيل عنه ثم حكى
الشافعي عن سايله هذا المافرق له بين الماء والخمر وبين النساء بما ذكر انه لا تشبه امر النساء
الخمر والماء قال الشافعي فقلت له وكيف قلت هذا منه فقال ما بين لنا احد بيانك
لنا ولو علم صاحبنا به لظننت انه لا يقيم على قوله ولكن غفل وضعف عن كلمه قال فرجع عن قوله
قال الحق عندي في قولكم ولم يصنع صاحبنا شيا ولا ندري من كان هذا السائل ولا من
صاحبهم الذي قال لو علم بهذه الفروق لظن انه لا يقيم على قوله وقد بان عمى قلب هذا
السائل تسليمه للشافعي جميع ما ادعاه من غير مطالبه له بوجه الدلاله على المسله فيما ذكر
وجائز ان يكون رجلا عاميا لم يرتض بشي من الفقه الا انه قد اشتهر بذلك شيين احدهما
الجهل والغباوه بما وصفنا عليهم من مناظرته وتسليمه ما لا يجوز تسليمه ومطالبته المسول بالفروق
التي لا توجب فرقا في معاني العلل المقاسات ثم انتقاله بمثل ذلك الى مذهبه على ما زعم وتركه
لقول اصحابه والاخر قلة العقل وذلك انه ظن ان صاحبه لو سمع بمثل ذلك رجع عن قوله
فقضى بالظن على غيره فيما لا يعلم حقيقته وسرور الشافعي بمناظرة مثله وانتقاله الى مذهبه يدل
على انهما كانا متقاربين في المناظره والا فلو كان عنده في معنى المبتدي والعقل العامي لما
اثبت مناظرته اياه في كتابه يحكم بذلك المبتدون من احداث اصحابنا لما خفي عليهم عوار

هذا الحجاج وضعف السائل والمسول فيه وقد ذكر الشافعي انه قال لمناظره جعلت الفرقه الى المراه
فسبها ان زوجها والله لم يجعل الفرقه اليها قال وقال فانت تزعم انها تحرم على زوجها اذا ارتدت قال
ملت واقول ان رجعت وهي في العده فهما على النكاح افتزعم انت في التي تقبل ابن زوجها مثله قال لا
قال ابو بكر فانكر على خصمه وقوع التحريم من قبل المراه ثم قال هو بها وجعل اليها الرجعه كما
جعل اليها التحريم ثم قال الشافعي واقول ان مضت العده فرجعت الى الاسلام كان لزوجها ان
ينكحها افتزعم في التي تقبل ابن زوجها مثله قال والمرتده تحرم على الناس كلهم حتى تسلم وتقبيل ابن الزوج
ليس كذلك قال ابو بكر فناقض في اصله فيما انكره على خصمه ثم اخذ في ذلك الفروق
على النحو الذي مضى من كلامه ولم اذكر ذلك لان في مثله شبهه على من ارتاض بشي من النظر
ولكن لابن مقدار علوم مخالفي اصحابنا ومحلهم من النظر واما ما حكى عن عمر ابن الخطاب في فرقه بين الزنا
بام المراه بعد التزويج وقبله فلا معنى له لان ما يوجب تحريما موبدا لا يختلف حكمه في ايجابه ذلك
بعد التزويج وقبله والدليل عليه ان الرضاع لما كان موجبا للتحريم الموبد لم يختلف حكمه قبل التزويج
وبعده وانما قال اصحابنا ان فعل ذلك بالرجل لا يحرم عليه امه ولا ابنته من قبل ان هذه الجهه انما هي
متعلقه بمن يصح عقد النكاح عليها ويجوز ان يملك به فيكون الوطي المحرم فيه بمنزله الوطي الحلال في
ايجاب التحريم فلما لم يصح وجود ذلك في الرجل على الوجه المباح ولا يجوز ان يملك ذلك منه بالعقد
لم يتعلق به حكم التحريم الا ترى انه لو لمس الرجل لشهوه لا يتعلق به حكم في ايجاب تحريم الام والبنت
واللمس بمنزله الوطي في المراه عند الجميع فيما يتعلق به حكم التحريم فلما اتفق الجميع على ان اللمس لا
حكم له في الرجل في حكم تحريم الام والبنت كان كذلك ما سواه من الوطي وفي ذلك الدلاله من
وجهين على صحه ما ذكرنا احدهما ان لمس الرجل للرجل لشهوه لما لم يكن مما يصح ان يملك بعقد النكاح
ولم يتعلق به تحريم كان كذلك حكم الوطي اذ لا يصح ان يملك بعقد النكاح والثاني ان اللمس عند الجميع
في المراه حكمه حكم الوطي الا ترى ان الجميع متفقون على ان لمس المراه الزوجه يحرم بنتها كما يحرمها الوطي
وكذلك اللمس الجائز بملك اليمين يوجب التحريم ما يوجبه الوطي وكذلك من حرم بوطي الزنا حرم
باللمس فلما لم يكن لمس الرجل موجبا للتحريم وجب ان يكون كذلك حكم وطيه لاستوائهما في المراه قال
ابو بكر واتفق اصحابنا والثوري ومالك والليث والشافعي ان اللمس للشهوه بمنزله الجماع في تحريم ام

المراه وبنتها فكل من حرم بالوطي الحرام اوجبه باللمس اذا كان لشهوه ومن لم يوجبه بالوطي الحرام
لم يوجبه باللمس لشهوه ولا خلاف ان اللمس المباح في الزوجيه وملك اليمين يوجب تحريم الام والبنت
الا شيا يحكى عن ابن شبرمه انه قال لا احرم باللمس وانما احرم بالوطي الذي يوجب مثله الحد وهو
قول شاذ قد سبقه الاجماع بخلافه واختلف الفقها في النظر هل يحرم ام لا فقال اصحابنا
جميعا اذا نظر الى فرجها لشهوه كان ذلك بمنزله اللمس في ايجاب التحريم ولا يحرم النظر لشهوه الى غير
الفرج قال الثوري اذا نظر الى فرجها متعمدا حرمت عليه امها وابنتها ولم يشترط ان يكون لشهوه
قال مالك اذا نظر الى شعر جاريته متلذذا او صدرها او ساقها او شيا من محاسنها متلذذا حرمت عليه
امها وابنتها وقال ابن ابي ليلى والشافعي لا يحرم بالنظر حتى يلمس قال ابو بكر روى جرير بن عبد الحميد عن
حجاج عن ابي هاني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نظر الى فرج امراه لا تحل له امها ولا ابنتها
روى حماد عن ابرهيم عن علقمه عن عبد الله قال لا ينظر الله الى رجل نظر الى فرج امراه وابنتها وروى الاوزاعي
عن مكحول ان عمر جرد جاريه له فسالها اياها بعض اولاده فقال انها لا تحل لك وروى حجاج عن عمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده انه جرد جاريته ثم ساله اياها بعض ولده فقال انها لا تحل لك وروى المثنى
عن عمرو بن شعيب عن ابن عمر انه قال ايما رجل جرد جاريه له فنظر اليه منها يريد ذلك الامر فانها
لا تحل لابنه وعن الشعبي قال كتب مسروق الى اهله قال انظروا جاريتي فلانه فبيعوها فاني لم اصب
منها الا ما حرمها على ولدي من اللمس والنظر وهو قول الحسن والقسم بن محمد ومجاهد وابرهيم فاتفق هولا
السلف على ايجاب التحريم بالنظر واللمس وانما خص اصحابنا النظر الى الفرج في ايجاب التحريم لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امراه لم تحل له امها ولا ابنتها فخص النظر الى الفرج
بايجاب التحريم دون النظر الى سائر البدن وكذلك روي عن ابن مسعود وابن عمر ولم يرو عن
غيرهما من السلف خلافه فثبت بذلك ان النظر الى الفرج مخصوص بايجاب التحريم دون غيره وكان
القياس ان لا يقع تحريم بالنظر الى الفرج كما لا يقع بالنظر الى غيره من سائر البدن الا انهم تركوا
القياس فيه للاثر واتفاق السلف ولم يوجبوا بالنظر الى غير الفرج وان كان لشهوه على ما يقتضيه
القياس الا ترى ان النظر لا يتعلق به حكم في سائر الاصول الا ترى انه لو نظر وهو محرم او صايم
فامنى لا يفسد صومه ولو كان الانزال عن لمس فسد صومه ولزمه دم لاحرامه فعلمت

ان

ان النظر من غير لمس لا يتعلق به حكم فلذلك قلنا ان القياس ان لا يحرم النظر شيا الا انهم تركوا القياس
في النظر الى الفرج خاصه لما ذكرنا ويحتج بمذهب ابن شبرمه بظاهر قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن
فلا جناح عليكم واللمس غير دخول فلا يحرم والجواب عنه انه ليس يمتنع ان يريد الدخول او
ما يقوم مقامه كما قال تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فذكر الطلاق ومعناه الطلاق
او ما يقوم مقامه ويكون دلالته على ما ذكرنا من قول السلف واتفاقهم من غير مخالف لهم على ايجاب
التحريم باللمس ولا خلاف بين اهل العلم ان عقد النكاح على امراه يوجب تحريمها على الابن وروي
ذلك عن الحسن ومحمد بن سيرين وابرهيم وعطا وسعيد بن المسيب وقوله تعالى الا ما قد سلف فانه روي عن
عطا الا ما كان في الجاهليه قال ابو بكر يحتمل ان يريد الا ما كان في الجاهليه فانكم لا
تواخذون به ويحتمل الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه وتاوله بعضهم على ذلك وهذا خطا لانه لم
يرو ان النبي صلى الله عليه وسلم اقر احدا على عقد نكاح امراه ابيه وان كان في الجاهليه وقد روى
البرا ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا برده بن نيار الى رجل عرس بامراه ابيه وفي بعض الالفاظ نكح
امراه ابيه ان يقتله وياخذ ماله وقد كان نكاح امراه الاب مستفيضا شايعا في الجاهليه فلو
كان النبي صلى الله عليه وسلم اقر احدا منهم على ذلك النكاح لنقل واستفاض فلما لم ينقل ذلك دل
على ان المراد بقوله الا ما قد سلف فانكم غير مواخذين به وذلك لانهم قبل ورود السمع بخلاف ما
هم عليه كانوا مقرين على احكامهم فاعلمهم الله تعالى انهم غير مواخذين فيما لم تقم عليه حجه السمع
بتركه فلا احتمال في قوله الا ما قد سلف في هذا الموضع الا ما ذكرنا وقوله تعالى الا ما
قد سلف عند ذكر الجمع بين الاختين يحتمل غير ما ذكرنا ههنا وسنذكره اذا انتهينا اليه ان
شا الله تعالى ومعنى الا ما قد سلف ههنا استثنا منقطع كقوله لا اتلوم الا ما لقيت يعني لكن
ما لقيت فلا لوم عليك فيه وقوله انه كان فاحشه هذه الها كنايه عن النكاح وقد قيل فيه وجهان
احدهما النكاح بعد النهي فاحشه ومعناه هو فاحشه وكان في هذا الموضع ملغا وهو موجود في
كلامهم قال الشاعر

فانك لو رايت ديار قوم وجيران لنا كانوا كرام

فادخل كان وهي ملغاه غير معتد بها لان القوافي مجروره قال الله تعالى وكان الله عليما حكيما والله

عليم حكيم ويحتمل لمن يريد به ان ما كان منه في الجاهلية فهو فاحشة فلا تفعلوا مثله وهذا لا يكون الا بعد قيام
حجة السمع عليهم بتحريمه ومن قال هذا جعل قوله الا ما قد سلف فانه قد يسلم منه بالاقلاع عنه والتوبة
منه قال ابو بكر والاولى حمله على انه فاحشة بعد نزول التحريم ولان ذلك مراد عند الجميع لا محالة
ولم يقم الدلالة على ان الحجة السمع قد كانت قامت عليهم بتحريمه من جهة الرسل المتقدمين فيستحقون
اللوم عليه ويدل عليه قوله الا ما قد سلف وظاهره يقتضي نفي المواخذة بما سلف منه فان قال
قايل هذا يدل على ان من عقد نكاحا على امراة ابيه ووطيها كان وطيه زنا موجبا للحد لانه سماها
فاحشة وقال الله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وسا سبيلا قيل له الفاحشة لفظ مشترك
يقع على كثير من المحظورات وقد روي في قوله تعالى الا ان ياتين بفاحشة مبينة ان خروجها من بيتها
فاحشة وروي ان الفاحشة في ذلك ان تستطيل بلسانها على اهل زوجها وقيل فيها انها الزنا
فالفاحشة اسم يتناول مواقعة المحظور وليس يختص بالزنا دون غيره حتى اذا اطلق فيه اسم الفاحشة
كان زنا وما كان من وطي عن عقد فاسد فانه لا يسمى زنا لان المجوس وساير المشركين المولودين
على مناكحتهم التي هي فاسدة في الاسلام لا يسمون اولاد زنا والزنا اسم لوطي في غير ملك ولا نكاح
ولا شبهة عن واحد منهما فاما اذا صدر عن عقد فان ذلك لا يسمى زنا سوا كان العقد فاسدا او صحيحا وقوله
تعالى ومقتا يعني انه مما يبغضه الله تعالى ويبغضه المسلمون وكذلك ما كيد لتحريمه وتقبيحه وتهجين فاعله
وسا سبيلا انه طريق سو لانه يودي الى جهنم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى اخر الاية حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال ثنا محمد بن الفضل بن سلمة قال ثنا سنيد بن داود قال ثنا وكيع قال ثنا علي بن صالح عن سماك
عن عكرمة عن ابن عباس قال قوله حرمت عليكم امهاتكم الى قوله تعالى وبنات الاخت قال حرم الله تعالى
هذا السبع من النسب ومن الصهر سبع ثم قال كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ما وراء هذا
النسب ثم قال وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة الى قوله والمحصنات من النسا الا
ما ملكت ايمانكم يعني السبي قال ابو بكر قوله حرمت عليكم امهاتكم عموم في جميع ما يتناوله
الاسم حقيقة ولا خلاف ان الجدات وان بعدن محرمات واكتفى بذكر الامهات لان اسم الامهات
يشملهن كما ان اسم الابا يتناول الاجداد وان بعدوا وقد عقل من قوله ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا
تحريم ما نكح الاجداد وان كان للجد اسم خاص لا يشاركه فيه الادنى فان الاسم العام

وهو

وهو الابوة ينتظمهم جميعا وكذلك قوله تعالى وبناتكم قد تناول بنات الاولاد وان سفلن لان
الاسم يتناولهن كما يتناول اسم الابا الاجداد وقوله واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ
وبنات الاخت فافرد بنات الاخ والاخت بالذكر لان اسم الاخ والاخت لا يتناولهن ولم يكن يتناول اسم
البنات بنات الاولاد فهولا السبع المحرمات بنص التنزيل من جهة النسب ثم قال وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسايكم وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم
بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف وقال قبل ذلك ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا فهولا السبع المحرمات من جهة
الصهر وقد عقل من قوله وبنات الاخ وبنات الاخت من سفل منهن ما عقل من قوله امهاتكم من
علا منهن وفي قوله بناتكم من سفل منهن وعقل من قوله وعماتكم تحريم عمات الاب والام وكذلك
قوله وخالاتكم عقل منه تحريم خالات الام والاب كما عقل تحريم امهات الاب وان علون وخص تعالى
العمات والخالات بالتحريم دون اولادهن ولا خلاف في جواز نكاح بنت العم وبنت الخالة وقال
تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ومعلوم ان هذه السمة انما هي مستحقة بالرضاع
اعني سمة الامومة والاخوة فلما علق هذه السمة بفعل الرضاع اقتضى ذلك استحقاق اسم الامومة
والاخوة بوجود الرضاع وذلك يقتضي التحريم تعليل الرضاع لوقوع الاسم عليه فان قال قايل قوله
تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قول القايل وامهاتكم اللاتي اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم
فيحتاج ان يثبت انهن امهات بهذه الصفة حتى يثبت الرضاع لانه لم يقل واللاتي ارضعنكم امهاتكم قيل له
هذا غلط من قبل ان الرضاع هو الذي يكسبها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع
كان الحكم متعلقا به واسم الرضاع في الشرع واللغة يتناول القليل والكثير فوجب ان يصير اما بوجود
الرضاع لقوله تعالى واللاتي ارضعنكم وليس كذلك الذي ذكرت من قول القايل وامهاتكم اللاتي
كسونكم لان اسم الامومة غير متعلق بوجود الكسوة كتعلقه بوجود الرضاع فلذلك احتجنا الى
حصول الاسم والفعل المعلق به وكذلك قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة يقتضي ظاهره كونها اختا
بوجود الرضاع اذ كان اسم الاخوة مستفادا بوجود الرضاع لا بمعنى اخر سواه ويدل على
ان ذلك مفهوم الخطاب ومقتضى القول ما رواه عبد الوهاب بن عطا عن ابي الربيع عن عمرو بن دينار

قال جاء رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من
قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع
القليل واختلف السلف ومن بعدهم في التحريم بقليل الرضاع فروي عن عمر وعلي وابن عباس
وابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وطاوس وابرهيم والزهري والشعبي قليل الرضاع وكثيره يحرم
في الحولين وهو قول ابي حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد ومالك والثوري والاوزاعي والليث قال
الليث اجمع المسلمون على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر الصايم وقال ابن الزبير
والمغيرة بن شعبة وزيد بن ثابت لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وقال الشافعي لا يحرم من الرضاع الا
خمس رضعات متفرقات قال ابو بكر وقد ذكرنا في سورة البقرة الكلام في مدة الرضاع
والاختلاف فيها وقد قدمنا ذكر دلالة الاية على ايجاب التحريم بقليل الرضاع وغير جائز لاحد
اثبات تحديد الرضاع الموجب للتحريم الا بما يوجب العلم من كتاب او سنة منقولة من طريق التواتر
ولا يجوز قبول اخبار الاحاد عندنا في تخصيص حكم الاية الموجبة للتحريم بقليل الرضاع لانها اية
محكمة ظاهرة المعنى بينة المراد لم يثبت خصوصها بالاتفاق وما كان هذا وصفه فغير جائز تخصيصه بخبر
الواحد ولا بالقياس ويدل عليه من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الرضاعة من
المجاعة رواه مسروق عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفرق بين القليل والكثير وهو عليهما
جميعا ويدل عليه ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهة التواتر والاستفاضة قال
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب رواه علي وابن عباس وعايشة وحفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وتلقاه اهل العلم بالقبول والاستعمال فلما حرم النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع ما يحرم من النسب
وكان معلوما ان النسب متى ثبت من وجه اوجب التحريم وان لم يثبت من وجوه اخر كذلك الرضاع يجب
ان يكون هذا حكمه في ايجاب التحريم بالرضعة الواحدة لتسوية النبي عليه السلام بينهما فما علق بهما من حكم
التحريم واحتج من اعتبر خمس رضعات بما روت عايشة وابن الزبير وام الفضل ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصتان وبما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل من القران عشر
رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما نقرا من القران
قال ابو بكر وهذه الاخبار لا يجوز الاعتراض بها على ظاهر قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم

واخواتكم

واخواتكم من الرضاعة لما بينا من ان ما لم يثبت خصوصه من ظواهر القران فان ظاهر المعنى بين
المراد لم يجز تخصيصه باخبار الاحاد فهذا احد الوجوه التي يسقط الاعتراض بهذا الخبر ووجه
اخر وهو ما حدثنا ابو الحسن الكرخي قال ثنا الحضرمي قال ثنا عبد الله بن سعيد قال ثنا ابو خالد
عن حجاج عن حبيب بن ابي ثابت عن طاوس عن ابن عباس انه سيل عن الرضاع فقلت ان الناس
يقولون لا تحرم الرضعة والرضعتان قال قد كان ذاك فاما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم
وروى محمد بن شجاع قال ثنا اسحق بن سليمان عن حنظلة عن طاوس قال اشترطت عشر رضعات ثم
قيل الرضعة الواحدة تحرم فقد عرف ابن عباس وطاوس خبر العدد في الرضاع وانه منسوخ
بالتحريم بالرضعة الواحدة وجايز ان يكون التحديد كان مشروطا في رضاع الكبير وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم في رضاع الكبير وهو منسوخ عند فقهاء الامصار فجايز ان يكون تحديد
الرضاع كان في رضاع الكبير فلما نسخ سقط التحديد اذ كان مشروطا فيه وايضا يلزم الشافعي
ايجاب التحريم بالثلث رضعات لدلالة قوله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان على ايجاب التحريم في
ما زاد على اصله في المخصوص بالذكر واما حديث عايشة فغير جائز اعتقاد صحته على ما ورد
وذلك لانها ذكرت انه كان فيما انزل من القران عشر رضعات فنسخن بخمس وان رسول الله
صلى الله عليه وسلم توفي وهو مما يتلى وليس احد من المسلمين يجيز نسخ القران بعد موت النبي
صلى الله عليه وسلم فلو كان ثابتا لوجب ان تكون التلاوة موجودة فاذا لم توجد به التلاوة ولم
يجز النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يخل ذلك من احد وجهين اما ان يكون الحديث مدخولا
في الاصل غير ثابت الحكم او يكون ان كان ثابتا فانما نسخ في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وما كان
منسوخا فالعمل به ساقط وجايز ان يكون ذلك كان تحديدا لرضاع الكبير وقد كانت عايشة
تقول به في ايجاب التحريم في رضاع الكبير دون ساير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت
عندنا وعند الشافعي نسخ رضاع الكبير فسقط حكم التحديد المذكور في حديث عايشة هذا
ومع ذلك لو خلا من هذه المعاني التي ذكرنا من الاستحالة والاحتمال لما جاز الاعتراض به
على ظاهر القران اذ هو من اخبار الاحاد ومما يدل على ما ذكرنا من سقوط اعتبار التحديد
ان الرضاع يوجب تحريما موبدا فاشبه الوطي الموجب لتحريم الام والبنت والعقد الموجب

للتحريم كحلايل الابنا وما نكح الابا فلما كان القليل من ذلك ككثيره فيما يتعلق به من حكم
التحريم وجب ان يكون ذلك حكم الرضاع في ايجاب التحريم قليله وكثيره واختلف اهل العلم في
لبن الفحل وهو الرجل يتزوج المراه فتلد منه ولدا او ينزل لها لبنا بعد ولادته فترضع به صبيا فان
من قال بتحريم لبن الفحل يحرم هذا الصبي على اولاد الرجل وان كانوا من غيرها ومن لا يعتبره لا يوجب
تحريما بينه وبين اولاده من غيرها فممن قال بلبن الفحل ابن عباس وروي الزهري عن عمرو بن الشريد
عن ابن عباس انه سيل عن رجل له امراتان ارضعت هذه غلاما وهذه جاريه هل يصلح للغلام ان يتزوج
الجاريه فقال لا اللقاح واحد وهو قول القسم وسالم وعطا وطاوس وذكر الحفاف عن سعيد
عن ابن سيرين قال كرهه قوم ولم ير به قوم باسا ومن كرهه كان افقه من الذين لم يروا به باسا
وذكر عباد بن منصور قال قلت للقاسم بن محمد امراه ابي ارضعت جاريه من الناس بلبان اخوتي من ابي
الحل لي قال لا ابوك ابوها فسالت طاوسا والحسن فقالا مثل ذلك وسالت مجاهد فقال
اختلف فيه الفقها فلست اقول فيه شيا وسالت محمد بن سيرين فقال مثل قول مجاهد وسالت
يوسف بن ماهك فذكر حديث ابي قعيس وقال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد وملك والثوري
والاوزاعي والليث والشافعي لبن الفحل يحرم وقال سعيد بن المسيب وابرهيم النخعي وابو سلمه بن
عبد الرحمن وعطا بن يسار وسليمن بن يسار ان لبن الفحل لا يحرم شيا من قبل الرجال وروي نحوه عن
رافع بن خديج والدليل على صحه القول الاول حديث الزهري وهشام بن عروه عن عروه عن
عايشه ان افلح اخا ابي القعيس جا يستاذن عليها وهو عمها من الرضاعه بعد ان نزل الحجاب قالت
فابيت ان اذن له فلما جا النبي صلى الله عليه وسلم اخبرته قال ليلج عليك فانه عمك قلت انما ارضعتني
المراه ولم يرضعني الرجل قال ليلج عليك فانه عمك تربت يمينك وكان ابو القعيس زوج المراه
التي ارضعت عايشه ويدل عليه من جهه النظر ان سبب نزول اللبن هو ما الرجل والمراه جميعا
لان الحمل بينهما جميعا فوجب ان يكون الرضاع منهما كما كان الولد لهما وان اختلف سببهما فان قال
قد روي ملك عن عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن عايشه كانت تدخل عليها من ارضعه اخواتها وبنات
اخيها ولا يدخل عليها من ارضعه نسا اخوتها قيل له هذا غير مخالف لما روي في لبن الفحل اذ
كان لها ان ياذن لمن شات من محارمها وتحجب من شات ويدل عليه ايضا من جهه النظر

ان الاستيحرمه على الجد وان لم يكن من مايه لان كان سبب حدوث الاب الذي هو من مايه كذلك
الرجل لما كان هو سبب نزول اللبن من المراه وجب ان يتعلق به التحريم وان لم يكن اللبن منه اذ كان هو سببه
كما يتعلق به التحريم من جهه الام والمنصوص عليه في التنزيل من الرضاع الامهات والاخوات من الرضاعه
الا انه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنقل المستفيض الموجب للعلم انه قال يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب واتفق الفقها على استعماله ٥

باب امهات النسا والربايب

١٥٤

قال الله تعالى وامهات نسايكم وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن ولم يختلف
الامه ان الربايب لا يحرمن بالعقد على الام حتى يدخل بها او يكون منه ما يوجب التحريم من اللمس والنظر
في ما بيناه فيما سلف وهو نص التنزيل في قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم واختلف
السلف في امهات النسا هل يحرمن بالعقد دون الدخول فروي حماد بن سلمه عن قتاده عن خلاس ان
عليا قال في رجل طلق امراته قبل الدخول فله ان يتزوج امها وان تزوج امها ثم طلقها قبل الدخول
تزوج بنتها يجريان مجرى واحدا واهل النقل يضعفون حديث خلاس عن علي ويروي عن جابر بن
عبد الله مثل ذلك وهو قول مجاهد وابن الزبير وعن ابن عباس روايتان احديهما ما يرويه ابن جريج
عن ابي بكر بن حفص عن مسلم بن عويمر الاجدع عنه ان ام المراه لا تحرم الا بالدخول والاخرى
ما يرويه عكرمه عنه انها تحرم بنفس العقد وقال عمر وعبد الله بن مسعود وابن عمر وعمران بن حصين
ومسروق وعطا وطاوس والحسن وعكرمه يحرم بالعقد دخل بها او لم يدخل وروي ابو اسامه عن
سفين عن ابي فروه عن ابي عمرو الشيباني عن عبد الله بن مسعود انه افتى في امراه تزوجها
رجل وطلقها قبل ان يدخل بها او ماتت قال لا باس ان يتزوج امها فلما اتى المدينه رجع فاتاهم
فنهاهم وقد ولدت اولادا وروي ابرهيم عن شريح ان ابن مسعود كان يقول على وسمي
به يعني في امهات النسا فحج فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد اكثرهم ذلك
فكرهوا ان يتزوجها فلما رجع ابن مسعود نهى من كان افتاه بذلك فكانوا احيا من بني فزاره
افتاهم بذلك وقال اني سالت اصحابي فكرهوا ذلك وروي قتاده عن سعيد بن المسيب عن زيد
ويقولون ان اكثر ما يروي به قتاده عن سعيد بن المسيب ... وبينه رجال وان روايته

عن سعيد مخالفة لروايات اكثر اصحاب سعيد الثقات وقال عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن سعيد
ابن المسيب احب الي من قتادة عن سعيد وقد روي يحيى بن سعيد الانصاري عن زيد بن ثابت خلاف
رواية قتادة ويقال ان حديث يحيى وان كان مرسلا فهو اقوى من حديث قتادة عن سعيد قال
ابو بكر وهذا الذي ذكرناه طريقة اصحاب الحديث والفقهاء لا يعتبرون ذلك في قبول
الاخبار وردها وانما ذكرنا ذلك لنعرف به مذهب القوم فيه دون اعتبارنا والعمل عليه
ويشبه ان يكون زيد بن ثابت انما فرق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل
الدخول لا يتعلق به شي من احكام الدخول الا ترى انه يجب فيه نصف المهر ولا يجب عليها
عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب استحقاق كمال المهر ووجوب العدة
جعله كذلك في حكم التحريم والدليل على ان امهات النسا يحرمن بالعقد قوله تعالى وامهات
نسايكم هي مبهمة عامة كقوله وحلايل ابنايكم ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا فغير جايز
تخصيصه الا بدلالة وقوله وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن حكم
مقصور على الربايب دون امهات النسا وذلك من وجوه احدها ان كل واحدة من
الجملتين مكتفية بنفسها في ايجاب الحكم المذكور فيها اعني قوله تعالى وامهات نسايكم وقوله
وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن وكل كلام اكتفى بنفسه من غير
تضمين له بغيره ولا حمله عليه وجب اجراوه على مقتضى لفظه دون تعليقه بغيره فلما كان
قوله وامهات نسايكم جملة مكتفية بنفسها يقتضي عمومها تحريم امهات النسا مع وجود الدخول
وعدمه وكان قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن جملة قايمة
بنفسها على ما فيها من شرط الدخول لم يجز لنا بنا احدى الجملتين على الاخرى بل الواجب اجرا
المطلق منهما على اطلاقه والمقيد على تقييده وشرطه الا ان تقوم الدلالة على ان احداهما مبنية
على الاخرى محمولة على شرطها واخرى وهي ان قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من
نسايكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم يجري هذا الشرط مجرى
الاستثنا تقديره وربايبكم اللاتي في حجوركم الا اللاتي لم تدخلوا بهن لان فيه اخراج بعض
ما انتظمه العموم فلما كان ذلك في معنى الاستثنا وكان من حكم الاستثنا عوده الى ما

يليه

يليه الا ان تقوم الدلالة على رجوعه الى ما تقدم وجب ان يكون حكمه مقصورا على الربايب ولم يجز
رده الى ما تقدمه الا بدلالة واخرى وهي ان شرط الدخول تخصيص لعموم اللفظ وهو لا
محالة مستعمل في الربايب ورجوعه الى امهات النسا مشكوك فيه وغير جايز تخصيص
العموم بالشك فوجب ان يكون عموم التحريم في امهات النسا مقرا على بابه واخرى وهي ان
اضمار شرط الدخول لا يصح في امهات النسا مظهرا الا انه لا يستقيم ان يقال وامهات نسايكم
اللاتي دخلتم بهن لان امهات نسايا ليس من نسايا والربايب من نسايا لان البنت من الام
وليست الام من البنت فلما لم يستقم الكلام باظهار امهات النسا في الشرط لم يصح اضماره
فيه فثبت بذلك ان قوله من نسايكم انما هو من وصف الربايب دون امهات النسا وايضا
فلو جعلنا قوله من نسايكم اللاتي دخلتم بهن نعتا لامهات النسا وجعلنا تقديره وامهات نسايكم
من نسايكم اللاتي دخلتم بهن لخرج الربايب من الحكم وصار حكم الشرط في امهات النسا دونهن
وذلك خلاف نص التنزيل فثبت ان شرط الدخول مقصور على الربايب دون امهات النسا
وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا ابن لهيعة
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما رجل نكح امراة فدخل بها فلا
يحل له نكاح ابنتها وان لم يدخل بها فلينكح ابنتها وايما رجل نكح امراة فدخل بها او لم يدخل بها
فلا يحل له نكاح امها وقد حكي عن السلف اختلاف في الربيبة فذكر ابن جريج قال
اخبرني ابرهيم بن عبيد بن رفاعة عن مالك بن اوس عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال في
الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول انه جايز له
ان يتزوج الربيبة ونسب عبد الرزاق ابرهيم هذا فقال ابرهيم بن عبيد في غير هذا الحديث
وهو مجهول لا يثبت بمثله مقالة ومع ذلك فان اهل العلم ردوه ولم يتلقاه احد منهم
بالقبول وقد ذكر قتادة عن خلاس عن علي في ان الربيبة والام تجريان مجرى واحدا وهو خلاف
هذا الحديث لان الام لا محالة تحرم بالدخول بالبنت وقد جعل الربيبة مثلها فاقتضى ذلك
تحريم البنت بالدخول بالام سوا كانت في حجره او لم تكن وذكر في حديث ابرهيم هذا
ان عليا احتج في ذلك بان الله تعالى قال وربايبكم اللاتي في حجوركم فاذا لم تكن في حجره لم

يحرم وحكاية هذا الحجاج يدل على وهاء الحديث وضعفه لان عليا لا يحتج بمثله وذلك لانا قد
علمنا ان قوله وربائبكم لم يقتض ان يكون تربية زوج الام لها شرطا في التحريم وانه متى لم يربها
لم يحرم وانما سميت بنت المراة ربيبة لان الاعم الاكثر ان زوج الام مربيها ثم معلوم ان وقوع
الاسم على هذا المعنى لم يوجب كون تربيته اياها شرطا في التحريم كذلك قوله في حجوركم
كلام خرج على الاعم الاكثر من كون الربيبة في حجر الزوج وليست هذه الصفة شرطا في
التحريم كما ان تربية الزوج اياها ليست شرطا فيه وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم في
خمس وعشرين من الابل ابنة مخاض وفي ست وثلاثين بنت لبون وليس كون المخاض
او اللبن بالام شرطا في الماخوذ وانما ذكره لان الاغلب انها اذا دخلت في السنة الثانية
كان بامها مخاض واذا دخلت في الثالثة كان بامها لبن فانما اخرج الكلام على غالب الحال
كذلك قوله تعالى في حجوركم على هذا الوجه قال ابو بكر ولا خلاف بين اهل العلم في
تحريم من ذكرنا ممن لا يعتق عليه بملك اليمين وان الام والاخت من الرضاعة محرمتان بملك اليمين
كاهما بالنكاح وكذلك ام المراة وابنتها اذا دخل بالام وان كل واحد منهما يحرمه
عليه تحريما موبدا اذا وطي الاخرى وكذلك لا خلاف انه لا يجوز له الجمع بين ام وبنت
بملك اليمين وروي ذلك عن عمر وابن عباس وابن عمر وعايشة ولا خلاف ايضا ان الوطي
بملك اليمين يحرم ما يحرمه الوطي بالنكاح فيما يتعلق به تحريم موبد قوله تعالى وحلايل ابنايكم
الذين من اصلابكم وقال عطا بن ابي رباح نزلت في النبي صلى الله عليه وسلم حين تزوج امراة زيد
ونزلت وما جعل ادعياكم ابناكم وما كان محمد ابا احد من رجالكم فقال وكان يقال له
زيد بن محمد قال ابو بكر حليلة الابن هي زوجته ويقال انما سميت حليلة لانها تحل معه في فراش
وقيل لانه لا يحل له منها الجماع بعقد النكاح والامة وان استباح فرجها بالملك لا تسمى حليلة
ولا يحرم على الاب ما لم يطاها وعقد نكاح الابن عليها يحرمها على ابيه تحريما موبدا وقد ابدل
على ان الحليلة اسم يختص بالزوجة دون ملك اليمين ولما علق حكم التحريم بالتسمية دون ذكر
الوطي اقتضى ذلك تحريمها بالعقد دون شرط الوطي لانا لو شرطنا الوطي لكان فيه زيادة في النص
وذلك يوجب النسخ لانها تبيح ما حظرته الاية وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين قال

ابو بكر

ابو بكر وقوله تعالى الذين من اصلابكم قد تناول عند الجميع تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا
يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد لان اطلاق الاية قد اقتضاه عند الجميع وفيه
دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة وهذه الاية في تخصيصها حليلة الابن
من الصلب في معنى قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين
حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا منهن وطرا لما تضمنه من اباحة تزويج حليلة الابن من
جهة التبني وقوله في ازواج ادعيايهم يدل على ان حليلة الابن هي زوجته لانه عبر
في هذا الموضع عنهن باسم الازواج وفي الاية الاولى ذكر الحلايل قوله عز وجل
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال ابو بكر قد اقتضى ذلك تحريم الجمع بين الاختين
في ساير الوجوه لعموم اللفظ والجمع على وجوه منها ان يعقد عليهما جميعا معا فلا يصح نكاح
واحد منهما لانه جامع بينهما وليست احديهما باولى بجواز نكاحها من الاخرى ولا يجوز
تصحيح نكاحهما مع تحريم الله تعالى الجمع بينهما وعن جابر بتخيير الزوج في ان يختار ايتهما شا
من قبل ان العقد وقع فاسدا مثل النكاح في العدة او هي تحت زوج فلا يصح ابدا
ومن الجمع ان يتزوج احداهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فلا يصح نكاح الثانية لان الجمع بها
حصل وعقدها وقع منهيا عنه وعقد الاولى وقع مباحا فيفرق بينه وبين الثانية
ومن الجمع ايضا ان يجمع بين وطيهما بملك اليمين فيطا احديهما ثم يطي الاخرى قبل اخراج
الموطوة الاولى من ملكه فهذا ضرب من الجمع وقد كان فيه خلاف بين السلف ثم
زال وحصل الاجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين وروي عن عثمن وابن عباس انهما
اباحا ذلك وقالا احلتهما اية وحرمتهما اية وقال عمر وعلي وابن مسعود والزبير وابن
عمر وعمار وزيد بن ثابت لا يجوز الجمع بينهما بملك اليمين وقال الشعبي سيل علي عن ذلك
فقال احلتهما اية وحرمتهما اية واذا احلتهما اية وحرمتهما اية فالحرام اولى وروى عبد
الرحمن المقري قال حدثنا موسى بن ايوب الغافقي قال حدثني عمي اياس بن عامر قال سالت
علي بن ابي طالب عن الاختين بملك اليمين وقد وطي احديهما هل يطا الاخرى فقال اعتق الموطوة
حتى يطا الاخرى وقال ما حرم الله من الحراير شيا الا حرم من الاما مثله الا العدد الاربع

وروي عن عمار مثل ذلك قال ابو بكر قوله احلتهما ايه يعنون به قوله والمحصنات
من النسآ الا ما ملكت ايمانكم وقوله حرمتهما ايه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فروي
عن عمر الاباحه وروي عنه ذكر التحريم والتحليل وقال لا امر به ولا انهي عنه وهذا
القول منه يدل على انه كان ناظرا فيه غير قاطع فيه بالتحليل والتحريم فجائز ان يكون قال فيه
بالاباحه ثم وقف فيه وقطع علي فيه بالتحريم وهذا يدل على انه كان من مذهبه ان الحظر
والاباحه اذا اجتمعا فالحظر اولي اذا تساوي سبباهما وكذلك يجب ان يكون حكمهما
في الاخبار المرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ومذهب اصحابنا يدل على ان ذلك قولهم وقد
بيناه في اصول الفقه وقد روي اياس بن عامر انه قال لعلي انهم يقولون انك تقول احلتهما
ايه وحرمتهما ايه فقال كذبوا وهذا يحتمل ان يريد به نفي المساواه في مقتضي الايتين وابطال
مذهب من يقول بالوقف فيه على ما روي عن عمر لانه قال في روايه الشعبي احلتهما ايه
وحرمتهما ايه انما هو على جهه ان التحريم اولي وانكاره لان يكون احلتهما ايه وحرمتهما ايه
انما هو على جهه ان ايتي التحليل والتحريم غير متساويتين في مقتضاهما وان التحريم اولي من التحليل
ومن جهه اخري ان اطلاق القول بان احلتهما ايه وحرمتهما ايه من غير تقييد هو قول
منكر لا مقتضا حقيقته ان يكون شي واحد مباحا محظورا في حال واحده فجائز ان يكون
علي رضي الله عنه انكر اطلاق القول بانه احلتها ايه وحرمتها ايه من هذا الوجه وانه
اذا كان مقيدا انقطع على احد الوجهين كان سايغا جايزا على ما روي عنه في الخبر الاخر
ومما يدل على ان التحريم اولي لو تساوت الايتان في ايجاب حكمهما ان فعل المحظور يستحق
به العقاب وترك المباح لا يستحق به العقاب والاحتياط الامتناع مما لا يامن استحقاق
العقاب هذه قضيه واجبه في حكم العقل وايضا فان الايتين غير متساويتين في ايجاب
التحريم والتحليل وغير جائز الاعتراض باحديهما على الاخري اذ كان كل واحده منهما
ورودها في سبب غير سبب الاخري وذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
وارد في حكم التحريم كقوله تعالى وحلايل ابنايكم وامهات نسايكم وساير من ذكر في
الايه تحريمها وقوله تعالى والمحصنات من النسآ الا ما ملكت ايمانكم وارد في

اباحه

اباحه المسبيه التي لها زوج في دار الحرب وافاد وقوع الفرقه وقطع العصمه فيما بينهما فهو
مستعمل فيما ورد فيه من ايقاع الفرقه بين المسبيه وبين زوجها واباحتها لمالكها ولا يجوز
الاعتراض به على تحريم الجمع بين الاختين اذ كل واحده من الايتين وارده في سبب غير
سبب الاخري فيستعمل حكم كل واحد منهما في السبب الذي ورد فيه ويدل على ذلك
انه لا خلاف بين المسلمين في انها لم تعترض على حلايل الابنا وامهات النسآ وساير من ذكر
تحريمهن في الايه وانه لا يجوز وطي حليله الابن ولا ام المراه بملك اليمين ولم يكن قوله تعالى
الا ما ملكت ايمانكم موجبا لتخصيصهن لوروده في سبب غير سبب الايه الاخري كذلك
ينبغي ان يكون حكمه في اعتراضه على تحريم الجمع وامتناع علي رضي الله عنه ومن تابعه في ذلك من الصحابه
من الاعتراض بقوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم على تحريم الجمع بين الاختين يدل على ان حكم الايتين
اذا وردتا في شيين احديهما في التحليل والاخري في التحريم ان كل واحده منهما تجري على حكمها
في ذلك السبب ولا يعترض بها على الاخري وكذلك ينبغي ان يكون حكم الخبرين اذا وردا
عن الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل ذلك وقد بينا ذلك في اصول الفقه وايضا لا نعلم
خلافا بين المسلمين في حظر الجمع بين الاختين احديهما بالنكاح والاخري بملك اليمين وجوز ان
يكون عنده امراه بنكاح فيشتري اختها انه لا يجوز له وطيهما جميعا وهذا يدل على ان
تحريم الجمع قد انتظم ملك اليمين كما انتظم النكاح وعموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يقتضي
تحريم جمعهما على ساير الوجوه وهو موجب لتحريم تزوج المراه واختها تعتد منه لما فيه من الجمع
بينهما في استلحاق نسب ولديهما وفي ايجاب النفقه المستحقه بالنكاح والسكني لهما وذلك
كله من ضروب الجمع فوجب ان يكون محظورا منتفيا بتحريم الجمع بينهما فان قال قايل قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين مقصور على النكاح دون غيره قيل له هذا غلط لاتفاق فقها الامصار
على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين على ما بيناه وليس ملك اليمين بنكاح فعلمنا ان تحريم الجمع غير
مقصور على النكاح وايضا فان اقتصارك بالتحريم على النكاح دون غيره من ساير ضروب الجمع
تخصيص بغير دلاله وذلك غير سايغ لاحد وقد اختلف السلف وفقها الامصار في ذلك
وروي عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت وعبيده السلماني وعطا ومحمد بن سيرين ومجاهد في

اخر من الملاعن انه لا يتزوج المراة في عدة اختها وكذلك لا يتزوج الخامسة واحدى الاربع تعتد منه
فبعضهم اطلق العدة وبعضهم قال اذا طلق الطلاق ثلثا وهي معتدة وهو قول ابي حنيفة وزفر وابي
يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح وروي عن عروة بن الزبير والقسم بن محمد وخلاس ان له ان يتزوج
اختها اذا كانت عدتها من طلاق باين وهو قول مالك والاوزاعي والليث والشافعي واختلف
عن سعيد بن المسيب والحسن وعطا فروي عن كل واحد منهم روايتان احديهما انه يتزوجها والاخرى
انه لا يتزوجها وقال قتادة رجع الحسن عن قوله انه يتزوجها في عدة اختها وما قدمنا من دلالة
الاية وعمومها في تحريم الجمع كاف في ايجاب التحريم ما دامت الاخت معتدة منه ويدل عليه
من جهة النظر اتفاق الجميع على تحريم الجمع بين وطي الاختين بملك اليمين والمعنى فيه انه اباحة الوطي
حكم من احكام النكاح وان لم يكن نكاحا ولا عقدا فوجب على ذلك تحريم الجمع بينهما في حكم من احكام
النكاح فلما كان استلحاق النسب ووجوب النفقة والسكنى من احكام النكاح وجب ان يكون
ممنوعا من الجمع بينهما فيه فان قال قايل كيف يكون جامعا بينهما مع ارتفاع الزوجية وكونها
اجنبية منه ولو كان قد طلقها ثلثا ثم وطيها في العدة وجب عليه الحد وهذا يدل
على انها بمنزلة الاجنبية منه فلا يمنع تزويج اختها قيل له لا يختلفان في وجوب الحد لانه كما
يجب عليه الحد كذلك يجب عليها بوطيه اياها ومع ذلك لا يجوز لها ان تتزوج وتجمع الى حقوق
نكاح الاول زوجا اخر ولم يكن وجوب الحد عليها بمطاوعتها اياه على الوطي مبيحا لها نكاح زوج
اخر بل كانت في منع زوج ثان بمنزلة من هي في حباله وكذلك الزوج لا يجوز له جمع اختها
في هذه الحال مع بقاء حقوق نكاحها وان كان وطيه اياها موجبا للحد ودليل اخر وهو
انه لما كان تحريم نكاح الاخت من طريق الجمع ووجدنا تحريم نكاح زوج اخر اذا كانت عند زوج
من طريق الجمع ثم وجدنا العدة تمنع من الجمع ما تمنع نفس النكاح وجب ان يكون الزوج ممنوعا
من تزويج اختها في عدتها كما منع ذلك في حال بقا نكاحها اذ كانت العدة تمنع من الجمع ما
تمنعه نفس النكاح كما جرت العدة مجرى النكاح في باب منعها من نكاح زوج اخر حتى تنقضي
عدتها فان قال قايل هذا يوجب ان يكون الرجل في العدة اذا منعته تزويج الاخت حتى
تنقضي عدتها قيل له ليس تحريم النكاح مقصورا على العدة حتى اذا منعناه من نكاح اختها فقد

جعلناه

جعلناه في العدة الا ترى انه ممنوع من تزوج اختها اذا كانت معتدة منه من طلاق رجعي
ولم يوجب ذلك ان يكون الرجل في العدة وكذلك قبل الطلاق وكل واحد منهما ممنوع من عقد
نكاح على الاخت او زوج اخر وليس واحد منهما في العدة قوله الا ما قد سلف قال
ابو بكر قد ذكرنا معنى قوله الا ما قد سلف عند ذكر قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا
الا ما قد سلف واختلاف المختلفين في تاويله واحتماله لما قيل فيه وقال تعالى عند تحريم
الجمع بين الاختين الا ما قد سلف وهو في هذا الموضع يحتمل من المعاني ما احتمله الاول وفيه احتمال
لمعنى اخر لا يحتمله الاول وهو ان يكون معناه ان العقود المتقدمة على الاختين لا تنفسخ ويكون له
ان يختار احديهما ويدل عليه حديث ابي وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز الديلمي
عن ابيه قال اسلمت وعندي اختان فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال طلق احديهما وفي بعض
الالفاظ طلق ايتهما شيت فلم يامره بمفارقتهما ان كان العقد عليهما معا ولم يامره بمفارقة
الاخرة منهما ان كان تزوجهما في عقدتين ولم يسله عن ذلك فدل ذلك على ان نكاحه
عليهما بقوله طلق ايتهما شيت ودل ذلك على ان العقد عليهما كان صحيحا قبل نزول التحريم
وانهم كانوا مقرين على ما كانوا عليه من عقودهم قبل قيام حجة السمع ببطلانها واختلف
اهل العلم في الكافر يسلم وتحته اختان او خمس اجنبيات فقال ابو حنيفة وابو يوسف
والثوري يختار الاوايل منهن ان كن خمسا وان كانتا اختين اختار الاولى وان كان تزوجهن
في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وقال مالك ومحمد بن الحسن والليث والاوزاعي والشافعي
يختار من الخمس اربعا ايتهن شا ومن الاختين ايتهما شا الا ان الاوزاعي روي عنه في الاختين ان
الاولى امراته ويفارق الاخرة وقال الحسن بن صالح يختار الاربع الاوايل فان لم يدر ايتهن
الاولى طلق كل واحدة حتى تنقضي عدتهن ثم يتزوج اربعا والدليل على صحة هذا القول قوله
وان تجمعوا بين الاختين ذلك خطاب لجميع المكلفين فكان عقد الكافر على الاختين بعد نزول
التحريم كعقد المسلم في حكم الفساد فوجب التفريق بينه وبين الاخرة لوقوع عقدها على فساد
بنص التنزيل كما نفرق بينهما لو نكحها بعد الاسلام لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين والجمع واقع
بالثانية وان كان تزوجهما في عقدة واحدة وهي فاسدة فيهما جميعا لوقوعها منهيا عنها

بظاهر النص فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا احدهما وقوع العقد منهيا عنها والنهي
عندنا مقتضي الفساد والثاني انه منع الجمع بينهما بحال لو بقيا على عقدهما بعد الاسلام كانا
مشتبهين لما نفاه الله تعالى من الجمع فدل ذلك على بطلان العقد الذي وقع به الجمع ومن جهة النظر انه
لما لم يجز ان يبتدي المسلم عقدا على اختين ولم يجز ايضا ان يبقى له عقد على اختين وان لم يكونا اختين في
حال العقد كمن يتزوج رضيعتين فارضعتهما امراة فاستوى حكم الابتدا والبقا في نفي الجمع بينهما
اشبه نكاح ذوات المحارم في استوا حال البقا والابتدا فيها فلما لم يختلف العقد على ذوات المحارم
في وقوعه في حال الكفر وحال الاسلام في وجوب التفريق من طرا عليه الاسلام وكان بمنزلة
ابتدا العقد بعد الاسلام وجب مثله في نكاح الاختين واكثر من اربع نسوة وكما لم يختلف
حكم البقا والابتدا فيهما كما لم يختلف في ذوات المحارم وجب الحكم بفساده بعد الاسلام كما
قلنا في ذوات المحارم واحتج من جوزه بعد الاسلام بحديث فيروز الديلمي الذي قدمنا وبما
روي ابن ابي ليلى عن حميضة الشمردلي عن الحرث بن قيس قال اسلمت وعندي ثمان نسوة فامرني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اختار منهن اربعا وبما روي معمر عن الزهري عن سالم عن
ابن عمر ان غيلان بن سلمة اسلم وعنده عشر نسوة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم خذ منهن اربعا
فاما حديث فيروز فان في لفظه ما يدل على بطلان العقد وكان قبل نزول التحريم لانه
قال انهما اختين وهذا يدل على بقا العقد عليهما بعد الاسلام وحديث الحرث بن قيس
يحتمل ان يكون العقد كان قبل نزول التحريم وكان صحيحا الى ان طرا التحريم فلزمه اختيار اربع منهن
ومفارقة سايرهن كرجل له امراتان يطلق احديهما ثلثا فيقال له اختر ايتهما شيت لان العقد
كان صحيحا الى ان طرى التحريم فان قال قايل لو كان ذلك يختلف لساله النبي صلى الله
عليه وسلم عن وقت العقد قيل له يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك فاكتفى
بعلمه عن مسالته واما حديث معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه في قصة غيلان فانه مما لا
يشك اهل النقل فيه ان معمرا اخطا فيه بالبصرة وان اصل هذا الحديث مقطوع من حديث الزهري
رواه مالك عن الزهري قال بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من ثقيف اسلم
وعنده عشر نسوة اختر منهن اربعا ورواه عقيل بن خالد عن ابن شهاب قال بلغنا عن عثمان

ابن محمد بن ابي سويد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لغيلان بن سلمة وكيف يجوز ان يكون
عنده عن سالم عن ابيه فيجعله بلاغا عن عثمان بن محمد بن ابي سويد ويقال انه انما جا الغلط من
قبل ان معمرا كان عنده عن الزهري حديثان في قصة غيلان احدهما هذا وهو بلاغ عن عثمان
ابن محمد بن ابي سويد والاخر حديث عن سالم عن ابيه ان غيلان بن سلمة طلق نساه في زمان عمر وقسم
ماله بين ورثته فقال له عمر لئن لم تراجع نساك ثم مت لاورثهن ثم لارجمن قبرك كما رجم قبر
ابي رغال فاخطا معمر وجعل اسناد هذا الحديث لحديث اسلامه مع النسوة ٥

فصل قال ابو بكر والمنصوص على تحريمه في الكتاب هو الجمع بين الاختين وقد
وردت اثار متواترة في النهي عن الجمع بين المراة وعمتها وخالتها رواه علي وابن عباس وجابر وابن عمر
وابو موسى وابو سعيد الخدري وابو هريرة وعايشة وعبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت اخيها ولا على بنت اختها وفي بعضها ولا
الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى على اختلاف بعض الالفاظ مع اتفاق المعنى
وقد تلقاها الناس بالقبول مع تواترها واستفاضتها وهي من الاخبار الموجبة للعلم والعمل
فوجب استعمال حكمها مع الاية وشذت طايفة من الخوارج باباحة الجمع بين من عدا الاختين بقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واخطات في ذلك وضلت عن سواء السبيل لان الله تعالى كما
قال واحل لكم ما وراء ذلكم قال وما اتاكم الرسول فخذوه وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم تحريم
الجمع بين من ذكرنا فوجب ان يكون مضموما الى الاية فيكون قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
مستعملا فيمن عدا الاختين وعدا من بين النبي صلى الله عليه وسلم تحريم الجمع بينهن وليس يخلو قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم من ان يكون نزل قبل حكم النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم من حرم الجمع بينهن
او معه او بعده وغير جايز ان يكون قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد الخبر لان قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم مرتب على تحريم من ذكر تحريمهن لان قوله ما وراء ذلكم المراد ما
وراء من تقدم ذكر تحريمهن وقد كان قبل تحريم الجمع بين الاختين جميع ذلك مباحا فعلمنا ان تحريم
من ذكر تحريم الجمع بينهن في الخبر لم يكن قبل تحريم الجمع بينهن في الخبر لم يكن قبل تحريم الجمع بين
الاختين واذا امتنع ان يكون الخبر قبل الاية لم يخل من ان يكون معها او بعدها فان كان معها

فلم ترد الاية الا خاصة فيمن عدا ما ذكر في الخبر تحريم جمعهن وعلمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ذلك عقيب تلاوة الاية وبين مراد الله بها فلم يعقل السامعون للاية حكمها الا خاصة على ما بينا وان
كان حكم الاية استقر على مقتضى عموم لفظها ثم ورد الخبر فان هذا لا يكون الا على وجه
النسخ ونسخ القران جائز بمثله لتواتره واستفاضته وكونه من خبر الاخبار الموجبة للعلم
والعمل فان لم يثبت عندنا تاريخ الاية والخبر مع حصول العلم بانه غير منسوخ بالاية لانه لم يرد
قبلها على ما بينا وجب استعماله مع الاية واولى الاشيا ان يكون الاية والخبر وردا معا لانه ليس
عندنا علم بتاريخهما وغير جائز لنا الحكم بتاخره عن الاية ونسخ بعض احكام الاية به لان ذلك لا
يكون الا بعد استقرار حكمها وليس عندنا علم باستقرار حكم الاية على عمومها ثم ورود النسخ عليها بالخبر
فوجب الحكم بهما معا كالغرقى والقوم الذين يقع عليهم البيت اذا لم يعلم تقدم موت احدهم
على الاخر حكمنا بموتهم جميعا معا

باب تحريم نكاح ذوات الازواج

١٦٠

قال الله تعالى والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم عطفا على من حرم من النسا من عند
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فروى سفيان عن حماد عن ابرهيم عن عبد الله والمحصنات من النسا
الا ما ملكت ايمانكم قال ذوات الازواج من المسلمين والمشركين وقال علي بن ابي طالب
ذوات الازواج من المشركين وقد روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كل ذات زوج اتيانها زنى
الا ما سبيت قال ابو بكر اتفقوا ان المراد بقوله تعالى والمحصنات من النسا ذوات
الازواج منهن وان نكاحها حرام ما دامت ذات زوج واختلفوا في قوله تعالى الا ما ملكت
ايمانكم فتاوله علي وابن عباس رواية وعمر وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر ان الاية انما وردت في
ذوات الازواج من السبايا ابيح وطيهن بملك اليمين واوجب حدوث السبي عليها دون زوجها
وقوع الفرقة بينهما وكانوا يقولون ان بيع الامة لا يكون طلاقا ولا يبطل نكاحها وتاوله
ابن مسعود وابي بن كعب وانس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن عباس رواية عكرمة انه في جميع
ذوات الازواج من السبايا وغيرهم وكانوا يقولون بيع الامة طلاقها وقد حدثنا
محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة قال ثنا يزيد بن زريع قال ثنا سعيد عن

قتاده

قتاده عن ابي الخليل عن ابي علقمة الهاشمي عن ابي سعيد الخدري ان نبي الله صلى الله عليه وسلم بعث
جيشا الى اوطاس فلقوا عدوا فقاتلوهم وظهروا عليهم فاصابوا لهم سبايا لهن ازواج من المشركين
فكان المسلمون يتحرجون من غشيانهن فانزل الله تعالى والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم
اي هن لكم حلال اذا انقضت عدتهن وقد ذكر ان ابا علقمة هذا رجل جليل من اهل العلم قد
روى عنه يعلى بن عطا وروى هو هذا الحديث عن ابي سعيد وله احاديث عن ابي هريرة وهذا
حديث صحيح السند قد اخبر فيه بسبب نزول الاية وانها في السبايا وتاولها ابن مسعود ومن
وافقه على جميع النسا ذوات الازواج اذا ملكن حل وطيهن لمالكهن ووقعت الفرقة بينهن
وبين ازواجهن فان قال قايل انتم لا تعتبرون السبب وانما تراعون حكم اللفظ وان كان
عاما فهو على عمومه حتى تقوم دلالة الخصوص فهلا اعتبرت ذلك في هذه الاية وجعلتها على
العموم في سائر من يطرا عليهن الملك من النسا ذوات الازواج فينتظم السبايا وغيرهن قيل
له الدلالة ظاهرة في الاية على خصوصها في السبايا وذلك لانه قال والمحصنات من النساء
الا ما ملكت ايمانكم فلو كان حدوث الملك موجبا لايقاع الفرقة لوجب ان تقع الفرقة
بينها وبين زوجها اذا اشترتها امراة او اخوها من الرضاعة لحدوث الملك فان قال قايل
جائز ان يقال ذلك في سائر من طرا عليهن الملك سوا كان حدوث الملك سببا لاباحة
الوطي او لم يكن بان يملكها امراة او رجل لا يحل له وطيها قيل له فكان الاية انما هي في من
حدث له ملك اليمين فابيحت له وطيها لانه استثنى بملك اليمين من حظر وطي المحصنات من
النسا فواجب على ذلك انه اذا لم يستبح المالك وطيها بملك اليمين ان تكون الزوجية قايمة
بينها وبين زوجها بحكم الاية واذا وجب ذلك بحكم الاية وجب ان يكون قوله تعالى والمحصنات
من النسا الا ما ملكت ايمانكم انما يكون خاصا في السبايا ويكون السبب الموجب للفرقة
اختلاف الدارين لا حدوث الملك ويدل على ان حدوث الملك لا يوجب الفرقة ما
روى حماد عن ابرهيم عن الاسود عن عايشة انها اشترت بريرة فاعتقتها وشرطت لاهلها ان
الولا لهم فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الولا لمن اعتق وقال لها
بريرة اختاري فالامر اليك وروى سماك عن عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن عايشة مثله

وروى قتادة عن عكرمة عن ابن عباس ان زوج بريرة كان عبدًا اسود يسمى مغيثا فقضى فيها النبي
صلى الله عليه وسلم ان الولا لمن اعطى الثمن وخيرها فان قال قايل قد روي ابن عباس في امر بريرة
ما روى ثم قال بعد ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بيع الامه طلاقها فينبغي ان يقضى قوله هذا
على ما رواه لانه لا يجوز ان يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه قيل له قد روي عن ابن
عباس ان الايه نزلت في السبايا وان بيع الامه لا يوقع فرقه بينها وبين زوجها فجايز ان يكون
الذي ذكرت عنه من ان بيع الامه طلاقها كان يقوله قبل ان يثبت عنده قصه بريرة وتخيير النبي
صلى الله عليه وسلم اياها بعد الشرى فلما سمع بقصه بريرة رجع عن قوله وايضا يحتمل ان يريد بقوله
بيع الامه طلاقها اذا اشتراها الزوج فلا يبقى النكاح مع الملك والنظر يدل على ان بيع
الامه ليس بطلاق ولا يوجب الفرقه وذلك لان الطلاق لا يملكه غير الزوج فلا يقع الا
بايقاعه او بسبب من قبله فلما لم يكن من الزوج في ذلك سبب وجب ان لا يكون طلاقا ويدل
ايضا على ذلك ان ملك اليمين لا ينافي النكاح لان الملك موجود قبل البيع غير ناف للنكاح فكذلك
ملك المشتري لا ينافيه فان قال قايل الماطرى ملك المشتري ولم يكن منه رضى بالنكاح وجب
ان ينفسخ قيل له هذا غلط لانه ثبت ان الملك لا ينافي النكاح والمعنى الذي ذكرته ان كان
معتبرًا فانما يوجب للمشتري خيارًا في فسخ النكاح وليس هذا قول احد لان عبد الله بن مسعود
ومن تابعه يوجبون فسخ النكاح بحدوث الملك واختلف الفقها في الزوجين اذا سبيا
معًا فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد اذا سبي الحربيان معا وهما زوجان فهما على النكاح
وان سبي احدهما قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام فقد وقعت الفرقه وهو قول الثوري وقال
الاوزاعي اذا سبيا جميعًا فما كانا في المقاسم فهما على النكاح فاذا اشتراهما رجل فان شا
جمع بينهما وان شا فرق بينهما فاتخذها لنفسه او زوجها غيره بعد ما يستبريها بحيضه وهو قول
الليث بن سعد وقال الحسن بن صالح اذا سبيت ذات زوج استبرئت بحيضتين لان زوجها
احق بها اذا جا في عدتها وغير ذات الازواج بحيضه وقال مالك والشافعي اذا سبيت بانت
من زوجها سوا كان معها زوجها او لم يكن قال ابو بكر قد ثبت ان حدوث الملك غير موجب
للفرقه بدلاله الامه المبيعه والموروثه فوجب ان لا يقع الفرقه بالسبي نفسه لانه ليس فيه

اكثر

اكثر من حدوث الملك ودليل اخر وهو ان حدوث الرق عليها لا يمنع ابتدا العقد فان لا يمنع بقاه
اولى لان البقا هو اكد في ثبوت النكاح معه من الابتدا الا ترى انه قد يمنع الابتدا ما لا يمنع البقا
وهو حدوث العده عليها من وطي بشبهه يمنع ابتدا العقد ولا يمنع بقا عقد متقدم فان احتجوا
بحديث ابي سعيد الخدري في قصه سبايا اوطاس وسبب نزول الايه عليها وهو قوله تعالى
والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم ولم يفرق بين من سبيت مع زوجها او وحدها قيل
له روى حماد قال ابنا الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن علي قال لما كان يوم اوطاس لحقت الرجال
بالجبال واخذت النسا فقال المسلمون كيف نصنع ولهن ازواج فانزل الله تعالى والمحصنات
من النسا الا ما ملكت ايمانكم فاخبر ان الرجال لحقوا بالجبال وان السبايا كن منفردات عن
الازواج والايه فيهن نزلت وايضا لم ياسر النبي صلى الله عليه وسلم في غزاه حنين من الرجال احدًا
فيما نقل اهل المغازي وانما كانوا من قتيل او مهزوم وسبي النسا ثم جا الرجال بعد ما وضعت
الحرب اوزارها فسالوه ان يمن عليهم باطلاق سباياهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما ما كان
لي ولبني عبد المطلب فهو لكم وقال للناس من رد عليهم فذاك ومن تمسك لشي منهن فله خمس فرايض
في كل راس واطلق الناس سباياهم فثبت بذلك انه لم يكن مع السبايا ازواجهن فان احتجوا
بعموم قوله والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم لم يخصص من معهن ازواجهن والمنفردات
عنهن قيل له قد اتفقنا على انه لم يرد عموم الحكم في ايجاب الفرقه بالملك لانه لو كان كذلك
لوجب ان يقع الفرقه بشرى الامه وهبتها وبالميراث وغيره من وجوه الاملاك الحادثه فلما لم
يكن ذلك كذلك علمنا ان الفرقه لم تتعلق بحدوث الملك وكان ذلك دليلا على مراد الايه
وذلك لانه اذا لم يخل مراد الله تعالى في المعنى الموجب للفرقه في المسبيه من احد وجهين اما
اختلاف الدارين بهما او حدوث الملك ثم قامت دلاله السنه واتفاق الخصم معنا على نفي
ايجاب الفرقه بحدوث الملك قضى ذلك على مراد الايه وانه اختلاف الدارين واوجب
ذلك خصوص الايه في المسبيات دون ازواجهن ويدل على ان المعنى فيه ما ذكرنا من
اختلاف الدارين انهما لو خرجا مسلمين او ذميين لم يقع بينهما فرقه لانهما لم يختلف بهما
الداران فدل ذلك ان المعنى الموجب للفرقه بين المسبيه وزوجها اذا كانت منفرده

اختلاف الدارين بهما ويدل عليه ان الحربية اذا خرجت الينا مسلمة او ذمية ثم لم يلحق بها زوجها
وقعت الفرقة بالاختلاف وقد حكم الله تعالى بذلك في المهاجرات في قوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن
اذا آتيتموهن اجورهن ثم قال ولا تمسكوا بعصم الكوافر قال ابو بكر وقوله تعالى الا ما ملكت
ايمانكم يقتضي اباحة ملك اليمين بوجود الملك الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد روي عنه ما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا شريك عن قيس بن وهب عن ابي الوداك عن ابي
سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سبايا اوطاس لا توطا حامل حتى تضع ولا غير ذات
حمل حتى تحيض حيضة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا ابو معوية عن
محمد بن اسحق قال حدثني يزيد بن ابي حبيب عن ابي مرزوق عن حنش الصنعاني عن رويفع بن ثابت الانصاري
قال قام فينا خطيبا فقال اما اني لا اقول لكم الا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم
حنين لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع غيره حتى يستبرئها بحيضة قال
ابو داود ذكر الاستبراء ههنا وهم من ابي معوية وهو صحيح في حديث ابي سعيد وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا النفيلي قال حدثنا مسكين قال حدثنا شعبة عن يزيد بن خمير عن عبد الرحمن بن
جبير بن نفير عن ابيه عن ابي الدرداء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في غزوة فراى امراة
مجحا فقال لعل صاحبها الم بها قالوا نعم فقال لقد هممت ان العنه لعنة يدخل
معه في قبره كيف يورثه وهو لا يحل له وكيف يستخدمه وهو لا يحل له فهذه الاخبار تمنع
من استحدث ملكا في جارية ان يطاها حتى يستبرئها ان كانت حاملا وحتى تضع حملها ان
كانت حاملا وليس بين فقهاء الامصار خلاف في وجوب استبراء المسبية على ما ذكرنا
الا ان الحسن بن صالح قال عليها العدة حيضتين اذا كان لها زوج في دار الحرب وقد ثبت بحديث
ابي سعيد الذي ذكرنا الاستبراء بحيضة وبحمل وليس هذا الاستبراء بعدة لانها لو كانت
عدة لفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين ذوات الازواج منهن وبين من ليس لها زوج منهن لان
العدة لا تجب الا عن فراش فلما سوى النبي عليه السلام بين من كان لها فراش وبين من لم يكن
لها فراش دل ذلك على ان هذه الحيضة ليست بعدة فان قال قائل قد ذكر في حديث
ابي سعيد الذي ذكرت اذا انقضت عدتهن فجعل ذلك عدة قيل له يجوز ان يكون هذه

اللفظة

اللفظة من كلام الراوي تاويلا منه للاستبراء انه عدة وجائز ان يكون العدة لما كان اصلها
استبراء الرحم اجرى اسم العدة على الاستبراء على وجه المجاز قال ابو بكر وقد روي في
قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم تاويل اخر روى زمعة عن الزهري عن
سعيد بن المسيب قال ذوات الازواج ورجع ذلك الى قول الله تعالى حرم الله الزنا وروى
معمر عن ابن طاوس عن ابيه في قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم قال فروجك
مما ملكت يمينك يقول حرم الله تعالى الزنا لا يحل لك ان تطا امراة الا ما ملكت يمينك
وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم قال نهى عن الزنا وعن عطاء
ابن السائب قال كل محصنة عليك حرام الا امراة تملكها بنكاح قال ابو بكر وكان تاويلها
عند هولاء ان ذوات الازواج حرام الا على ازواجهن وليس يمتنع ان يكون ذلك من مراد الله
بالاية لاحتمال اللفظ وذلك لا يمتنع ارادة المعاني التي تاولها الصحابة عليها من اباحة وطي السبايا
اللاتي لهن ازواج حربيون فيكون محمولا على الامرين والاظهر ان ملك اليمين وهي الامة دون
الزوجات لان الله قد فرق بينهما قال الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فجعل ملك اليمين غير الزوجات والاطلاق انما يتناول الاماء والمملوكات
دون الازواج وهي كذلك في الحقيقة لان الزوج لا يملك من زوجته شيئا وانما له منها استباحة
الوطي ومنافع بضعها في ملكها دونه الا ترى انها لو وطيت بشبهة وهي تحت زوج كان المهر لها
دونه فدل ذلك على انه لا يملك من زوجته شيئا فوجب ان يحمل قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم
على من يملكها في الحقيقة وهي المسبية وقوله كتاب الله عليكم روي عن عبيدة قال اربع وانما نصب
كتاب الله بانهم يقولون ان معنى كتاب الله عليكم اي كتب الله عليكم ذلك وقيل معناه
حرم ذلك كتابا بامر الله عليكم وهذا تاكيد لوجوبه واخبار منه لنا بفرضه لان الكتاب هو الفرض
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم روي عن عبيدة السلماني والسدي احل لكم ما دون
الخمس ان تبتغوا باموالكم على وجه النكاح وقال عطاء احل لكم ما وراء ذوات المحارم من اقاربكم
وقال قتادة ما وراء ذلكم مما ملكت ايمانكم وقيل ما وراء ذوات المحارم وما وراء الزيادة على
الاربع ان تبتغوا باموالكم نكاحا او ملك يمين قال ابو بكر هو عام في ما عدا المحرمات

في الاية وفي سنة النبي صلى الله عليه وسلم ٥

باب المهور

١٦١

قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فعقد الاباحة بشريطة ايجاب بدل
للبضع هو مال فدل ذلك على معنيين احدهما ان بدل البضع واجب ان يكون ما يستحق به تسليم
مال والثاني ان يكون المهر ما يسمى اموالا وذلك لان هذا خطاب لكل احد في اباحة ما وراء ذلك
ان يبتغي البضع بما يسمى اموالا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم خطاب لكل واحد من تحريم
امهاته وبناته عليه وفي ذلك دليل انه لا يجوز ان يكون المهر الشي التافه الذي لا يسمى اموالا
واختلف الفقهاء في مقدار المهر فروي عن علي عليه السلم انه قال لا مهر اقل من عشرة دراهم
وهو قول الشعبي وابرهيم في اخرين من التابعين وقول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد
والحسن بن زياد وقال ابو سعيد الخدري والحسن وسعيد بن المسيب وعطا يجوز النكاح
على قليل المهر وكثيره وتزوج عبد الرحمن بن عوف على وزن نواة من ذهب وقال بعض الرواة
قيمتها ثلثة دراهم وثلث وقال اخرون النواة عشرة او خمسة وقال مالك اقل المهر
ربع دينار وقال ابن ابي ليلى والليث والثوري والحسن بن صالح والشافعي يجوز بقليل المال
وكثيره ولو درهم قال ابو بكر قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
يدل على ان ما لا يسمى اموالا لا يكون مهرا وان شرطه ان يسمى اموالا هذا مقتضى الاية وظاهرها
ومن كان له درهم او درهمان لا يقال عنده اموال فلم يصح ان يكون مهرا بمقتضى الظاهر فان قال
قايل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال وقد اجزتها مهرا قيل له كذلك مقتضى الظاهر
واجزناها بالاتفاق وجاز تخصيص الاية بالاجماع وايضا فقد روى حرام بن عثمان عن ابني جابر عن ابيهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال علي بن ابي طالب لا مهر اقل من عشرة دراهم
ولا سبيل الى اثبات هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى من طريق الاجتهاد والراي
وانما طريقها التوقيف والاتفاق وتقديره للعشرة مهرا دون ما هو اقل منها يدل على انه قاله
توقيفا وهو نظير ما روي عن انس في اقل الحيض انه ثلثة واكثره عشرة وعن عثمان بن ابي العاص
الثقفي في اكثر النفاس انه اربعين يوما ان ذلك توقيف اذ لا يقال في مثله من طريق الراي

وكذلك ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه اذا قعد في اخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت
صلاته فدل تقديره للفرض بمقدار التشهد انه قاله من طريق التوقيف وقد احتج بعض اصحابنا بالاعتبار
العشرة ان البضع عضو لا يجوز استباحته الا بمال كان المقدار الذي يستباح به عشرة على اصلهم
فكذلك المهر معتبر به وايضا لما اتفق الجميع على انه لا يجوز استباحة البضع بغير بدل واختلفوا
فيما يجوز استباحته به من المقدار وجب ان يكون باقيا على الحظر في منع استباحته الا بما قام
دليل جوازه وهو العشرة المتفق عليها وما دونها مختلف فيه فالبضع باق على حكم الحظر وايضا ما
لم يجز استباحته الا ببدل كان الواجب ان يكون البدل الذي به يصح فيه البضع وهو
مهر المثل وان لا يحط عنه شي الا بدلالة الا ترى انه لو تزوجها على غير مهر لكان الواجب لها مهر
مثلها وفي ذلك دليل على ان عقد النكاح يوجب مهر المثل وغير جايز اسقاط شي من موجبه
الا بدلالة وقد قامت دلالة الاجماع على جواز اسقاط ما زاد على العشرة واختلفوا فيما دونه فوجب ان
يكون واجبا بايجاب العقد له اذا لم تقم الدلالة على اسقاطه فان قال قايل لما قال الله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اقتضى ذلك ايجاب نصف الفرض قليلا
كان او كثيرا قيل له لما ثبت بما ذكرنا ان المهر لا يكون اقل من عشرة دراهم كانت تسميته لبعض
العشرة تسمية لها كساير الاشيا التي لا تتبعض يكون تسميته لبعضها تسمية لجميعها فاذا طلقها وجب
لها نصف العشرة لان العشرة هي الفرض الا ترى انه لو طلق امراته نصف تطليقة كان مطلقا
تطليقة كاملة ولو طلق نصفها كان مطلقا لجميعها وكذلك لو عفى عن نصف دم كان عافيا عن جميعه
فلما كان ذلك كذلك وجب ان يكون تسميته لخمسة تسمية للعشرة لقيام الدلالة على ان العشرة لا
تتبعض في عقد النكاح فمتى اوجبنا بعد الطلاق خمسة كان ذلك نصف الفرض وايضا فانه يوجب
نصف المفروض فلسنا مخالفين لحكم الاية ونوجب الزيادة الى تمام الخمسة بدلالة اخرى وانما
كان يكون مذهبنا خلاف الاية لو لم نوجب المهر فاما اذا اوجبناه واوجبنا زيادة عليه
بدلالة اخرى فليس في ذلك مخالفة للاية واحتج من اجاز ان يكون المهر اقل من عشرة بحديث
عامر بن ربيعة ان امراة جي بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجت رجلا على نعلين فقال لها
رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيت من نفسك ومالك بنعلين قالت نعم فاجازه رسول الله

صلى الله عليه وسلم وبحديث ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امراة
في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل فرجها وبحديث الحجاج عن عبد الملك بن
المغيرة الطائفي عن عبد الرحمن بن البيلماني قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكحوا
الايامى منكم فقالوا يا رسول الله وما العلائق بينهما قال ما تراضى به الاهلون وبما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استحل بدرهم فقد استحل وان عبد الرحمن بن عوف تزوج على وزن
نواة من ذهب واخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال اولم ولو بشاة ولم ينكر ذلك عليه وبحديث
ابي حازم عن سهل بن سعد في قصة المراة التي قالت للنبي صلى الله عليه وسلم قد وهبت نفسي لك فقال
النبي صلى الله عليه وسلم ما لي بالنساء من حاجة فقال رجل زوجنيها فقال هل عندك من شيء تصدقها
اياه فقال ازاري هذا فقال ان اعطيتها ازارك جلست لا ازار لك ابل لن قال التمس ولو
خاتما من حديد فاجاز ان يكون المهر خاتما من حديد وخاتم من حديد لا يساوي عشرة
والجواب عن اجازته النكاح على نعلين ان النعلين قد يجوز ان يساويا عشرة واكثر فلا دلالة
فيه على موضع الخلاف لانه تزوجها على نعلين ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم وجائز ان يكون
قيمتهما عشرة او اكثر وليس بعموم لفظ في اباحة التزويج على نعلين اي نعلين كانتا فلا دلالة
فيه على قول المخالف وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بجواز النكاح وجواز النكاح لا يدل
على انه هو المهر لا غير لانه لو تزوجها على غير مهر لكان النكاح جائزا ولم يدل لجواز النكاح
على ان لا شيء لها كذلك جواز النكاح على نعلين قيمتهما اقل من عشرة دراهم لا دلالة فيه على انه
لا يجب غيرها واما قوله من استحل بدرهم او بكف دقيق فقد استحل فانه اخبار عن ملك
البضع ولا دلالة على انه لا يجب غيره وكذلك حديث عبد الرحمن في تزوجه على وزن
نواة من ذهب وعلى انه قد روي في الخبر ان قيمتها خمسة او عشرة واما قوله العلائق ما
تراضى به الاهلون فانه محمول على ما يجوز مثله في الشرع الا ترى انهم لو تراضوا بخمر او
خنزير او بسعار لما جاز تراضيهما كذلك في حكم التسمية يكون مرتبا على ما ثبت حكمه في الشرع
في تسمية العشرة واما حديث سهل بن سعد فان النبي صلى الله عليه وسلم امره بتعجيل شيء لها وعلى
ذلك كان مخرج كلامه لانه اراد ما يصح به العقد من التسمية لا لنفي اثباته في ذمته ما يجوز

به العقد عن السؤال عما تعجل فدل ذلك على انه لم يرد به ما يصح مهرا الا ترى انه لما لم يجد شيئا قال
قد زوجتك بما معك من القران وما معه من القران لا يكون مهرا فدل ذلك على صحة ما ذكرنا
واختلف الفقهاء فيمن تزوج امراة على خدمته سنة فقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا تزوج امراة
على خدمته سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمته سنة وقال محمد لها
قيمة خدمته اذا كان حرا وقال مالك اذا تزوجها على ان يؤاجرها نفسه سنة او اكثر
او اقل ويكون ذلك صداقها فانه يفسخ النكاح ان لم يكن دخل بها وان دخل بها ثبت النكاح
وقال الاوزاعي اذا تزوجها على ان يحجها ثم طلقها قبل ان يدخل بها فهو ضامن لنصف حجها من
الحملان والكسوة والنفقة وقال الحسن بن صالح والشافعي النكاح جائز على خدمته اذا كان
وقتا معلوما وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد اذا تزوجها على تعليم سورة من القران لم
يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها وهو قول مالك والليث وقال الشافعي يكون ذلك مهرا لها
فان طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف اجر التعليم ان كان قد علمها وهي رواية المزني وحكى
الربيع عنه انه ترجع عليها بنصف مهر مثلها قال ابو بكر قوله عز وجل واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم قد اقتضى ان يكون بدل البضع ما يستحق به تسليم مال لان قوله ان
تبتغوا باموالكم يحتمل معنيين احدهما تمليك المال بدلا من البضع والاخر تسليمه لا تستوفى
منافعه فدل ذلك على ان المهر الذي يملك به البضع اما ان يكون مالا او منافع في مال
يستحق بها تسليمه اليها اذا كان قوله ان تبتغوا باموالكم يشتمل عليها ويقتضيها ويدل
على ان المهر حكمه ان يكون مالا قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة امر يقتضي ظاهره الايجاب
ودل فحواه على ان المهر ينبغي ان يكون مالا من وجهين احدهما قوله واتوا معناه اعطوا والاعطاء انما
يكون في الاعيان دون المنافع اذ المنافع لا يتاتى فيها الاعطاء على الحقيقة والثاني قوله
فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك لا يكون في المنافع وانما هو في المأكول
او فيما يمكن صرفه بعد الاعطاء الى المأكول فدلت هذه الاية على ان المنافع لا تكون مهرا
فان قال قائل فهذا يوجب ان لا تكون خدمة العبد مهرا قيل له كذلك اقتضى ظاهر الاية
ولولا قيام الدلالة لما جاز ويدل عليه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الشغار وهو ان

يزوجه اخته على ان يزوجه اخته او يزوجه امته على ان يزوجه امته وليس بينهما مهر وهذا اصل
في ان المهر لا يصح الا ان يستحق به تسليم مال فلما ابطل النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون منافع البضع
مهرا لانها ليس بمال دل ذلك على ان كل ما شرط من بدل البضع مما لا يستحق به تسليم مال
لا يكون مهرا وكذلك قال اصحابنا انه لو تزوجها على عفو من دم عمد او على طلاق فلانه ان ذلك ليس
بمهر مثل منافع البضع اذا جعلها مهرا وقد قال الشافعي انه اذا سمى في الشغار لاحداهما مهرا
ان النكاح جائز ولكل واحدة منهما مهر مثلها ولم يجعل البضع مهرا في الحال التي اجاز النكاح
فيها ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الشغار فدل ذلك على معنيين احدهما انه اذا كان
الشغار في الاصل كان المهر منافع البضع لان المهر انما تستحقه المولى فابطل النبي صلى الله
عليه وسلم ان يكون منافع البضع بدلا في النكاح والثاني اذا كان الشغار في الحرتين وهو ان
تقول زوجتك اختي على ان تزوجني اختك او زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك فيكون
هذا عقدا عاريا من ذكر المهر لواحدة من المراتين لانه شرطه المنافع لغير المنكوحة
فهو الولي فالشغار في احد الوجهين يكون عقد نكاح عاريا من تسمية بدل للمنكوحة وفي الوجه
الاخر يكون بدل البضع منافع بضع اخر فابطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ان يكون بدلا
فصار اصلا في ان بدل البضع شرطه ان يستحق به تسليم مال فان قال قايل ان منافع
بضع الامة حق في مال فهلا كانت كالتزويج على خدمة العبد قيل له لان خدمة
العبد يستحق بها تسليم مال وهو رقبة العبد كالمستاجر له يستحق تسليم العبد اليه للخدمة
وزوج الامة لا يستحق تسليمها اليه بعقد النكاح لان للمولى ان لا يبوئها بيتا وقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم قد اقتضى ان يستحق عليه بعقد النكاح تسليم مال بدلا من البضع واما
التزويج على تعليم سورة من القران فانه لا يصح مهرا من وجهين احدهما ما ذكرنا من انه
لا يستحق به تسليم مال لكونه الحر والوجه الاخر ان تعليم القران فرض على الكفاية فكل
من علم انسانا فانما قام بفرض وقد روى عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بلغوا
عني ولو اية فكيف يجوز ان يجعل عوضا للبضع ولو جاز ذلك لجاز التزويج على تعليم الاسلام وهذا
باطل لان ما اوجب الله على الانسان فعله فهو متى فعله فعله فرضا فلا يستحق ان ياخذ عليه شيا

من اعراض الدنيا ولو جاز ذلك لجاز للحكام اخذ الرشى في الحكم وقد جعل الله ذلك سحتا محرما فان
احتج محتج بحديث سهل بن سعد في قصة المراة التي قالت للنبي صلى الله عليه وسلم قد وهبت نفسي
لك فقال رجل زوجنيها الى ان قال هل معك من القران شي قال نعم سورة كذا فقال النبي صلى الله
عليه وسلم قد زوجتكها بما معك من القران وبما حدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا
احمد بن حفص بن عبد الله قال حدثني ابي قال حدثني ابرهيم بن طهمان عن الحجاج بن الحجاج الباهلي عن عسل
عن عطاء بن ابي رباح عن ابي هريرة نحو قصة سهل بن سعد في امر المراة وقال فما تحفظ من القران
قال سورة البقرة والتي يليها قال قم فعلمها عشرين اية وهي امراتك قيل له معناه لما معك من
القران كما قال الله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون ومعناه لما
كنتم تفرحون وايضا كون القران معه لا يوجب بدلا ان يكون بدلا والتعليم ليس له ذكر في هذا
الخبر فعلمنا ان مراده اني زوجتك تعظيما للقران ولاجل ما معك من القران وهو كما روي
عبد الله بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس بن مالك قال خطب ابو طلحة ام سليم فقالت اني امنت بهذا
الرجل وشهدت انه رسول الله فان تابعتني تزوجتك قال فانا على ما انت عليه فتزوجته وكان
صداقها الاسلام ومعناه انها تزوجته لاجل اسلامه لا ان الاسلام يكون صداقا لاحد في الحقيقة
واما حديث ابرهيم بن طهمان فانه ضعيف السند وقد روى هذه القصة مالك عن ابي حازم عن
سهل بن سعد فلم يذكر انه قال علمها ولم يعارض بحديث ابرهيم بن طهمان ولو صح هذا الحديث لم يكن فيه
دلالة على انه جعل تعليم القران مهرا لانه جايز ان يكون امره بتعليمها القران ويكون المهر ثابتا في
ذمته اذ لم يقل ان تعليم القران مهر لها فان قال قايل قال الله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي
هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فجعل منافع الحر بدلا من البضع قيل له لم يشرط المنافع للمراة وانما
شرطها لشعيب النبي عليه السلم وما شرط للاب لا يكون مهرا فالاحتجاج به باطل في مسلكنا وايضا
لو صح انها لو كانت مشروطة لها وانه انما اضافها الى نفسه لانه هو المتولي للعقد ولان مال
الولد منسوب الى الوالد كقوله انت ومالك لابيك فهو منسوخ بالنهي عن الشغار وقوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم يدل على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها اذ كانت الاية مقتضية لكون
بدل البضع ما يستحق به تسليم مال وليس في العتق تسليم مال وانما فيه اسقاط الملك من غير

ان استحقت به تسليم مال اليها الا ترى ان الرق الذي كان للمولى بملكه لا يستقل اليها وانما تلف
به ملكه فاذا لم يحصل لها به مال ولم يستحق به تسليم مال اليها لم يكن مهرا وما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فلان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان اذن له ان يتزوج بغير
مهر وكان مخصوصا به دون الامة قال الله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان
اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المومنين فكان صلى الله عليه وسلم مخصوصا بجواز
ملك البضع بغير بدل كما كان مخصوصا بجواز تزويج التسع دون الامة وقوله تعالى واتوا
النسا صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا يدل ايضا على ان العتق لا
يكون صداقا من وجوه احدها انه قال اتوهن وذلك امر يقتضي الايجاب واعطا العتق لا يصح
والثاني قوله فان طبن لكم عن شي منه نفسا والعتق لا يصح فيه ان تطيب نفسها عن شي منه
والثالث قوله فكلوه هنيا مريا وذلك محال في العتق قوله عز وجل محصنين غير مسافحين
قال ابو بكر يحتمل قوله محصنين غير مسافحين وجهين احدهما الحكم بكونهم محصنين بعقد النكاح
والاخبار عن حالهم اذا نكحوا والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاباحة المذكورة في قوله تعالى
واحل لكم ما ورا ذلكم وان كان المراد الوجه الاول فاطلاق الاباحة عموم يصح اعتباره فيما
انتظمه الا ما قام دليله وان اراد الوجه الثاني كان اطلاق الاباحة مجملا لانه معقود بشريطة
حصول الاحصان به والاحصان لفظ مجمل مفتقر الى البيان فلا يصح حينئذ الاحتجاج به والاولى
حمله على الاخبار عن حصول الاحصان بالتزويج لامكان استعماله وذلك لانه متى ورد لفظ محتمل
يحتمل ان يكون عموما يمكن استعمال ظاهره ويحتمل ان يكون مجملا موقوف الحكم على البيان فالواجب
حمله على معنى العموم دون الاجمال لما فيه استعمال حكمه عند وروده وعلينا المصير اليه وغير
جائز حمله على وجه يسقط عنا استعماله الا بورود بيان من غيره وفي نسق التلاوة وفحوى
الاية ما يوجب ان يكون ذكر الاحصان اخبارا عن كونه محصنا بالنكاح وذلك لانه قال
محصنين غير مسافحين والسفاح هو الزنا فاخبر ان الاحصان المذكور هو ضد الزنا وهو العقد
واذا كان المراد بالاحصان في هذا الموضع العفاف فقد حصل على وجه لا يكون مجملا لان
تقديره واحل لكم ما ورا ذلكم ان تبتغوا باموالكم اعفا غير زناة وهذا لفظ ظاهر المعنى

من المراد فوجب ذلك معنيين احدهما اطلاق لفظ الاباحة وكونه عموما والاخر الاخبار
بانهم اذا فعلوا ذلك كانوا محصنين غير مسافحين والاحصان لفظ مشترك متى اطلق لم يكن عموما
كساير الالفاظ المشتركة وذلك لانه اسم يقع على معان مختلفة واصله المنع ومنه سمي الحصن
لمنعه من صار فيه من اعدايه ومنه الدرع الحصينة اي المنيعة والحصان بالكسر الفحل من الافراس
لمنعه راكبه من الهلاك والحصان بالنصب العفيفة من النسا لمنعها فرجها من الفساد قال
حسان في عايشة رضي الله عنها

حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

وقال الله تعالى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات يعني العفايف والاحصان في الشرع
اسم يقع على معان مختلفة غيرها كان الاسم لها في اللغة فمنها الاسلام قال الله تعالى فاذا احصن
روي فاذا اسلمن ويقع على التزويج لانه قد روي في التفسير ايضا ان معناه واذا تزوجن وقال الله
تعالى والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم ومعناه ذوات الازواج ويقع على العفة في قول الله
تعالى ان الذين يرمون المحصنات ويقع على الوطي بنكاح صحيح في احصان الرجم والاحصان في الشرع
يتعلق به حكمان احدهما في ايجاب الحد على قاذفه في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فهذا
يعتبر فيه العفاف والحرية والاسلام والعقل والبلوغ فما لم يكن على هذه الصفة لم يجب على
قاذفه الحد لانه لا حد على قاذف المجنون والصبي والزانية والكافر والعبد فهذه الوجوه
من الاحصان معتبرة في ايجاب الحد على القاذف والحكم الاخر هو الاحصان الذي يتعلق به
ايجاب الرجم اذا زنا وهذا الاحصان يشتمل على العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
مع الدخول بها وهما على هذه الصفة فان عدم شي من هذه الخلال لم يكن عليه الرجم اذا زنى والسفاح
هو الزنا قال النبي صلى الله عليه وسلم انا من نكاح ولست من سفاح وقال مجاهد والسدي في قوله
غير مسافحين غير زانين ويقال ان اصله من سفح الما ويقال سفح دمعه وسفح دم فلان وسفح
الجبل اسفله لانه موضع مصب الما وسافح الرجل اذا زنا لانه صب ماه من غير ان يلحقه حكم مايه
في ثبوت النسب ووجوب العدة وساير احكام النكاح فسمي مسافحا لانه لم يكن له من فعله هذا غير
صب الما وقد افاد ذلك نفي نسب الولد المخلوق من مايه منه وانه لا يلحق به ولا يجب على المراة

الاسلام ٧١

العقد منه ولا تصير فراشا ولا يجب عليه مهر ولا يتعلق بذلك الوطء شيء من احكام النكاح هذه المعاني كلها في مضمون هذا اللفظ ٥

باب المتعة

١٦٣

قال الله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة قال ابو بكر هو عطف على ما تقدم ذكره من اباحة نكاح ما وراء المحرمات في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ثم قال فما استمتعتم به منهن يعني دخلتم بهن فاتوهن مهورهن كاملة وهو كقوله واتوا النساء صدقاتهن نحلة وقوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا والاستمتاع هو الانتفاع وهو ههنا كناية عن الدخول قال الله تعالى اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا فلما حرم الله تعالى من ذكر تحريمه في قوله حرمت عليكم امهاتكم وعنى به نكاح الامهات ومن ذكر معهن ثم عطف عليه قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اقتضى ذلك اباحة النكاح فيمن عدا المحرمات المذكورة ثم قال ان تبتغوا باموالكم محصنين يعني والله اعلم نكاحا تكونون به محصنين عفائف غير مسافحين ثم عطف عليه قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اقتضى ذلك اباحة النكاح فيمن عدا المحرمات المذكورة ثم قال ان تبتغوا باموالكم محصنين يعني والله اعلم نكاحا تكونون به محصنين عفائف غير مسافحين ثم عطف عليه حكم النكاح اذا اتصل به الدخول بقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فاوجب على الزوج كمال المهر وقد سمى الله تعالى المهر اجرا في قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن وسمى المهر اجرا فكذلك الاجور المذكورة في هذه الاية هي المهور وانما سمي المهر الاجر مهرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا وفي تسمية الله المهر اجرا دليل على صحة قول ابي حنيفة فيمن استاجر امراة فزنى بها انه لا حد عليه لان الله تعالى قد سمى المهر اجرا فهو كمن قال امهرتك كذا وقد روي نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحا فاسدا لانه بغير شهود وقال تعالى في اية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن وقد كان ابن عباس يتاول قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن على متعة النساء وروي عنه فيها اقاويل روي انه كان يتاول الاية على اباحة المتعة ويروى ان في قراءة ابي بن كعب فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وروي عنه انه لما

مر

قيل له انه قد قيل فيها الاشعار وقال هي كالمضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فاباحها في هذا القول عند الضرورة وروي عن جابر بن زيد ان ابن عباس نزل عن قوله في الصرف وقوله في المتعة وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن بكير عن عبد الله بن الاشج عن عمار مولى الشريد قال سالت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح فقال ابن عباس لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال المتعة كما قال الله تعالى قلت له هل لها من عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن قال نسختها يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وهذا يدل على رجوعه عن القول بالمتعة وقد روي عن جماعة من السلف انها زنا حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله عن صالح عن الليث عن عقيل ويونس عن ابن شهاب عن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل عن ابن عمر انه سئل عن المتعة فقال ذلك السفاح وروي عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان نكاح المتعة بمنزلة الزنا فان قال قائل لا يجوز ان يكون المتعة زنا لانه لم يختلف اهل النقل ان المتعة قد كانت مباحة في بعض الاوقات اباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبح الله الزنا قط قيل له لم يكن زنا في وقت الاباحة فلما حرمها الله تعالى جاز اطلاق اسم الزنا عليها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية هي التي تنكح نفسها بغير بينة وايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وانما معناه التحريم لا حقيقة الزنا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العينان تزنيان والرجلان تزنيان فزنى العين النظر وزنى الرجل المشي ويصدق ذلك كله الفرج او يكذبه اسم الزنا في هذه الوجوه على وجه المجاز اذ كان محرما فكذلك من اطلق الزنا على المتعة فانما اطلقه على وجه المجاز وتاكيد التحريم وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت ابا نضرة يقول كان ابن عباس يامر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها قال فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال على يدي دار الحديث تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء فاتموا الحج والعمرة كما امر الله وانتهوا عن نكاح هذه النساء لا اوتى باحد نكح امراة الى اجل الا رجمته فذكر عمر الرجم في المتعة وجائز ان

يكون على جهة الوعيد والتهديد لينزجر الناس عنها وقال حدثنا ابو عبيد قال ثنا حجاج عن
ابن جريج قال اخبرني عطا قال سمعت ابن عباس يقول يرحم الله عمر ما كانت المتعة الا رخصة من الله عز
وجل رحم بها امة محمد صلى الله عليه وسلم ولولا نهيه ما احتاج الناس الى الزنا الا شقي والذي حصل
من اقاويل ابن عباس القول باباحة المتعة في بعض الروايات من غير تقييد لها بضرورة ولا غيرها
والثاني انها كالميتة تحل بالضرورة والثالث انها محرمة وقد قدمنا ذكر سنده وقوله
ايضا انها منسوخة ومما يدل على رجوعه عن اباحتها ما روى عبد الله بن وهب قال اخبرني
عمرو بن الحرث ان بكير بن الاشج حدثه ان ابا اسحق مولى بني هاشم حدثه ان رجلا سال ابن عباس
فقال كنت في سفر ومعي جارية لي ولي اصحاب فاحللت جاريتي لاصحابي يستمتعون منها فقال
ذاك السفاح فهذا ايضا يدل على رجوعه واما احتجاج من احتج فيها بقوله فما استمتعتم به
منهن فاتوهن اجورهن وان في قراءة ابي الى اجل مسمى فانه لا يجوز اثبات الاجل في التلاوة عند
احد من المسلمين والاجل اذا غير ثابت في القران ولكن فيه ذكر الاجل لما دل ايضا على متعة
النسا لان الاجل يجوز ان يكون داخلا على المهر فيكون تقديره فما دخلتم به منهن الى اجل فاتوهن
مهورهن عند حلول الاجل وفي فحوى الاية من الدلالة على ان المراد النكاح دون المتعة ثلثة
اوجه احدها انه عطف على اباحة النكاح في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وذلك اباحة
النكاح من عدا المحرمات لا محالة لانهم لا يختلفون ان النكاح مراد بذلك فوجب ان يكون
ذكر الاستمتاع بيانا لحكم المدخول بها بالنكاح في استحقاقها لجميع الصداق والثاني قوله محصنين
والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح لان الواطي بالمتعة لا يكون محصنا ولا يتناوله هذا الاسم فعلمنا
انه اراد النكاح والثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانتفاء احكام النكاح عنه من
ثبوت النسب ووجوب العدة وبقاء الفراش الى ان يحدث له قطعا ولما كانت هذه المعاني
موجودة في المتعة كانت في معنى الزنا ويشبه ان يكون من سماها سفاحا ذهب الى هذا المعنى
اذ كان الزاني انما سمي مسافحا لانه لم يحصل من وطيها فيما يتعلق بحكمه الا على سفح الما باطلا من غير
استحقاق نسب به فمن حيث نفى الله تعالى ما احل من ذلك واثبت به الاحصان اسم السفاح
وجب ان لا يكون المراد بالاستمتاع هو المتعة اذ كانت في معنى السفاح بل المراد به النكاح

وقوله غير مسافحين شرط في الاباحة المذكورة وفي ذلك دليل على النهي عن المتعة اذ كانت
المتعة في معنى السفاح من الوجه الذي ذكرنا ثم روي عنه انه جعلها بمنزلة الميتة والدم
ولحم الخنزير وانها لا تحل الا للمضطر وهذا محال لان الضرورة المبيحة للميتة والدم هي التي يخاف
معها تلف النفس ان لم ياكل وقد علمنا ان الانسان لا يخاف على نفسه ولا على شي من اعضائه التلف
بترك الجماع وفقده فاذا لم تحل في حال الرفاهية والضرورة ولا تقع اليها وقد ثبت حظرها واستحال
قول القايل انها تحل عند الضرورة كالميتة والدم فهذا قول متناقض مستحيل واحلق بان يكون
هذه الرواية عن ابن عباس وهما من راويها لانه كان رحمة الله عليه افقه من ان يخفى عليه مثله
فالصحيح اذا ما روي عنه من حظرها وتحريمها وحكاية من حكى عنه الرجوع عنها والدليل
على تحريمها قول الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون فقصر اباحة الوطي على احد هذين
الوجهين وحظر ما عداهما بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة خارجة
عنهما وهي اذا محرمة فان قال قايل ما انكرت ان تكون المراة المستمتع بها زوجة وان
المتعة غير خارجة عن الوجهين الذين قصر الاباحة عليهما قيل له هذا غلط لان اسم الزوجة
انما يقع عليها ويتناولها اذا كانت منكوحة بعقد نكاح واذا لم تكن المتعة نكاحا لم تكن هذه
زوجة فان قال قايل ما الدليل على ان ذلك ليس بنكاح قيل له الدليل على ان النكاح اسم
يقع على احد معنيين وهو الوطي والعقد وقد بينا فيما سلف انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد
واذا كان الاسم مقصورا في اطلاقه على احد هذين المعنيين وكان اطلاقه في العقد
مجازا على ما ذكرنا وجدناهم قد اطلقوا الاسم على عقد تزويج مطلق انه نكاح ولم نجدهم
اطلقوا اسم النكاح على المتعة اذ كانت اسم المجاز لا يجوز اطلاقها الا ان يكون مسموعة من
العرب او يرد بها الشرع فلما عدمنا اطلاق اسم النكاح على المتعة في الشرع واللغة جميعا وجب
ان يكون المتعة ما عدا ما اباحه الله وان يكون فاعلها عاديا ظالما لنفسه مرتكبا لما حظره الله تعالى
وايضا فان النكاح له شرايط قد اختص بها متى فقدت لم يكن نكاحا منها ان مضي الوقت لا يوثر
في عقد النكاح ولا يوجب رفعه والمتعة عند القايلين بها يوجب رفع النكاح بمضي المدة

ومنها ان النكاح فراش يثبت به النسب من غير دعوة بل لا ينتفي الولد المولود على فراش النكاح الا باللعان
والقايلون بالمتعة لا يثبتون النسب منه فعلمنا انها ليست بنكاح ولا فراش ومنها ان الدخول بها
في النكاح يوجب العدة عند الفرقة والموت يوجب العدة دخل بها او لم يدخل بها قال الله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والمتعة لا توجب عدة
الوفاة وقال الله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولا توارث في المتعة عندهم فهذه هي
احكام النكاح التي يختص بها الا ان يكون هناك رق او كفر يمنع التوارث فلما لم يكن في المتعة
مانع من ثبوت النسب مع كون الرجل ممن يستفرش ويلحقه الانساب بالفراش ثبت بذلك انها
ليست بنكاح فاذا خرج عن ان يكون نكاحا او ملك يمين كان محرما بتحريم الله اياها في قوله
فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون فان قال قايل ايضا المدة الموجبة للبينونة
هو الطلاق قيل له ان الطلاق لا يقع الا بصريح لفظ او كناية ولم يكن منه واحد منهما فكيف
يكون طلاقا ومع ذلك فيجب على اصل هذا القايل ان لا تبين لو انقضت المدة وهي حايض لان
القايلين باباحة المتعة لا يرون طلاق الحايض جايزا فلو كانت البينونة الواقعة بمضي المدة طلاقا
لوجب ان لا يقع في حال الحيض فلما اوقعوا البينونة بمضي الوقت وهي حايض دل على ان ذلك ليس
بطلاق وان كانت بينونة بغير طلاق ولا سبب من قبل الزوج يوجب الفرقة ثبت انها ليست
بنكاح فان قال قايل ما ذكرنا من نفي النسب والعدة والميراث ليس انتفاء هذه الاحكام
مانع من ان يكون نكاحا لان الصغير لا يلحق به نسب ويكون نكاحه صحيحا والعبد لا يرث والمسلم
لا يرث الكافر ولم يخرجه انتفاء هذه الاحكام عنه من ان يكون نكاحا قيل له ان نكاح الصغير قد
تعلق بثبوت النسب اذا صار ممن يستفرش والمتمتع وان لا يلحقه نسب ولدها مع الوطي
الذي يجوز ان يلحق به النسب في النكاح والعبد والكافر انما لم يرثا للرق والكفر وهما يمنعان
التوارث بينهما وذلك غير موجود في المتعة لانهما لكل واحد منهما من اهل الميراث من صاحبه
فاذا لم يكن بينهما ما يقطع الميراث ثم لم يرث مع وجود المتعة علمنا ان المتعة ليست بنكاح لانها
لو كانت نكاحا لاوجبت الميراث مع وجود سببه من غير مانع له من قبلها وايضا فقد
قال ابن عباس انها ليست بنكاح ولا سفاح فاذا كان ابن عباس قد نفى عنه اسم النكاح

احـ

وجب ان لا يكون نكاحا لان ابن عباس لم يكن ممن يخفى عليه احكام الاسماء في الشرع او اللغة فاذا
كان هو القايل بالمتعة من الصحابة ولم يرها نكاحا ونفى عنها الاسم ثبت انها ليست بنكاح
ومما يوجب تحريمها من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا معاذ بن
المثنى قال ثنا القعنبي قال ثنا مالك بن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي عليه
السلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النسا وعن اكل لحوم الحمر الانسية وقال
فيه غير مالك ان عليا عليه السلم قال لابن عباس انك امرو تايه انما المتعة انما كانت رخصة في
اول الاسلام نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وروي
هذا الحديث من طرق عن الزهري رواه سفين بن عيينة وعبد الله بن عمر وفي اخرين وروي
عكرمة بن عمار عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في غزوة تبوك
ان الله تعالى حرم المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث وروى عبد الواحد بن زياد
قال ثنا ابو عميس عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن في
متعة النسا عام اوطاس ثم نهى عنها وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا اسمعيل بن الفضل البلخي
قال ثنا محمد بن حفص بن موسى قال ثنا ابو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم خيبر عن متعة النسا وما كنا مسافحين قال ابو بكر قوله وما كنا مسافحين يحتمل
وجوها احدها انهم لم يكونوا مسافحين حين ابيحت لهم المتعة يعني انها لو لم تبح لم يكونوا ليسافحوا
وينفي بذلك قول من قال انها ابيحت للضرورة كالميتة والدم ثم نهى عنها بعد والثاني انهم لم يكونوا
ليفعلوا ذلك بعد النهي فيكونوا مسافحين ويحتمل انهم لم يكونوا في حال الاباحة مسافحين بالتمتع
اذ كانت مباحة حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا عبد الوارث
عن اسمعيل بن امية عن الزهري قال كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النسا فقال له
رجل يقال له ربيع بن سبرة اشهد على ابي انه حدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها في
حجة الوداع وروي عبد العزيز بن الربيع بن سبرة عن ابيه عن جده ان ذلك كان عام الفتح ورواه
اسمعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة عن ابيه مثله وقال كان في
حجة الوداع فلم يختلف الرواة في التحريم واختلفوا في التاريخ فسقط التاريخ كانه ورد

غير مؤرخ وثبت التحريم لاتفاق الرواة عليه ورواه ابو حنيفة عن الزهري عن محمد بن عبيد الله عن سبرة
الجهني عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة وحدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا ابن ناجية قال حدثنا محمد بن مسلم الرازي قال حدثنا عمرو بن ابي سلمة قال حدثنا صدقة عن عبيد الله بن علي
عن اسمعيل ابن امية عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال خرج النساء اللاتي استمتعنا بهن معنا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي حرام الى يوم القيمة فان قال قايل هذه الاخبار
متضادة لان في حديث سبرة الجهني ان النبي صلى الله عليه وسلم اباحها لهم في حجة الوداع وقال
بعضهم عام الفتح وفي حديث علي وابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر وخيبر
كانت قبل الفتح وقبل حجة الوداع فكيف يكون مباحة عام الفتح او في حجة الوداع وقد حرمت
قبل ذلك في عام خيبر قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان حديث سبرة مختلف
في تاريخه فقال بعضهم عام الفتح وقال بعضهم في حجة الوداع وفي كلا الحديثين ان النبي صلى الله
عليه وسلم اباحها في تلك السفرة ثم حرمها فلما اختلفت الرواة في تاريخه سقط التاريخ وحصل
الخبر غير مؤرخ فلا يضاد حديث علي وابن عمر الذي اتفقا على تاريخه انه حرمها يوم خيبر والوجه
الاخر انه جايز ان يكون حرمها يوم خيبر ثم احلها في حجة الوداع او فتح مكة ثم حرمها فيكون
التحريم المذكور في حديث علي وابن عمر منسوخا بحديث سبرة الجهني ثم تكون الاباحة
منسوخة بما في حديث سبرة ايضا لان ذلك غير ممتنع فان قال قايل روي اسمعيل ابن
خالد عن قيس ابن حازم عن ابن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا
نساء فقلنا يا رسول الله الا نستخصي فنهانا عن ذلك ورخص لنا ان ننكح بالثوب الى اجل ثم قال
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الاية قيل له هذه المتعة هي التي حرمها رسول الله صلى الله
عليه وسلم في ساير الاخبار التي ذكرنا ولم ننكر نحن انها قد كانت ابيحت في وقت ثم حرمت
وليس في حديث ابن مسعود ذكر التاريخ فاخبار الحظر قاضية عليها لان فيها ذكر الحظر
بعد الاباحة وايضا لو تساويا لكان الحظر اولى لما بيناه في مواضع واما تلاوة النبي صلى الله
عليه وسلم الاية عند اباحة المتعة وهو قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فانه يحتمل
ان يريد به النهي عن الاستخصاء وتحريم النكاح المباح وحمل المتعة في حال ما كانت مباحة

وقد روي عن جابر بن عبد الله انها منسوخة بالطلاق والعدة والميراث ويدل عليه انه قد علم انها
قد كانت مباحة في وقت فلو كانت الاباحة باقية لورد النقل به مستفيضا متواترا لعموم
الحاجة اليه ولعرفته الكافة كما عرفتها بديا ولما اجمعت الصحابة على تحريمها لو كانت
الاباحة باقية فلما وجدنا الصحابة منكرين لاباحتها موجبين لحظرها مع علمهم لبديها موجب
لحظرها مع علمهم بديا باباحتها دل ذلك على حظرها بعد الاباحة الا ترى ان النكاح
لما كان مباحا لم يختلفوا في اباحته ومعلوم ان بلواهم بالمتعة لو كانت مباحة كبلواهم
بالنكاح فالواجب اذا ان يكون ورود النقل في بقاء اباحتها من طريق الاستفاضة ولا نعلم
احدا من الصحابة روي عنه تجريد القول في اباحة المتعة غير ابن عباس وقد رجع عنه حين
استقر عنده تحريمها بتواتر الاخبار من جهة الصحابة وهذا كقوله في الصرف واباحته
الدرهم بالدرهمين يدا بيد فلما استقر عنده تحريم النبي صلى الله عليه وسلم اياه وتواترت عنده
الاخبار فيه كل ناحية رجع عن قوله وصار الى قول الجماعة فكذلك كان سبيله في المتعة
ويدل على ان الصحابة قد عرفت نسخ اباحة المتعة ما روي عن عمر انه قال في خطبته متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما وقال في خبر اخر
لو تقدمت فيها لرجمت فلم ينكر هذا القول منهم عليه منكر لا سيما في شيء قد علموا اباحته
واخبار بانهما كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يخلو ذلك من احد وجهين اما
ان يكونوا قد علموا بقاء اباحتها فاتفقوا معه على حظرها وحاشاهم من ذلك لان ذلك يوجب
ان يكونوا مخالفين لامر النبي صلى الله عليه وسلم عيانا وقد وصفهم الله تعالى بانهم خير امة اخرجت
للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فغير جايز منهم التواطي على مخالفة امر النبي صلى الله
عليه وسلم ولان ذلك يودي الى الكفر والانسلاخ من الاسلام لان من علم اباحة النبي صلى الله
عليه وسلم للمتعة ثم قال هي محظورة من غير نسخ لها فهو خارج من الملة فاذا لم يجز ذلك علمنا انهم
قد علموا حظرها بعد الاباحة ولذلك لم ينكروه ولو كان ما قال عمر منكرا ولم يكن النسخ
عندهم ثابتا لما جاز ان يقاروه على ترك النكير عليه وفي ذلك دليل على اجماعهم على نسخ
المتعة اذ غير جايز حظر ما اباحه النبي صلى الله عليه وسلم الا من طريق النسخ ومما يدل

على تحريم المتعة من طريق النظر انا قد علمنا ان عقد النكاح وان كان واقعا على استباحة منافع
البضع فان استحقاق تلك المنافع بعقد النكاح بمنزلة العقود في المملوكات من الاعيان وانه
مخالف لعقود الاجارات الواقعة على منافع الاعيان الا ترى ان عقود النكاح تصح مطلقا من
غير شرط مدة مذكورة له وان عقود الاجارات لا تصح الا على مدة معلومة او على عمل معلوم
فلما كان ذلك حكم العقد على منافع البضع اشبه عقود البياعات وما جرى مجراها اذا عقدت
على الاعيان فلا يصح وقوعه موقتا كما لا يصح وقوع التمليكات في الاعيان المملوكة موقتة
ومتى شرط فيه التوقيت لم يكن نكاحا ولا تصح استباحة البضع به كما لا يصح البيع اذا شرط فيه توقيت
الملك وكذلك الهبات والصدقات ولا يملكه بشيء من هذه العقود ملكا موقتا وكذلك
منافع البضع لما جرت مجرى الاعيان المملوكة لم يصح فيها التوقيت ومما يحتج به القايلون
باباحة المتعة اتفاق الجميع على انها قد كانت مباحة في وقت من الزمان ثم اختلفنا في الحظر
فنحن ثابتون على ما حصل الاتفاق عليه ولا نزول بالاختلاف عنه فيقال لهم الاخبار التي بها
ثبت الاباحة بها ثبت الحظر وذلك لان كل خبر ذكر فيه اباحة المتعة ذكر فيه حظرها
فان ثبت الاباحة وجب ان يثبت الحظر وان لم يثبت الحظر لم تثبت الاباحة اذ كانت
الجهة التي بها ثبتت الاباحة بها ورد الحظر وايضا فان قول القايل انا لما اتفقنا على كذا ثم
اختلفنا فيه لم نزل عن الاجماع بالاختلاف قول فاسد لان الموضع الذي فيه الخلاف ليس
هو موضع الاجماع فان لم يكن اجماعا فلا بد من دلالة يقيمها على صحة دعواه وايضا فان
كون الشيء مباحا في وقت غير موجب بقاء اباحته فيما يجوز فيه النسخ وقد دللنا على ثبوت الحظر
بعد الاباحة في ظاهر الكتاب والسنة واجماع السلف قال ابو بكر قد ذكرنا
في المتعة وحكمها في التحريم ما فيه بلاغ لمن نصح نفسه ولا خلاف فيها بين الصدر الاول على ما بينا
وقد اتفق فقهاء الامصار مع ذلك على تحريمها ولا يختلفون فيه واختلف الفقهاء فيمن تزوج
امراة اياما معلومة فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومالك بن انس والثوري والاوزاعي
والشافعي اذا تزوج امراة عشرة ايام فهو باطل ولا نكاح بينهما وقال زفر النكاح جائز
والشرط باطل وقال الاوزاعي لو تزوج امراة ومن نيته ان يطلقها وليس ثم شرط فلا خير

في

في هذا هذه متعة قال ابو بكر لا خلاف بينهم وبين زفر ان عقد النكاح لا يصح بلفظ المتعة
وانه لو قال اتمتع بك عشرة ايام ان ذلك ليس بنكاح وانما الخلاف اذا عقده بلفظ النكاح
فقال اتزوجك عشرة ايام فجعله زفر في ذلك نكاحا صحيحا وابطل الشرط فيه لان النكاح لا تفسده
الشروط الفاسدة كما لو قال اتزوجك على ان اطلقك بعد عشرة ايام كان النكاح جائزا
والشرط باطلا وانما الخلاف بينهم وبين زفر ان هذا نكاح او متعة فقال الجمهور هذا متعة
وليس بنكاح والدليل على صحة هذا القول ان النكاح الى اجل متعة وان لم يلفظ بالمتعة ما
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا اسحق بن الحسن بن ميمون قال ثنا ابو نعيم قال ثنا عبد العزيز
ابن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة الجهني ان اباه اخبره انهم خرجوا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في حجة الوداع حتى نزلوا عسفان وذكر قصة امر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم
بالاحلال بالطواف الا من كان معه هدي فلما احللنا قال استمتعوا من هذه النساء والاستمتاع
التزويج عندنا فعرضنا ذلك على النساء فابين الا ان يضرب بيننا وبينهن اجلا فذكرنا ذلك
للنبي صلى الله عليه وسلم فقال افعلوا فخرجت انا وابن عمي ومعي برد وانا اشب منه ومعه برد
فاتينا امراة فاعجبها برده واعجبها شبابي وقالت برد كبرد وكان بيني وبينها عشر فبت
عندها ليلة ثم اصبحت فخرجت الى المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الركن والباب
يقول يا ايها الناس اني كنت اذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم
ذلك الى يوم القيمة فمن بقي عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيا فاخبر
سبرة في هذا الحديث ان الاستمتاع كان التزويج وان النبي صلى الله عليه وسلم كان رخص
لهم في توقيت المدة فيه ثم نهى عنه بعد الاباحة فثبت بذلك ان النكاح الى اجل هو متعة
ويدل على ذلك ايضا حديث اسمعيل بن ابي خالد عن قيس بن ابي حازم عن عبد الله بن مسعود قال
كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا نسا فقلنا يا رسول الله الا نستخصي فنهانا
عن ذلك ورخص لنا ان ننكح بالثوب الى اجل ثم قرا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فاخبر
عبد الله بن مسعود ان المتعة كانت نكاحا الى اجل ويدل على ذلك حديث جابر عن عمر بن الخطاب
وقد تقدم سنده في باب المتعة انه قال ان الله كان يحل لرسوله ما شا فاتموا الحج كما

امر الله واسوا نكاح هذه النسآ لا اوقت باجل يكح امراه الى اجل الا رحمته فاخبر عمر ان النكاح
الى اجل هو متعه واذا ثبت له هذا الاسم وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المتعه انتظم ذلك تحريم
النكاح الى اجل لدخوله تحت الاسم وايضا لما كانت المتعه اسما للنفع القليل كما قال الله تعالى
انما الحيوه الدنيا متاع يعني قليلا وسمي الواجب بعد الطلاق متعه بقوله فمتعوهن وقال وللمطلقات
متاع بالمعروف لانه اقل من المهر علمنا ان ما اطلق عليه اسم المتعه او المتاع فقد اريد به التقليل
وانه نور يسير بالاضافه الى ما تقتضيه العقل وتوجبه فسمي ما يعطى بعد الطلاق مما لا يوجب
نفس العقد متاعا ومتعه لقلته بالاضافه الى المهر المستحق بالعقد وسمي النكاح الموقت متعه
لقصر مدته ولقلة الانتفاع به بالاضافه الى ما تقتضيه العقد من بقايه مويدا الى ان يفرق بينهما
الموت او سبب حادث يوجب التفريق وجب ان لا يحمل على ذلك في اطلاق اسم المتعه ان
يكون بلفظ المتعه او لفظ النكاح بعد ان يكون موقتا لان اسم المتعه سنا ولهما من الوجه
الذي ذكرنا وايضا لا يخلوا العاقد عقد النكاح على عشره ايام من ان يجعله موقتا على ما شرط
او يبطل الشرط ويجعله مويدا فان جعله موقتا كان متعه بلا خلاف وان جعله مويدا لم يصح ذلك
من قبل ان ما بعد الوقت ليس عليه عقد فلا يجوز ان يستبيح بضعها بلا عقد الا ترى ان من اشترى
صبره من طعام على انها عشره اقفزه او قال قد اشتريت منك عشره اقفزه من هذه الصبره ان
العقد واقع على عشره اقفزه دون ما عداها فكذلك اذا عقد النكاح على عشره ايام فما بعد العشره
ليس عليه عقد نكاح فغير جائز استباحه بضعها فيه بالعقد ولا يجوز ان يجعله موقتا فيكون
ضرب المتعه فوجب ذلك افساد العقد وليس هذا بمنزله قوله قد تزوجتك على ان اطلقك
بعد عشره ايام فيجوز النكاح ويبطل الشرط لانه قد عقد النكاح مويدا وشرط فيه قطعه
بالطلاق الا ترى انه اذا لم يطلق كان النكاح باقيا فعلمت ان النكاح قد وقع على وجه التابيد
وانما شرط قطعه بالطلاق وذلك شرط فاسد والنكاح لا تفسده الشروط فيبطل الشرط
ويجوز العقد وليس كذلك اذا تزوجها عشره ايام لان ما بعد العشره ليس عليه عقد الا
ترى انه لو استاجر دارا عشره ايام كان العقد واقعا على عشره ايام وما بعدها ليس عليها
عقد ولو سكنها بعد العشره كان عاصيا ساكنا لها على غير وجه العقد ولا اجر عليه
ولو

ولو قال قد اجرتك هذه الدار على ان افسخ العقد بعد عشره ايام كانت الاجاره فاسده مويده
ما سكن منها في المده في العشره وبعدها لمن يرى اجر المثل فكذلك النكاح اذا عقد على عشره
ايام فليس على ما بعد العشره عقد فان قال قايل فلو قال قد تزوجتك على انك طالق بعد
عشره ايام كان النكاح موقتا لانه يبطل بعد مضي العشره قيل له ليس هذا نكاحا موقتا بل
هو مويد وانما قطعه بالطلاق ولا فرق بين ذكر الطلاق مع العقد وايقاعه بعد المده
لان النكاح قد وقع بديا مويدا وانما وقع طلاقا لوقت مستقبل فلا يوجب ذلك توقيت
العقد قوله عز وجل فاتوهن اجورهن فريضه معناه المهور فسمي المهر اجرا لانه بدل منافع
البضع ويدل على ان المراد المهر انه ذكره لمن كان محصنا بالنكاح في قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين وكقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن
واتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات فذكر الاحصان عقيب ذكر النكاح وسمى المهر
اجرا وقوله فريضه لتاكيد الوجوب واسقاط الظن وتوهم التاويل فيه اذ كان الفرض ما هو في اعلى
مراتب الايجاب

باب الزياده في المهور

قال الله تعالى بعد ذكر المهر ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضه والفريضه
ههنا التسميه والتقدير لفرايض المواريث والصدقات وقد بينا ذلك فيما سلف وروي عن
الحسن في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضه انه ما تراضيتم به من حط
بعض الصداق او تاخيره او هبه جميعه وفي هذه الايه دلاله على جواز الزياده في المهر
لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضه وهو عموم في الزياده
والنقصان والتاخير والابرآ وهو في الزياده اخص منه بغيرها لانه علقه بتراضيهما جميعا
دل على ان المراد الزياده ولا يجوز الاقتصار به على البراه والحط والتاجيل لان عموم
اللفظ يقتضي جواز الجميع فلا تخص بغير دلاله ولان الاقتصار به على ما ذكرت يسقط
فايده ذكر تراضيهما جميعا واضافه ذلك اليهما وغير جائز اسقاط حكم اللفظ والاقتصار
به على ما يجعل وجوده وعدمه سوا وقد اختلف الفقها في الزياده في المهر وقال ابو يوسف
وابو حنيفه ومحمد الزياده في الصداق بعد النكاح جائزه وهي ثابته ان دخل بها او مات

عنها وان طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال زفر بن الهذيل
والشافعي الزيادة بمنزلة هبة مستقبلة اذا قبضها جازت في قولهما وان لم يقبضها بطلت وقال
مالك بن انس تصح الزيادة وان طلقها قبل الدخول رجع نصف ما زادها اليه وهي بمنزلة مال وهبه
لها تقوم به عليه وان مات عنها قبل ان يقبض فلا شيء لها منه لانها عطية لم تقبض قال
ابو بكر قد ذكرنا وجه دلالة الاية على جواز الزيادة ومما يدل على جواز الزيادة ان عقد النكاح
يملكها والدليل على ذلك انه جائز له ان يجعلها على البضع فيأخذ منها بدله فهما مالكان للتصرف
في البضع فلما كان العقد في ملكهما وجب ان يجوز الزيادة فيه كما جازت في ابتداء عقد
النكاح من حيث كانا مالكين للعقد اذ كان الملك هو التصرف وتصرفهما جائز فيه ويدل
عليه اتفاق الجميع على انه اذا قبضها جاز فلا يخلو بعد الاقباض من ان يكون هبة مستقبلة على
ما قال زفر والشافعي او زيادة في المهر لاحقة بالعقد على ما ذكرنا وغير جائز ان يكون هبة
مستقبلة لانهما لم يعقدا فيها على انها هبة وانما اوجباها على انها بدل من البضع لاحقة بالعقد
ولا يجوز لنا ان نلزمهما عقدا لم يعقداه على انفسهما لقول الله تعالى اوفوا بالعقود وقول النبي صلى الله
عليه وسلم المسلمون عند شروطهم فاذا عقدا على انفسهما عقدا لم يجز لنا الزامهما عقدا غيره
بظاهر الاية والسنة اذ كانت الاية انما اقتضت ايجاب الوفاء بنفس العقد الذي عقده لا غيره
لان الزامه عقدا غيره لا يكون وفاء بالعقد الذي عقده وكذلك قوله المسلمون عند
شروطهم يقتضي الوفاء بالشرط وليس في اسقاط الشرط والزامهما معنى غيره الوفاء بالشرط
فدلت الاية والسنة معا على بطلان قول المخالف من وجهين احدهما اقتضى عمومها لايجاب
الوفاء بالعقد والشرط والاخر ما تضمنا من امتناع الزام عقد او شرط غير ما عقداه ولما بطل
الزامهما الهبة بعد القبض وصح التمليك دل على انها ملكت من جهة الزيادة ويدل على انها
ملكت من جهة الزيادة ويدل على انه غير جائز ان يجعلها هبة انها متى كانت زيادة كانت
مضمونة على المراة بالبضع لانها بدل من البضع واذا كانت هبة لم تكن مضمونة عليها واذا كانت
زيادة سقطت بالطلاق قبل الدخول واذا كانت هبة لم يؤثر الطلاق في ادخالها على عقد
يوجب الضمان لم يجز لنا الزامها عند الضمان فيه الا ترى انهما اذا تعاقدا عقد بيع لم يجز

الزامهما

الزامهما عقد هبة ولو تعاقدا عقد اقالة لم يلزمهما عقد بيع مستقبل وفي ذلك دليل على
انه غير جائز اثبات الهبة بعقد الزيادة واذا لم يكن هبة وقد صح التمليك كانت زيادة لاحقة
بالعقد لانها بدل البضع مع التسمية واما قول مالك في جعله اياها هبة ثم قوله انه اذا طلقها
قبل الدخول رجع اليه نصف الزيادة فانه قول غير منتظم لانها ان كانت هبة فلا تعلق لها
بعقد النكاح ولا بالمهر ولا تاثير للطلاق في رجوع شيء منها اليه وان كانت زيادة في المهر
فغير جائز وبطلانها بالموت وانما قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة
كلها من قبل الزيادة لما لم تكن موجودة في العقد وانما كانت ملحقة به وجب ان يكون بقاؤها
موقوفا على سلامة العقد او الدخول بالمراة الا ترى ان الزيادة في البيع انما تلحق به على
شرط بقاء العقد وانه متى بطل العقد بطلت الزيادة فكذلك الزيادة في المهر فان قال
قائل فالتسمية الموجودة في العقد انما يبطل بعضها بورود الطلاق قبل الدخول فهلا كانت
الزيادة كذلك اذ كانت اذا صحت ولحقت به كانت بمنزلة وجودها فيه فلا فرق
بينها وبين المسمى فيه قيل له ان المسمى في العقد يبطل كله ايضا اذا طلق قبل الدخول
لبطلان العقد المسمى فيه كهلاك المبيع قبل القبض وانما يجب النصف على جهة الاستقبال كالمتعة
وقد روي عن ابرهيم النخعي انه قال فيمن طلق قبل الدخول وقد سمى لها ان نصف المسمى هو متعتها
وكذلك كان يقول ابو الحسن الكرخي وعلى هذا المعنى قالوا في شاهدين شهدا على رجل
بطلاق امراته قبل الدخول وهو يجحد ثم رجعا انهما يضمنان للزوج نصف المهر الذي غرم لان
الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المهر والنصف الذي يلزمه في التقدير كانه دين
مستانف الزماه اياه بشهادتهما فعلى هذا لا يختلف حكم الزيادة والتسمية في سقوطهما بالطلاق
قبل الدخول فان قال قائل هذا التاويل يؤدي الى مخالفة قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم لانك قلت ان الجميع يسقط ويجب النصف على
وجه الاستئناف وانما فيه وجوب نصف المفروض غير معيد بوصف ولا شرط ونحن نوجب
النصف ايضا فليس ما ذكرنا من وجوبه في التقدير على وجه الاستئناف على انه متعة بمخالفة
مخالفة للاية ويدل على ان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع الزيادة انا قد علمنا ان

العقد اذا خلا من التسمية يوجب مهر المثل اذ غير جائز ان يملك البضع بلا بدل ثم اذا ورد الطلاق
قبل الدخول اسقطه اذ لم يكن مسمى في العقد كذلك الزيادة لما لم يكن مسماه في العقد وجب
ان يسقطها الطلاق قبل الدخول وان كانت قد وجبت بالحاقها بالعقد

باب نكاح الاماء

١٦٣

قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المومنات قال ابو بكر الذي اقتضته هذه الاية اباحة نكاح الاما المومنات عند عدم
الطول الى الحراير المومنات لانه لا خلاف ان المراد بالمحصنات ههنا الحراير وليس فيها
حظر لغيرهن لان تخصيص هذه الحال بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها كقوله
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحال
وقوله لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لا يدل على اباحته اذا لم يكن اضعافا مضاعفة وقوله
تعالى وَمَن يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ ليس بدلالة على ان احدا يجوز ان يقوم
له برهان على صحة القول بان مع الله الها اخر تعالى الله عن ذلك وقد بينا ذلك في اصول الفقه
فاذ ليس في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم
الا اباحة نكاح الاما لمن كانت هذه حاله ولا دلالة فيه على حكم من وجد طولا الى الحرة لا
بحظر ولا باباحة وقد اختلف السلف في معنى الطول فروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير
ومجاهد وقتادة والسدي انهم قالوا هو الغنى وروي عن عطا وجابر بن زيد وابرهيم قالوا
اذا هوي الامة فله ان يتزوجها وان كان موسرا اذا خاف ان يزني بها فكان معنى
الطول عند هولاء في هذا الموضع ان لا ينصرف قلبه عنها بنكاح الحرة بميله اليها ومحبته لها
فاباحوا له في هذه الحال نكاحها والطول يحتمل الغنى والقدرة ويحتمل الفضل قال الله تعالى
شديد العقاب ذي الطول قيل فيه ذو الطول وقيل فيه ذو القدرة والفضل والغنى يتقاربان
في المعنى فاحتمل الطول المذكور في الاية الغنى والقدرة واحتمل الفضل والسعة فاذا كان
معناه الغنى احتمل وجهين احدهما حصول الغنى له بكون الحرة تحته والثاني غنى المال وقدرته
على تزوج حرة واذا كان معناه الفضل احتمل ارادة الغنى لان الفضل يوجب ذلك

والثاني

والثاني اتساع قلبه لتزوج الحرة والانصراف عن الامة وانه لو لم يتسع قلبه لذلك وخشي
الاقدام من نفسه على محظور جاز له ان يتزوجها وان كان موسرا على ما روي عن جابر بن زيد
وعطا وابرهيم هذه الوجوه كلها يحتملها الاية وقد اختلف السلف في ذلك فروي عن
ابن عباس وجابر وسعيد بن جبير والشعبي ومكحول لا يتزوج الامة الا ان لا يجد طولا الى الحرة
وروي عن مسروق والشعبي قال لا نكاح الامة بمنزلة الميتة والدم ولحم الخنزير لا يحل الا
لمضطر وروي عن علي وابي جعفر ومجاهد وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب رواية وابرهيم
والحسن رواية والزهري قالوا ينكح الامة وان كان موسرا وعن عطا وجابر بن زيد انه
ان خشي ان يزني بها تزوجها وروي عن عطا انه يتزوج الامة على الحرة وعن عبد الله بن مسعود
قال لا يتزوج الامة على الحرة الا المملوك وقال عمر وعلي وسعيد بن المسيب ومكحول في
اخرين لا يتزوج الامة على الحرة وقال ابرهيم يتزوج الامة على الحرة اذا كان له منها ولد
وقال اذا تزوج حرة او امة في عقده بطل نكاحهما جميعا وقال ابن عباس ومسروق
اذا تزوج حرة فهو طلاق الامة وقال ابرهيم في رواية يفرق بينه وبين الامة الا ان يكون
له منها ولد وقال الشعبي اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة وروي يحيى بن سعيد عن
يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال لا ينكح الامة على الحرة الا ان تشا الحرة ويقسم للحرة
يومين وللامة يوما قال ابو بكر وهذا يدل على انه كان يرى تزويج الامة على الحرة
جايزا وان لم ترض الحرة واختلفوا فيمن يجوز ان يتزوج من الاما فروي عن ابن عباس انه
قال لا يتزوج من الاما اكثر من واحدة وقال ابرهيم ومجاهد والزهري يجمع اربع
اما ان شا اختلف فلما اختلف السلف في نكاح الامة على هذه الوجوه واختلف
فقها الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد
للرجل ان يتزوج امة اذا لم يكن تحته حرة وان وجد طولا الى الحرة ولا يتزوجها اذا كان
تحته حرة وقال سفين الثوري اذا خشي على نفسه في المملوكة فلا باس بان يتزوجها
وان كان موسرا وقال ملك والليث والشافعي والاوزاعي الطول المال
فاذا وجد طولا الى الحرة لا يتزوج امة وان لم يجد طولا لم يتزوجها ايضا حتى يخشى العنت

على نفسه واتفق اصحابنا والثوري والاوزاعي والشافعي انه لا يجوز له ان يتزوج امه وتحته
حره ولا تفرق بين اذن الحره في ذلك وغير اذنها وقال ابن وهب عن مالك لا باس بان يتزوج
الرجل الامه على الحره والحره بالخيار وقال ابن القسم عنه في الامه تنكح على الحره اري ان
تفرق بينهما ثم رجع وقال تخير الحره ان شات اقامت وان شات فارقت قال وسيل مالك عن
رجل تزوج امه وهو ممن يجد طولا قال اري ان تفرق بينهما فقيل له فانه يخاف العنت قال
السوط يضرب به ثم خففه بعد ذلك قال وقال مالك اذا تزوج العبد امه على حره فلا خيار
للحره لان الامه من نسايه وقال عثمن البتي لا باس ان يتزوج الرجل الامه على الحره والدليل
على نكاح الامه وان قدر على تزويج الحره اذا لم تكن تحته قول الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النسا مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحده او ما ملكت ايمانكم فقد حوت
هذه الايه الدلاله من وجهين على جواز تزويج الامه مع القدره على نكاح الحره احدهما
اباحه النكاح على الاطلاق في جميع النسا من العدد المذكور من غير تخصيص حره من امه
والثاني قوله تعالى في نسق الخطاب او ما ملكت ايمانكم ومعلوم ان قوله او ما ملكت
ايمانكم غير مكتف بنفسه في افاده الحكم وانه مفتقر الى ضمير وضميره هو ما تقدم ذكره
مظهرا في الخطاب وهو عقد النكاح فكان تقديره فاعقدوا نكاحا على ما طاب لكم من
النسا او على ما ملكت ايمانكم وغير جايز اضمار الوطي فيه اذ لم يتقدم له ذكر فثبت بدلاله
هذه الايه انه مخير بين تزويج الامه او الحره فان قال قايل فانكحوا ما طاب لكم اباحه
معقوده بشرط وهي ان يكون مما طاب لنا فدل على انه مما طاب حتى يجوز العقد وهو اذا
كان كذلك بمنزله المجمل المفتقر الى البيان قيل له قوله ما طاب لكم يحتمل وجهين
احدهما ان يكون معناه ما استطبتموه فيكون مفيدا للتخيير كقولك للقايل اجلس
ما طاب لك في هذه الدار وكل ما طاب لك من هذا الطعام فيفيد تخييره في فعل ما
شاء منه والوجه الاخر ما حل لكم فان كان المراد الوجه الاول فقد اقتضى تخييره
في نكاح من شا وذلك عموم في الحراير والاما وان كان معناه ما يحل لكم فانه قد
عقبه ببيان ما طاب منها وهو قوله مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحده

او

قوله م

او ما ملكت ايمانكم فقد خرج بذلك في حيز الاجمال الى حيز العموم واستعمال العموم واجب
كيف تصرفت الحال وعلى انها لو كانت محتمله للاجمال والعموم جميعا لكان حملها على معنى
العموم اولى لامكان استعماله ومتى امكننا استعمال حكم اللفظ على وجه فعلينا استعماله
ويدل عليه قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم وذلك عموم في الحراير والاما
ويدل عليه قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم
وطعامكم حل لهم والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
والاحصان اسم يقع على الاسلام وعلى العفه ويدل عليه قوله تعالى فاذا احصن روي
عن بعض السلف فاذا اسلمن وقال بعضهم فاذا تزوجن ومعلوم انه لم يرد به التزويج في
هذا الموضع فثبت انه اراد العفاف وذلك عموم في الحراير والاما وقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم هو عموم ايضا في تزويج الاما الكتابيات ويدل
عليه ايضا قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم عموم يوجب
جواز نكاح الاما كما اقتضى جواز نكاح الحراير ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولامه
مومنه خير من مشركه ولو اعجبتكم ويحال ان يخاطب بذلك الا من قدر على نكاح
المشركه الحره ومن وجد طولا الى الحره والمشركه فهو يجده الى الحره المسلمه اقتضى ذلك
جواز نكاح الامه مع وجود الطول الى الحره المسلمه ويدل عليه من طريق النظر ان
القدره على نكاح امراه لا يحرم تزويج اخرى كالقدره على تزويج البنت لا يحرم تزويج
الام والقدره على نكاح المراه لا يمنع نكاح اختها فوجب على هذا ان لا يمنع قدرته على نكاح
الحره من تزويج الامه بل الامه اسد امرا في ذلك من الاختين والام والبنت والدليل
عليه جواز اجتماع الحره والامه تحته عند جميع فقها الامصار وامتناع اجتماع الام والبنت
والاختين تحته فلما لم يكن امكان تزويج البنت الذي هو اغلظ حكما مانعا من الحره والامه
وجب ان لا يكون لامكان تزويج الحره تاثير في منع نكاح الامه واحتج من خالف
في ذلك بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المومنات الى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم

وانه اباح نكاح الامة بشرط عدم الطول الى الحرة وخشية العنت فلا يجوز استباحته الا
بوجود الشرطين جميعا وهذه الاية قاضية على ما يتلوها من الاي لما فيها من بيان حكم الامة في
التزويج قيل له ليس في هذه الاية حظر على نكاح الامة في حال وجود الطول الى الحرة
وانما فيها اباحته في حال عدم الطول اليها وساير الاي التي تلوناها تقتضي اباحة نكاحها في
ساير الاحوال فليس في احديهما ما يوجب تخصيص الاخرى لورودهما جميعا في حكم
الاباحة وليس في واحدة منهما حظر فلا يجوز ان يقال ان هذه مخصصة لها والجميع وارد
في حكم واحد وان قال قايل هذا كقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكان مقتضى جميع ذلك امتناع جوازه مع وجود ما
قبله قيل له لانه جعل الفرض بديا عتق رقبة فاقتضى ذلك ان يكون العتق هو الفرض
لا غير فلما نقله عند عدم الرقبة الى الصيام اقتضى ذلك ان لا يجزي غيره اذا عدم الرقبة فلما
نقله عن عدم الرقبة الى الصيام فلما قال فمن لم يجد فاطعام ستين مسكينا كان حكم الكفارة
مقصورا على المذكور في الاية على ما اقتضاه من عدم الشرط والحال موجبا لحظرهن
بل ساير الاي الواردة في اباحة النكاح ليس فيها فرق بين الحراير والاماء فليس اذا في
قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات دلالة على حظرهن عند
وجود الطول الى الحراير وذكر اسمعيل ابن اسحق هذه الاية وذكر اختلاف السلف فيها
ثم ذكر قول اصحابنا في يحوم وهي نكاح الامة مع القدرة على تزويج الحرة فقال وهذا
قول تجاوز فساده ما يحتمل التاويل لانه محظور في الكتاب الا من الجهة التي ابيحت
قال ابو بكر قوله لا يحتمل التاويل خلاف الاجماع وذلك لان الصحابة قد اختلفت
فيه وقد حكينا اقاويلهم ولولا خشية الاطالة لذكرنا اسانيدها ولو كان لا يحتمل التاويل
لما قال به من قال من السلف اذ غير جايز لاحد تاويل اية على معنى لا يحتمله وقد ظهر هذا
الاختلاف في السلف فقال بعضهم على بعض القول فيها على الوجوه التي اختلفوا فيها
ولو كان هذا القول غير محتمل ولا يسوغ التاويل فيه لانكره من لم يقل به منهم على قايليه
فاذا كان هذا القول مستفيضا فيهم من غير نكير ظهر من احد منهم على قايليه وقد حصل

اجماعهم

باجماعهم تسويغ الاجتهاد فيه واحتمال الاية للتاويل الذي تاوله فقد بان بما وصفنا
ان انكاره لاحتمال التاويل غير صحيح واما قوله انه محظور في الكتاب الا من الجهة
التي ابيحت فانه لا يخلو من ان يريد انه محظور فيه نصا او دليلا فان ادعى نصا طولب
بتلاوته والظاهر ولا سبيل له الى ذلك وان ادعى ذلك دليلا طولب بايجاده وذلك
معدوم ولم يحصل من قوله الا على هذه الدعوى لنفسه والعجب من قول خصمه اللهم الا
ان يزعم ان تخصيصه الاباحة بهذه الحال والشرط دليل على حظر ما عداه فان كان
الى هذا ذهب فان هذا دليل يحتاج الى دليل وما نعلم احدا استدل بمثله قبل الشافعي
لو كان هذا دليلا لكانت الصحابة اولى بالسبق الى الاستدلال به في هذه المسألة
ونظايرها من المسايل مع كثرة ما اختلفوا فيه من احكام الحوادث التي لم يخل كثير منها
من امكان الاستدلال عليها بضرب مما استدلوا عليها بالقياس والاجتهاد وساير
ضروب الدلالات وفي تركهم الاستدلال بمثله دليل على ان ذلك لم يكن عندهم
دليلا على شي فاذا لم يحصل اسمعيل من قوله هو محظور في الكتاب على حجة ولا شبهة
وقد حكى عن داود الاصبهاني ان اسمعيل سايل عن النص ما هو فقال النص ما اتفقوا عليه
فقيل له فكل ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنص فقال القران كله نص فقيل
له فلم اختلف اصحاب محمد النبي صلى الله عليه وسلم والقران كله نص فقال داود طلبه
السايل ليس مثله يسئل عن هذه المسألة هو اول من لم يبلغ هذا الموضع فان كانت حكاية
داود عنه صحيحة فان ذلك لا يليق بانكاره على القايلين باباحة نكاح الامة مع امكان
تزويج الحرة لانه حكى عنه انه قال مرة ما اتفقوا عليه فهو نص وقال مرة القران كله
نص وليس في القران ما خالف قولنا ولا اتفقت الامة ايضا على خلافه وفي حكاية داود
هذا عن اسمعيل عهدة وهو غير امين ولا ثقة فيما يحكيه وغير مصدق على اسمعيل خاصة
لانه كان نفاه من بغداد وفرقه بالعظام وما الظن يجب اسمعيل من قولنا الا ابن
جهة انه كان يعتقد في مثله انه دلالة على حظر ما عدا المذكور وقد بينا ان ذلك
ليس بدليل واستقصينا القول فيه في اصول الفقه ومما يدل على صحة قولنا ان حوف

العنت وعدم الطول لشاهد ورد لان الضروره ما خاف فيها تلف النفس وليس في فقد الجماع
تلف النفس وقد ابيح له نكاح الامه فاذا جاز نكاح الامه في غير ضروره فلا فرق بين وجود الطول
وعدمه اذ عدم الطول ليس بضروره في التزويج اذ لا يقع لاحد ضروره الى التزويج الا ان
يكره عليه بما يوجب تلف النفس وبعض الاعضا ويدل على ان الاباحه المذكوره في
الايه غير معقوده بضروره قوله في نسق الخطاب وان تصبروا خير لكم وما اضطر اليه الانسان
من ميته او لحم خنزير او نحوه لا يكون الصبر خيرا له لانه لو صبر حتى مات كان عاصيا وايضا
فليس النكاح بفرض حتى تعتبر فيه الضروره واصله ما ندب وندب فاذا كان كذلك وقد
جاز في غير حال الضروره وجب ان يكون في حال الضروره وجود الطول اجماعا وفي حال
عدمه قوله تعالى بعضكم من بعض في نسق التلاوه قيل فيه ان كلكم من ادم وقيل فيه كلكم
مومنون يدل على انه اراد المساواه بينهم في النكاح وهذا يدل على وجوب التسويه
بين الحره والامه الا فيما تقوم فيه دلاله التفضيل واما قول من قال ان نكاح الحره طلاق
للامه فقول واه ضعيف لا مساغ له في النظر لانه لو كان كما ذكر والواجب ان يكون وجود
الطول الى الحره ناسخا لنكاح الامه كما قال الشعبي كالمتيمم اذا وجد الما ينتقض تيممه توضا او لم يتوض
وقد روي عن ابي يوسف انه تاول قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا على عدم الحره في ملكه
وان وجود الطول هو كان الحره تحته وهذا تاويل شاف لان من ليس عنده حره فهو غير مستطيع
الطول اليها اذ لا يصل اليها ولا يقدر على وطيها فكان وجود الطول عنده هو ملك وطي
الحره وهو اولى بمعنى الايه من تاويل من تاوله على القدره على تزويجها لان القدره على المال
لا توجب له ملك الوطي الا بعد النكاح بوجود الطول بحال ملك الوطي اخص منه بوجود
المال الذي به يتوصل الى النكاح ويدل عليه انا وجدنا لملك الوطي الزوجه تاثيرا في
منع نكاح اخرى ولم نجد هذه المزيه لوجود المال فاذن الاخص لوجود المال في منع نكاح
الامه فتاويل ابي يوسف الايه على ملك وطي الحره اصح من تاويل من تاولها على ملك المال
فان قال قايل وجود ثمن رقبه الظهار كوجود الرقبه في ملكه فهلا كان وجود مهر الحره
كوجود نكاحها قيل له هذا خطا مستفيض من وجوه احدها انك لم تعقد معنى يوجب الجمع بينهما

ويدلاله

ويدلاله تدل على صحه المعنى وما خلا من ذلك من دعوي الخصم فهو ساقط غير مقبول والثاني
ان ذلك يوجب ان يكون وجود مهر امراه في ملكه كوجود نكاحها في منع تزويج امها واختها
فلما لم يكن ذلك كذلك بان بذلك فساد ما ذكرت وعلى ان الرقبه ليست عوضا
للنكاح لان الرقبه فرض عليه عتقها وغير جايز له الانصراف عنها مع وجودها وجايز
للرجل ان لا يتزوج مع الامكان فلما كان كذلك كان وجود ثمن الرقبه في ملكه كوجودها
اذ كانت فرضا هو مامور بعتقها على حسب الامكان وليس النكاح بفرض فلزمه التوصل
اليه لوجود المهر اليه فليس اذن لوجود المهر في ملكه تاثير في منع نكاح الامه وكان
واجده بمنزله من لا يجد وانما قال اصحابنا انه لا يتزوج الامه على الحره لما روي الحسن
ومجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح الامه على الحره ولولا ما ورد من الاثر لم
يكن تزويج الامه على الحره محظورا اذ ليس في القران ما يوجب حظره والقياس يوجب
اباحته ولكنهم اتبعوا الاثر في ذلك ٥

باب نكاح الامه الكتابيه

١٦٥

قال ابو بكر اختلف اهل العلم فيه فروي عن الحسن ومجاهد وسعيد بن عبد العزيز وابي بكر
ابن عبد الله بن مريم كراهه ذلك وهو قول الثوري وقال ابو ميسره في اخرين يجوز نكاحها
وهو قول ابي حنيفه وابي يوسف وزفر ومحمد وروي عن ابي يوسف انه كرهه اذا كان مولاها
كافرا والنكاح جايز بسببه ان يكون ذهب الى ان ولدها يكون عبدا لمولاها وهو مسلم باسلام
الاب كما يكره بيع العبد المسلم من كافر وقال مالك والاوزاعي والشافعي والليث بن
سعد لا يجوز النكاح والدليل على جوازه جميع ما ذكرنا من عموم الاي في الباب الذي قبله
الموجبه لجواز نكاح الامه مع وجود الطول الى الحره دلالتها على جواز نكاح الامه الكتابيه
كهي في اباحه نكاح المسلمه ومما يختص منها بالدلاله على هذه المسئله قوله عز وجل والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وروي جرير عن ليث عن مجاهد في قوله والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم قال العفايف وروي هشيم عن مطرف عن الشعبي والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قال احصانها ان تغتسل من الجنابه وتحصن فرجها من الزنا

فثبت بذلك ان اسم الاحصان قد تناول الكتابية قال والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم
واستثنا بملك اليمين من المحصنات فدل على ان الاسم يقع عليهن لولا ذلك لما استثناهن وقال
تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فاطلق اسم الاحصان في هذا الموضع على الاما ولما ثبت ان
اسم المحصنات يقع على الكتابيات من الحراير والاما واطلق الله نكاح الكتابيات والمحصنات بقوله
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم كان عاما في الاما والحراير منهن فان احتجوا
بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن وكتابية هذه مشركة وقال في اية اخرى ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات فكانت اباحة
نكاح الاما مقصورة على المسلمات منهن دون الكتابيات وجب ان يكون نكاح الاما مقصورة
على المسلمات منهن دون الكتابيات وجب ان يكون نكاح الاما الكتابيات وانما يقع على عبدة
الاوثان دون غيرهم لان الله قد فرق بينهما في قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
منفكين فعطف المشركين على اهل الكتاب وهذا يدل على ان الاطلاق انما يتناول عبدة الاوثان
دون غيرهم فلم ينتظم الكتابيات فغير جائز الاعتراض به في حظر نكاح الاما الكتابيات وايضا
فلا خلاف بين فقها الامصار ان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قاض على قوله
ولا تنكحوا المشركات وذلك لانهم لا يختلفون في جواز نكاح الحراير الكتابيات فليس يخلو حينئذ
قوله ولا تنكحوا المشركات من ان يكون عاما في اطلاقه الكتابيات والوثنيات او ان يكون الاطلاق
مقصورا على الوثنيات دون الكتابيات فان كان الاطلاق انما يتناول الوثنيات دون الكتابيات
فالسوال ساقط عنا فيه اذ ليس بنافيه لنكاح الكتابيات وان كان الاطلاق ينتظم الصنفين
جميعا الوحلينا وظاهره فقد اتفقوا انه مرتب على قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
لاتفاق الجميع على استعماله معه في الحراير منهن واذا كان كذلك لم يخل من ان يكون الايتان
نزلتا معا او ان يكون اباحة نكاح الكتابيات متاخرة عن حظر نكاح المشركات متاخرا عن
اباحة نكاح الكتابيات فان كانتا نزلتا معا فهما مستعملان جميعا على جهة الترتيب وحظر
نكاح المشركات متاخرا عن اباحة نكاح الكتابيات فالاباحة مستعملة في الاحوال كلها
كيف تصرفت الحال وعلى انه لا خلاف ان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
ور

نزل بعد تحريمه نكاح المشركات لان اية تحريم المشركات في البقرة واباحة نكاح الكتابيات في
سورة المايدة وهي نزلت بعدها وهي قاضية على تحريم المشركات ان كان اطلاق اسم المشركات
يتناول الكتابيات ثم لما لم تفرق الاية المبيحة لنكاح الكتابيات بين الحراير منهن وبين الاما واقتضى
عمومها الفريقين منهن وجب استعمالها فيهما جميعا وان لا يعترض بتحريم نكاح المشركات عليهن
كما لم يجز الاعتراض به على الحراير منهن واما تخصيص الله تعالى الاما المومنات في قوله من
فتياتكم المومنات فقد بينا في المسئلة المتقدمة ان التخصيص بالذكر لا يدل على ان ما عدا المخصوص
فحكمه بخلافه فان قال قايل لا يصح الاحتجاج بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
في اباحة النكاح وذلك لان الاحصان اسم مشترك يتناول معاني مختلفة وليس بعموم فحوى على
مقتضى لفظه بل هو مجمل موقوف الحكم على البيان فما ورد به البيان من توقيف او اتفاق صرنا اليه
وكان حكم الاية مقصورا عليه وما لم يرد به بيان فهو على اجماله لا يصح الاحتجاج بعمومه فلما
اتفق الجميع على ان الحراير من الكتابيات مرادات بها استعملنا حكم الاية فيهن ولما لم تقم الدلالة على
ارادة الاما الكتابيات احتجنا في اثباتها الى دليل من غيرها قيل له ما روي عن جماعة من السلف
في قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب انهن العفايف منهن اذ كان اسم الاحصان يقع على
العفة وجب اعتبار عموم اللفظ في جميع العفايف اذ قد ثبت ان العفة مرادة بهذا الاحصان
ما عدا ذلك من ضروب الاحصان لم تقم الدلالة على انها مرادة وقد اتفقوا على انه ليس من شرط
هذا الاحصان استكمال شرايطه كلها فما وقع عليه الاسم واتفق الجميع على انه مراد اثبتناه وما عداه
يحتاج مثبته شرطا في الاباحة الى دلالة فان قال قايل اسم الاحصان يقع على الحرية فما انكرت
ان يكون المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم الحراير منهن قيل له لما كان
معلوما انه لم يرد بذكر الاحصان في هذا الموضع استيفا شرايطه لم يجز لاحد ان يقصر معنى
الاحصان فيه على بعض ما يقع عليه الاسم دون بعض بل اذا تناوله الاسم من وجه وجب اعتبار
عمومه فيه فلما كانت الامة قد يتناولها اسم الاحصان على الاطلاق من بعض الوجوه من
طريق العفة او غيرها جاز اعتبار عموم اللفظ فيه واذا جاز لك ان تقتصر باسم الاحصان على الحرية
دون غيرها جاز لغيرك ان يقتصر به على العفاف دون غيره وجاز لنا احمال حكم اللفظ مع امكان

استعماله في العموم وقد اطلق الله اسم الاحصان على الامه فقال تعالى فاذا احصن فان اتين
بفاحشه فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فقال بعضهم اراد فاذا اسلمن وقال بعضهم فاذا
تزوجن فكان اعتبار هذا العموم سايغا في ايجاب الحد عليهن وقد قال في الايه والمحصنات من
المومنات ولم ترد به حصول جميع شرايط الاحصان وانما اراد العفايف منهن وحرم ذوات
الازواج بقوله والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم فكان عموما في ذوات الازواج
الاما استثنا هن فكذلك قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مما ملكت ايمانكم من قبلكم
لا يمنع ذكر الاحصان فيه من اعتبار عمومه فيمن يقع عليه الاسم من جهه العفاف على ما روي عن
السلف ومن جهه النظر انه لا خلاف بين الفقها في اباحه وطي الامه الكتابيه بملك اليمين وكل
من جاز وطيها بالنكاح الذي يجوز عليه نكاح الحره المنفرده الا ترى ان المسلمه لما جاز وطيها
بملك اليمين جاز وطيها بالنكاح وان الاخت من الرضاعه وام المراه حليله الابن ومانكح الاب
لما لم يجز وطيهن بملك اليمين حرم وطيهن بالنكاح فلما اتفق الجميع على جواز وطي الامه الكتابيه بملك
اليمين ولا يجوز نكاحها اذا كانت تحته حره قيل له لم يجعل ما ذكرت علة لجواز نكاحها في ساير
الاحوال وانما جعلناه علة لجواز نكاحها منفرده غير مجموعه الى غيرها الا ترى ان الامه المسلمه
يجوز وطيها بملك اليمين ويجوز نكاحها منفرده ولو كانت تحته حره لما جاز نكاحها لانه لم يجز
نكاحها من طريق جمعها الى الحره كما لا يجوز نكاحها ولو كانت احتها تحته وهي امه فعلتنا صحيحه
مستمره جاريه في معلولها غير لازم عليها ما ذكرت اذ كانت منصوبه لجواز نكاحها
منفرده غير مجموعه الى غيرها ان

باب نكاح الامه بغير اذن مولاها

١٤٦

قال الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن قال ابو بكر قد اقتضى ذلك بطلان نكاح الامه الا
ان باذن سيدها وذلك لان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن كون الاذن شرطا في جواز
النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ان السلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه
استيفا هذه الشرايط كذلك النكاح وان لم يكن حتما فعليه اذا اراد ان يتزوج الامه

او

بلغ [illegible]

اولانه وجها الا باذن سيدها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى في نكاح العبد
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا القسم
ابن عبد الواحد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج
العبد بغير اذن مولاه فهو عاهر حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الخطابي قال حدثنا الحسن
ابن صالح عن عبد الله بن محمد بن عقيل قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه واهله فهو عاهر وروى عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال
نكاح العبد بغير اذن سيده زنا وروى هشيم عن نافع يونس عن نافع ان مملوكا لابن عمر
تزوج بغير اذنه فضربهما وفرق بينهما واخذ كل شي اعطاها فقال الحسن وسعيد بن المسيب
وابرهيم والشعبي اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فالامر الى المولى ان شا اجاز وان شا رد وقال
عطا نكاح العبد بغير اذن سيده ليس بزنا ولكنه اخطا السنه وروى قتاده عن خلاس
ان غلاما لابي موسى تزوج بغير اذنه فرفع ذلك الى عثمن ففرق بينهما واعطاها الخمسين واخذ
لله اخماسا قال ابو بكر واتفق من ذكرنا قوله من السلف انه لا حد عليهما
وانما روي الحد عن ابن عمر وجابر ان يكون جلدهما تعزيرا لا حدا فظن الراوي انه حد واتفق
علي وعثمن في المتزوجه في العده انه لا حد عليها ولا نعلم احدا من الصحابه خالفهما في ذلك والعبد
الذي يتزوج بغير اذن مولاه ايسر امرا من المتزوج في العده لان ذلك نكاح يلحقه الاجازه
عند عامه التابعين وفقها الامصار ونكاح المعتده لا يلحقه اجازه عند احد وتحريم
نكاح المعتده منصوص عليه في الكتاب في قوله ولا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب
اجله وتحريم نكاح العبد من جهه خبر الواحد والنظر فان قال قايل قال النبي صلى الله
عليه وسلم في العبد يتزوج بغير اذن مولاه عاهر وقد قال عليه السلم وللعاهر الحجر
قيل له لا خلاف ان العبد غير مراد بقوله وللعاهر الحجر لانه لا يرجم اذا زنى
وانما سماه عاهرا على المجاز والتشبيه بالزاني لاقدامه على وطي محظور وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم العينان تزنيان والرجلان تزنيان وذلك مجاز وكذلك قوله في العبد
وايضا فانه قال ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولم يذكر الوطي ولا

خلاف انه لا يكون عاهرا بالتزويج فدل ان اطلاق ذلك كان على وجه المجاز تشبيها له
بالعاهر وقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يدل على ان للمراه ان تزوج امتها لان قوله
اهلهن المراد به الموالي لانه لا خلاف انه لا يجوز لها ان تتزوج بغير اذن مولاها وانه لا
اعتبار باذن غير المولى اذا كان بالغا عاقلا جائز التصرف في ماله والشافعي يقول لا يجوز
للمراه ان تزوج امتها وانها توكل غيرها بالتزويج وهو قول يرده ظاهر الكتاب لان الله تعالى
لم يفرق بين عقدها والتزويج وبين عقد غيرها باذنها ويدل على انها اذا اذنت لامراه
اخرى في تزويجها انه جائز لانها تكون منكوحه باذنها وظاهر الايه مقتضي لجواز نكاحها
باذن مولاها فاذا وكل مولاها او مولاتها امراه تزويجها وجب ان يجوز ذلك لان ظاهر
الايه قد اجازه ومن منع ذلك فانما خص الايه بغير دلاله وايضا فان كانت هي لا تملك
عقد النكاح عليها فغير جائز توكيلها غيرها به لان توكيل الانسان انما يجوز فيما يملكه فاما
ما لا يملكه فغير جائز توكيل غيره به في العقود التي تتعلق احكامها بالموكل دون الوكيل
وقد يصح عندنا توكيل من لا يصح عقده اذا عقد في العقود التي تتعلق احكامها بالوكيل دون
الموكل وهي عقود البياعات والاجارات فاما عقد النكاح اذا وكل به فانما تتعلق
حكمه بالموكل دون الوكيل الا ترى ان الوكيل بالنكاح لا يلزمه المهر ولا تسليم البضع فلو لم تكن
المراه مالكه لعقد النكاح لما صح توكيلها به غيرها اذ كانت احكام العقود غير متعلقه
بالتوكيل فلما صح توكيلها به مع تعلق احكامه بها دون الوكيل دل على انها تملك العقد
وهذا ايضا دليل على ان الحره تملك عقد النكاح على نفسها كما جاز توكيلها على غيرها به وهو
وليها وقوله فاتوهن اجورهن بالمعروف يدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها مهرا او
لم يسمي لانه لم يفرق بين من سمى وبين من لم يسم في ايجابه المهر ويدل على انه قد اريد
به مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب
الظن في المعتاد المتعارف كقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
وقوله واتوهن اجورهن يقتضي ظاهره وجوب دفع المهر اليها والمهر واجب للمولى دونها
لان المولى هو المالك للوطي الذي اباحه للزوج بعقد النكاح فهو المستحق لبدله كما

لو اجرها للخدمه وكان المولى هو المستحق للاجره دونها كذلك المهر ومع ذلك
فان الامه لا تملك شيا فلا تستحق قبض المهر ومعنى الايه على احد وجهين اما ان يكون
المراد اعطاهن المهر بشرط اذن المولى فيه فيكون الاذن المذكور بديا مضمرا في
اعطاها المهر كما كان مشروطا في التزويج فيكون تقديره فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن
اجورهن باذنهم فيدل ذلك على انه غير جائز اعطاوهن المهر الا باذن المولى وهو
كقوله والحافظين فروجهم والحافظات والمعنى والحافظات فروجهن وقوله والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات ومعناه والذاكرات الله ويكون دلاله هذا الضمير ما في الايه من
نفي ملكها ان تزوجها نفسها وان المولى املك بذلك منها وقوله تعالى ضرب الله مثلا
عبدا مملوكا لا يقدر على شي فنفى ملكه نفيا عاما وفيه الدلاله على ان الامه لا تستحق
مهرا ولا تملكه والوجه الاخر ان يكون اضاف الاعطا اليهن والمراد المولى كما لو تزوج
صبيه صغيره او امه صغيره باذن الاب والمولى الا ترى انه يصح ان يقال عليه دين لليتيم قد
مطله به اي انه مانع لليتيم حقه وقوله تعالى وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل
وقد انتظم ذلك الصغار والكبار من اهل هذه الاصناف اعطا الصغار انما يكون باعطا
اوليايهم فكذلك جائز ان يكون المراد بقوله واتوهن ايتا من يستحق ذلك من مواليهم وزعم
بعض اصحاب مالك ان الامه هي المستحقه لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمه
كان هو المستحق للاجره دونها واحتج للمهر بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقد بينا
وجه ذلك ومعناه وعلى انه ان كان المهر يجب لها لانه بدل بضعها فكذلك يجب
ان تكون الاجره لها لانها بدل منافعها ومن حيث المولى هنا المالك لمنافعها كما
كان مالكها لبضعها فمن استحق الاجره دونها فواجب ان يستحق قبض المهر دونها لانه
بدل ملك المولى لا ملكها لانها لا تملك منافع بضعها ولا منافع بدنها والمولى هو العاقد
في الحالين وبه تمت الاجاره والنكاح فلا فرق بينهما وحكى هذا القايل ان بعض العراقيين
اجاز ان يزوج امته عبده بغير صداق وهذا خلاف الكتاب وزعم لي ابو بكر
ما اشد اقدام مخالفينا على الدعاوي على الكتاب والسنه ومن راعى كلامه وتفقد

الغالطة قلت دعاوىهم الا تسبيل له الى اثباته فان كان هذا القايل انما اراد انهم جاروا ان يزوج امته عبده بغير تسميه مهر وان كتاب الله تعالى قد حكم بجواز ذلك في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضه فحكم بصحه الطلاق في نكاح لا مهر فيه سمي فدعواه ان ذلك خلاف الكتاب قد اكذبها الكتاب وان كان مراده انهم قالوا انه لا يثبت مهر ويستبيح بضعها بغير بدل فهذا ما لا نعلم احدا من العراقيين قاله فحصل هذا القايل على دعويين باطلتين احداهما دعواه على الكتاب وقد بينا ان الكتاب بخلاف ما قال والثاني دعواه على بعض العراقيين لم يقل احد منهم ذلك بل قولهم في ذلك انه اذا زوج امته من عبده وجب لها المهر بالعقد لا يستبيح البضع بغير بدل ثم يسقط في الثاني حين يستحقه المولى لانها لا تملك والمولى هو الذي يملك مالها ولا يثبت للمولى على عبده دين فههنا حالان احداهما حال العقد يثبت فيها المهر على العبد والحال الثانيه هي حال انتقاله الى المولى بعد العقد فيسقط كما ان رجلا لو كان له على اخر مال فقضاه اياه كان لما قضاه حالان احدهما حال العقد بقبضه فملكه مضمونا بمثله ثم يصير قصاصا لماله عليه وكما نقول في الوكيل بالشرى ان المشتري ينتقل اليه بالعقد ولا يملكه وينتقل في الثاني ملكه الى الموكل وكذلك نظاير كثيره لا يفهمها الا من ارتاض بالمعاني الفقهيه وجالس اهل فقه هذا الشان واخذ عنهم قوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان يعني والله اعلم فانكحوهن محصنات غير مسافحات وامر ان يكون العقد عليها بنكاح صحيح وان لا يكون وطيها على وجه الزنا لان الاحصان ههنا النكاح والسفاح الزنا ولا متخذات اخدان يعني لا يكون وطيها على حسب ما كانت عليه عاده اهل الجاهليه في اتخاذ الاخدان قال ابن عباس كان قوم منهم يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفي منه والخدن هو الصديق للمراه يزني بها سرا فنهى الله تعالى عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن وزجر عن الوطي الا على نكاح صحيح او ملك يمين وسمى الله الاما الفتيات بقوله من فتياتكم المومنات والفتاه اسم للشابه والعجوز الحره لا تسمى فتاه والامه العجوز والشابه كل واحده منهم تسمى فتاه ويقال انها سميت فتاه وان كانت عجوزا لانها اذا

كانت امه لا توقر توقير الكبيره والفتوه حال والعزه والجلاله

باب حد العبد والامه

١٦٧

قال الله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشه فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب قال ابو بكر قري فاذا احصن بفتح الالف وقري بضم الالف فروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتاده ان احصن بالضم معناه تزوجن وعن عمر وابن مسعود والشعبي وابرهيم احصن بالفتح قالوا معناه اسلمن وقال الحسن يحصنها الزوج ويحصنها الاسلام واختلف السلف في حد الامه متى يجب فقال من تاول قوله فاذا احصن بالضم على التزويج ان الامه لا يجب عليها الحد وان اسلمت حتى تزوج وهو مذهب ابن عباس والقايلين بقوله ومن تاول قوله فاذا احصن بالفتح على الاسلام جعلت عليها الحد اذا اسلمت وزنت وان لم تتزوج وهو قول ابن مسعود والقايلين بقوله وقال بعضهم تاويل من تاوله على اسلمن بعيد لان ذكر الايمان قد تقدم لمن بقوله من فتياتكم المومنات قال سعد ان قال من فتياتكم المومنات فاذا احصن وليس هذا كما ظن لان قوله من فتياتكم المومنات انما هو في شان النكاح وقد استانف ذكر حكم اخر غيره وهو الحد فجاز المومنات انما هو شان النكاح وقد الاستيناف ذكر الاسلام فيكون تقديره فاذا اكن مسلمات فاتين بفاحشه فعليهن هذا الا اذا فعلن الحد ولو كان ذلك غير سايغ لما تاوله عمر وابن مسعود والجماعه الذين ذكرنا قولهم عليه وليس يمتنع ان يكون الامران جميعا من الاسلام والنكاح مرادين باللفظ لاحتماله لهما وتاويل السلف الايه عليهما وليس الاسلام والتزويج شرطا في ايجاب الحد عليها حتى اذا لم يحصن لم يجب لما حدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا عبد الله بن مسلمه عن مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبه عن ابي هريره وزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الامه اذا زنت ولم تحصن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فبيعوها ولو بضفير والضفير الحبل وفي حديث سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في كل مره فلتقم عليها كتاب الله تعالى فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب الحد عليها مع عدم الاحصان فان قال قايل فما فايده شرط الله تعالى الاحصان

في قوله فاذا احصن وهي محدوده في حال الاحصان وعدمه قيل له لما كانت الحرة لا يجب عليها
الرجم الا ان تكون مسلمة حرة قال الله تعالى فاذا احصن بالاسلام وبالتزويج فليس عليهن اكثر
من نصف حد الحرة ولولا ذلك لكان يجوز ان يتوهم افتراق حالها في حكم وجود الاحصان وعدمه
فاذا كانت محصنة يكون عليها الرجم واذا كانت غير محصنة فنصف الحد فازال الله توهم من
يظن ذلك واخبر انه ليس عليها الا نصف الحد في جميع الاحوال فهذه فائدة شرط الاحصان
عند ذكر حدها لما اوجب عليها نصف حد الحرة مع الاحصان علمنا انه اراد الجلد اذ
الرجم لا يتنصف وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اراد به الاحصان
من جهة الحرية والاحصان الموجب للرجم لانه لو اراد ذلك لم يصح ان يقال عليها نصف
الرجم لانه لا يتبعض وخص الله الامة بايجاب نصف حد الحرة عليها اذا زنت وعقلت الامة
من ذلك ان العبد بمثابتها اذ كان المعنى الموجب لنقصان الحد معقولا من ظاهره
وهو الرق وهو موجود في العبد وكذلك قوله تعالى والذين يرمون المحصنات خص
المومنات بالذكر وعقلت الامة حكم المحصنين ايضا في هذه الاية اذا حدوا اذ كان
المعنى في المحصنة العفة والحرية والاسلام فحكموا للرجل بحكم النسا بمعنى المعنى وهذا
يدل على ان الاحكام اذا عقلت بمعاني فحيث ما وجدت فالحكم ثابت حتى يقوم الدلالة
على الاقتصار على بعض المواضع دون بعض **فصل** وقوله تعالى فانكحوهن
باذن اهلهن واتوهن اجورهن على جواز عطف الواجب على الندب لان النكاح ندب ليس
بفرض وايتا المهر واجب ونحوه قوله فانكحوا ما طاب لكم من النسا ثم قال واتوا النسا
صدقاتهن نحلة ويصح عطف الندب على الواجب ايضا كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاي ذي القربى فالعدل واجب والاحسان ندب قوله تعالى لمن
خشي العنت منكم قال ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك وعطية العوفي والضحاك هو الزنا
وقال اخرون هو الضرر الشديد في دين او دنيا من قوله تعالى ودوا ما عنتم وقوله
لمن خشي العنت منكم راجع الى قوله فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات وهذا الشرط على
المندوب اليه لترك نكاح الامة والاقتصار على تزوج الحرة لئلا يكون ولده عبدا لغيره

فاذا

فاذا خشي العنت ولم يامن مواقعة المحظور فهو مباح لا كراهة فيه لا في الفعل ولا في
الترك ثم عقب ذلك بقوله تعالى وان تصبروا خير لكم فابان عن موضع الندب
والاختيار هو نكاح الامة راسا فكانت دلالة الاية مقتضية لكراهية نكاح الامة
اذا لم يخش العنت ومتى خشي العنت فالنكاح مباح اذا لم يكن تحته حرة والاختيار ان يتركه
راسا وان خشي العنت بقوله وان تصبروا خير لكم وانما ندب الله تعالى الى ترك
نكاح الامة راسا مع خوف العنت لان الولد المولود على فراش النكاح من الامة يكون
عبدا لسيدها ولم يكره استيلاد الامة بملك اليمين لان ولده منها يكون حرا وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يوافق معنى الاية في كراهة نكاح الامة حدثنا عبد
الباقي بن قانع قال نا محمد بن الفضل بن جابر السقطي قال نا محمد بن عقبة بن هرم السدوسي قال
نا ابو امية بن يعلى قال نا هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم انكحوا الاكفا وانكحوهن واختاروا لنطفكم واياكم والزنج فانه خلق مشوه
وقوله انكحوا الاكفا يدل على كراهة نكاح الامة لانها ليست بكفو للحر وقوله
اختاروا لنطفكم يدل على ذلك ايضا لئلا يصير ولده عبدا مملوكا وماوه ماء حر
يستقل بتزويجه الى الرق قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم
ويتوب عليكم يعني والله اعلم يريد ليبين لنا ما بنا الحاجة الى معرفته والبيان من الله تعالى على
وجهين احدهما بالنص والاخر بالدلالة ولا يخلو حادثة صغيرة ولا كبيرة الا ولله تعالى
فيها حكم اما بنص او بدليل وهو نظير قوله ثم ان علينا بيانه وقوله هذا بيان للناس وقوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ويهديكم سنن الذين من قبلكم من الناس من يقول ان هذا
يدل على ان ما حرم علينا وبين لنا تحريمه من النسا في الايتين الذين قبل هذه الاية كان
محرما على من كانوا قبلنا من الانبيا المتقدمين وقال اخرون لا دلالة فيه على اتفاق
الشرايع وانما معناه انه يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم
وان كانت العبادات والشرايع مختلفة في انفسها الا انها وان كانت مختلفة في انفسها
فهي متفقة في باب المصالح وقال اخرون يبين لكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق

وغيرهم ليحسبوا الباطل ويجتنبوا الحق وقوله تعالى ويتوب عليكم يدل على بطلان مذهب
اهل الاجبار لانه اخبر انه يريد ان يتوب علينا وزعم هولاء انه يريد من المصرين الاصرار ولا
يريد منهم التوبة والاستغفار وقوله تعالى ويريد الذين يتبعون الشهوات فقال قايلون
المراد به كل مبطل لانه يتبع شهوة نفسه فيما وافق الحق او خالفه ولا يتبع الحق من مخالفة
الشهوة وقال مجاهد اراد به الزنا وقال السدي اليهود والنصارى وقوله ان تميلوا
ميلا عظيما يعني به العدول عن الاستقامة بالاستكثار من المعصية ويكون ارادتهم للميل
على احد وجهين اما لعداوتهم او للانس بهم والسكون اليهم في الاقامة على المعصية فاخبر الله
تعالى ان ارادته لنا خلاف ارادة هولاء وقد دلت الاية على ان الفصل في اتباع الشهوة
مذموم الا ان يوافق الحق فيكون حينئذ غير مذموم في اتباع شهوته اذا كان قصده اتباع
الحق ولكن من كان هذا سبيله لا يطلق عليه انه متبع لشهوته لان قصده فيه اتباع الحق
وافق شهوته او خالفها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا التخفيف
هو تسهيل التكليف وهو خلاف التثقيل وهو نظير قوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله ما يريد ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم فنفى الضيق والثقل
والحرج في هذه الايات ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم جئتكم بالحنيفية السمحة وذلك لانه
وان حرم علينا ما ذكر تحريمه من النسا فقد اباح غيرهن من ساير النسا بان نكاح وبملك
يمين وكذلك ساير المحرمات قد اباح لنا من جنسها اضعاف ما حظر فجعل لنا مندوحة عن
الحرام بما اباح من الحلال وعلى هذا المعنى ما روي عن عبد الله بن مسعود ان الله لم يجعل شفاكم
فيما حرم عليكم يعني انه لم يقتصر بالشفا على المحرمات بل جعل لنا مندوحة وغنى عن المحرمات بما
اباحه من الاغذية والادوية حتى لا يضرنا فقد ما حرم من امور ديننا وقد روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه ما خير بين امرين الا اختار ايسرهما وهذه الايات يحتج بها في المصير الى التخفيف فيما
اختلف الفقها فيه وسوغوا فيه الاجتهاد ومنها الدلالة على بطلان مذهب المجبرة في قولهم
ان الله تعالى يكلف العباد ما لا يطيقون لاخباره بانه يريد التخفيف عنا وتكليف ما لا يطاق

علم

عايه السقيل ٥

باب التجارات وخيار البيع ١٦٨

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
قال ابو بكر قد انتظم العموم النهي عن اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل
وذلك لان قوله اموالكم يقع على مال الغير ومال نفسه كقوله ولا تقتلوا انفسكم قد اقتضى النهي
عن قتل غيره وقتل نفسه وكذلك قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل نهي عن اكل مال
نفسه ومال غيره بالباطل واكل مال نفسه بالباطل انفاقه في معاصي الله واكل مال الغير
بالباطل قد قيل فيه وجهان احدهما ما قال السدي وهو ان ياكل بالربا والقمار والبخس
والظلم وقال ابن عباس والحسن ان ياكله بغير عوض فلما نزلت هذه الاية كان الرجل يتحرج
ان ياكل عند احد من الناس الى ان نسخ ذلك بالاية التي في النور ليس عليكم جناح ان
تاكلوا من بيوتكم الاية قال ابو بكر يشبه ان يكون مراد ابن عباس والحسن ان
الناس تحرجوا بعد نزول الاية ان ياكلوا عند احد لا على ان الاية اوجبت ذلك لان
الهبات والصدقات لم يكن محظورة قط بهذه الاية وكذلك الاكل عند غيره اللهم
الا ان يكون المراد الاكل عند غيره بغير اذنه فهذا المحرم قد بينا ولته الاية وقد روى الشعبي
عن علقمة عن عبد الله قال هي محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة وروى الربيع عن الحسن
قال ما نسخها شي من القران ونظير ما اقتضته الاية من النهي عن اكل مال الغير قوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل
مال امري مسلم الا بطيبة من نفسه وعلى ان النهي عن اكل مال الغير معقود بصفة وهو ان
ياكله بالباطل وقد تضمن ذلك اكل ابدال العقود الفاسدة كاثمان البياعات الفاسدة
وكمن اشترى شيا من الماكول فوجده فاسدا لا ينتفع به نحو البيض والجوز فيكون
اكل ثمنه اكل مال بالباطل وكذلك ثمن كل ما لا قيمة له ولا ينتفع به كالقرد والخنزير
والذباب والزنابير وساير ما لا منفعة فيه الانتفاع باثمان جميع ذلك اكل مال بالباطل
وكذلك اجرة النايحة والمغنية وكذلك ثمن الخنزير والميتة والخمر وهذا يدل
على ان من باع بيعا فاسدا واخذ ثمنه انه منهي عن اكل ثمنه وعلى رده الى مشتريه وكذلك

قال اصحابنا اذا تصرف فيه وربح فيه وقد كان عقد عليه بعينه ومضمن عليه ان
يتصدق به لانه ربح حصل له من وجه محظور وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
منتظم لهذه المعاني كلها ونظايرها من العقود المحرمة فان قال قايل هل اقتضى ظاهر
الايه تحريم اكل الهبات والصدقات والاباحة للمال من مالكه قيل له كلما اباحه الله تعالى
من العقود واطلقه من جواز اكل مال الغير باباحته اياه فخارج عن حكم الايه لان الحظر
في اكل المال مقيد بشريطة وهي ان يكون اكل مال بالباطل وما اباحه الله تعالى واحله فليس
بباطل هو حق فيحتاج ان ينظر الى السبب الذي يستبيح اكل هذا المال وان كان مباحا فليس بباطل
ولم يتناول الايه وان كان محظورا فقد اقتضته الايه واما قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن
تراض منكم فقد اقتضى اباحة ساير التجارات الواقعة عن تراض والتجارة اسم واقع على عقود
المعاوضات المقصود به طلب الارباح قال الله تعالى هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب
اليم تومنون بالله ورسوله فسمى الايمان تجارة على وجه المجاز تشبيها بالتجارات المقصود
بالارباح وقال تعالى يرجون تجارة لن تبور كما سمى بذل النفوس لجهاد اعداء الله تعالى
شرا قال الله تعالى ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في
سبيل الله فسمى بذل المومنين شرا على وجه المجاز وقال تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في
الاخرة من خلاق ولبيس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون فسمى ذلك بيعا وشرا على
وجه المجاز تشبيها بعقود الاشربة والبياعات التي يحصل بها الاعواض كذلك سمى الايمان
بالله تجارة لما يستحقون به من الثواب الجزيل والابدال الجسيمة فدخل في قوله تعالى الا
ان تكون تجارة عقود البياعات والاجارات والهبات المشروطة فيها الاعواض لان
المبتغى في جميع ذلك في عادات الناس تحصيل الاعواض لا غير ولا يسمى النكاح تجارة في
العرف والعادة اذ ليس المبتغى منه في الاكثر الاعم تحصيل العوض الذي هو مهر وانما
المبتغى فيه احوال الزوج من الصلاح والعقل والدين والشرف والجاه ونحو ذلك فلم
يسم تجارة لهذا المعنى وكذلك الخلع والعتق على مال ليس يكاد يسمى شي من ذلك تجارة
ولما ذكرنا من اختصاص اسم التجارة بما وصفنا قال ابو حنيفة ومحمد ان الماذون في

التجارة

التجارة لا يزوج امته ولا عبده ولا يكاتب ولا يعتق على مال ولا يتزوج هو ايضا وان
كانت امه لا تزوج نفسها لان تصرفه مقصور على التجارة وليست هذه العقود من التجارة
وقالوا انه يواجر نفسه وعبيده وما في يده من اموال التجارة اذ كانت الاجارة من التجارة
وكذلك قالوا في المضارب وشريك العنان لان تصرفهما مقصور على التجارة دون
غيرها ولم يختلف الناس ان البيوع من التجارات واختلف اهل العلم في لفظ البيع
كيف هو قال اصحابنا اذا قال الرجل بعني عبدك هذا بالف درهم فقال قد بعتك لم
يقع البيع حتى يقبل الاول ولا يصح عندهم ايجاب البيع ولا قبوله الا بلفظ الماضي ولا يقع
بلفظ الاستقبال لان قوله بعني انما هو سوم وامر بالبيع وليس بايقاع للعقد والامر
بالبيع ليس ببيع كذلك قوله اشتري منك ليس بشرى وانما هو اخبار بانه يشتريه لان
الالف للاستقبال وكذلك قول البايع اشتر مني وقوله ابيعك ليس ذلك بلفظ العقد
وانما هو اخبار بانه سيعقد او امر به وقالوا في النكاح القياس ان يكون مثله الا
انهم استحسنوا فقالوا اذا قال زوجني بنتك فقال قد زوجتك انه يكون نكاحا ولا يحتاج
الزوج بعد ذلك الى قبول لحديث سهل بن سعد في قصة المراة التي وهبت نفسها
للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يقبلها فقال له رجل زوجنيها فراجعه النبي صلى الله عليه وسلم فلم
يعطها الى ان قال له زوجها مع قوله قد زوجتكها عقدا واقعا ولا اجاز اخذ وقد روي
في ذلك ولانه ليس المقصد في النكاح الدخول فيه على وجه المساومة والعادة في مثله
انهم لا يفرقون فيه بين قوله زوجني وبين قوله قد زوجتك فلما جرت العادة في النكاح بما
وصفنا كان قوله قد زوجتك وبين قوله زوجني بنتك سوا ولما كانت العادة
في البيع دخولهم فيه على وجه السوم ربما كان ذلك سوما ولم يكن عقد احملوه على القياس
وقد قال اصحابنا فيما جرت به العادة بانهم يريدون ايجاب التمليك وايقاع العقد
انه يقع به العقد وهو ان يساومه على شي ثم يزن له الدراهم وياخذ المبيع فجعلوا ذلك عقدا
لوقوع تراضيهما به وتسليم كل واحد منهم الى صاحبه ما طلبه منه وذلك لان جريان
العادة بالشي كالنطق به اذا كان المقصد من القول الاخبار عن الضمير والاعتقاد

فاذا علم ذلك بالعادة مع التسليم للمعقود عليه اجزا وذلك مجرى العقد وكما يهدي الانسان
فيقبضه فيكون قبولا للهبة ونحر النبي صلى الله عليه وسلم بدنات ثم قال من شا فليقتطع فقام
الاقتطاع في ذلك مقام القبول للهبة في ايجاب التمليك فهذه الوجوه التي ذكرناها
هي طرق التراضي المشروط في قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال مالك بن انس
اذا قال بعني هذا بكذا فقال قد بعتك تم البيع وقال الشافعي لا يصح النكاح حتى يقول
قد زوجتكها ويقول الاخر قد قبلت تزويجها ويقول الخاطب زوجنيها ويقول الولي
قد زوجتكها ولا يحتاج في هذا الى قول الزوج قد قبلت فان قال قايل على ما ذكرنا من
قول اصحابنا في المساومة اذا انشا وما على السلعة ثم وزن المشتري الثمن وسلمه اليه وسلم
البايع السلعة اليه ان ذلك بيع وهو تجارة عن تراض غير جايز ان يكون هنا بيعا لان لعقد
البيع صيغة وهي الايجاب والقبول بالقول وذلك معدوم فيما وصفت وقد روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وبيع ما ذكرتموه في
معنى هذه البياعات التي ابطلها النبي صلى الله عليه وسلم لوقوعها بغير لفظ البيع قيل
له ليس هذا كما ظننت وليس ما اجازه اصحابنا مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وذلك
لان بيع الملامسة هو وقوع العقد باللمس والمنابذة وقوع العقد بنبذه اليه وكذلك
بيع الحصاة هو ان يضع عليه حصاة فيكون هذه الافعال عندهم موجبة لوقوع البيع فهذه
بيوع معقودة على المخاطرة ولا تعلق لهذه الاسباب التي علقوا وقوع البيع بها بعقد البيع
واما ما اجازه اصحابنا فهو ان يتساوما على ثمن يقع البيع عليه ثم يزن له المشتري
الثمن ويسلم البايع اليه المبيع وتسليم المبيع والثمن من حقوق البيع واحكامه فلما فعلا موجب
العقد من التسليم صار ذلك رضا منهما وقف عليه العقد من السوم ولمس الثوب
ووضع الحصاة ونبذه ليس من موجبات العقد ولا من احكامه فصار العقد معلقا على
خطر فلا يجوز وصار ذلك اصلا في امتناع وقوع البياعات على الاخطار وذلك ان تقول
قد بعتكه اذا قدم زيد واذا جاء غد ونحو ذلك وقوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
عموم في اطلاق ساير التجارات واباحتها وهو كقوله تعالى واحل الله البيع في اقتضا عمومه

لاباحة

لاباحة ساير البيوع الا ما خصه التحريم لان اسم التجارة اعم من اسم البيع لان اسم التجارة ينتظم
عقود الاجارات والهبات الواقعة على الاعواض والبياعات فتضمن قوله ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل لانه يحتاج ان يثبت انه اكل مال بالباطل حتى يتناوله حكم اللفظ والمعنى الثاني
اطلاق ساير التجارات وهو عموم في جميعها لا اجمال فيه ولا شريطة فلو خلينا وظاهره
لاجزنا ساير ما يسمى تجارة الا ان الله قد خص منها اشيا منها بنص الكتاب واشيا بسنة
الرسول صلى الله عليه وسلم والخمر والميتة والدم ولحم الخنزير وساير المحرمات في النكاح لا تجوز
بيعها لان اطلاق لفظ التحريم يقتضي ساير وجوه الانتفاع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وقال في الخمر الذي حرم شربها حرم
بيعها واكل ثمنها ولعن بايعها ومشتريها ونهى رسول الله عن بيع الغرر وبيع العبد الابق
وبيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عند الانسان ونحوها من البياعات المجهولة والمعقودة على
غرر جميع ذلك مخصوص من ظاهر قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقد قري
قوله الا ان تكون تجارة بالنصب والرفع فمن قراها بالنصب كان تقديرها الا ان تكون
الاموال تجارة عن تراض فيكون التجارة الواقعة عن تراض مستثنى من النهي عن اكل المال
اذ كان اكل المال بالباطل قد يكون من جهة التجارة ومن غير جهة التجارة فاستثنى
التجارة من الجملة وبين انها ليست اكل مال بالباطل ومن قراها بالرفع كان تقديره
الا ان تقع تجارة كقول الشاعر

فدى لبني شيبان رحلي وناقتي اذا كان يوم ذو كواكب اشهب

يعني اذا حدث يوم كذلك فاذا كان معناه على هذا كان النهي عن اكل المال بالباطل
على الاطلاق لم يستثن منه شي كان ذلك استثناء منقطعا بمنزلة لكن ان وقعت تجارة عن
تراض فهو مباح وقد دلت هذه الاية على بطلان قول القائلين بتحريم المكاسب لاباحة
الله التجارة الواقعة عن تراض ونحوه قوله تعالى واحل الله البيع وقوله فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله واخرون يضربون في الارض
يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون في سبيل الله فذكر الضرب في الارض للتجارة

وطلب المعاش مع الجهاد في سبيل الله فدل ذلك على انه مندوب اليه

باب خيار المتبايعين ١٦٢

واختلف اهل العلم في خيار المتبايعين فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن
ابن زياد ومالك ابن انس اذا عقد بيع بكلام فلا خيار لهما وان لم يتفرقا وروي نحوه عن عمر بن
الخطاب وقال الثوري والليث وعبيد الله بن الحسن والشافعي اذا عقدا فهما بالخيار
ما لم يتفرقا وقال الاوزاعي هما بالخيار ما لم يتفرقا الا في بيوع ثلثة بيع من زايد الغنائم والشركة
في الميراث والشركة في التجارة فاذا صافقه فقد وجبا وليسا فيه بالخيار ووقت الفرقة
ان يتوارى كل واحد منهما من صاحبه وقال الليث التفرق ان يقوم احدهما وكل
من اوجب الخيار يقول اذا خيره في المجلس فاختار فقد وجب البيع وروي خيار المجلس
عن ابن عمر قال ابو بكر قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم فاباح الاكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق واذ كانت التجارة
انما هي الايجاب والقبول في عقد البيع وليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء ولا يسمى
ذلك تجارة في شرع ولا لغة فاذا كان الله قد اباح اكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن
تراض فمانع ذلك بايجاب الخيار خارج عن ظاهر الاية مخصص لها بغير دلالة ويدل
على ذلك ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد
على نفسه وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما على نفسه فيلزمه الوفاء به وفي اثبات
الخيار نفي للزوم الوفاء به وذلك خلاف مقتضى الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الى قوله الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم
جناح الا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ثم امر عند عدم الشهود باخذ الرهن وثيقة
بالثمن وذلك مامور به عند عقد البيع قبل التفرق لانه تعالى قال اذا تداينتم بدين الى
اجل مسمى فاكتبوه فامر بالكتاب عند عقد المداينة وامر الكاتب بالعدل وامر الذي عليه الدين
بالاملاء وفي ذلك دليل على ان عقد المداينة قد اثبت الدين عليه بقوله فليملل الذي عليه
الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فلو لم يكن عقد المداينة موجبا للحق عليه قبل الافتراق

لما قال فليملل الذي عليه الحق ولما وعظه بالبخس وهو لا شيء عليه لان ثبوت الخيار له يمنع ثبوت
الدين للبائع في ذمته وفي ايجاب الله الحق عليه بعقد المداينة في قوله وليملل الذي عليه الحق دليل
على نفي الخيار وايجاب الثبات ثم قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم تحصينا للمال واحتياطا
للبائع من جحود المطلوب او موته قبل ادائه ثم قال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى
اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا فلو كان لهما الخيار قبل
الفرقة لم يكن في الاشهاد احتياط ولا كان اقوم للشهادة اذ لا يمكن الشاهد اقامة
الشهادة بثبوت المال ثم قال واشهدوا اذا تبايعتم واذا هي للوقت فاقتضى ذلك الامر
بالشهادة عند وقوع التبايع من غير ذكر الفرقة ثم امر برهان مقبوضة في السفر بدلا
من الاحتياط بالاشهاد في الحضر وفي اثبات الخيار ابطال الرهن اذ غير جائز اعطاء
الرهن بدين لم يجب بعد فدلت الاية بما تضمنه من الامر بالاشهاد على عقد المداينة وعلى
التبايع والاحتياط في تحصين المال تارة بالاشهاد وتارة بالرهن لان العقد قد اوجب
ملك المبيع للمشتري وملك الثمن للبائع بغير خيار لهما اذ كان اثبات الخيار نافيا
لمعاني الاشهاد والرهن ونافيا لصحة الاقرار بالدين فان قال قائل الامر بالاشهاد حاصل
للعقد وعقيبه فان حضرتهم فيصح حينئذ شهادتهم على صحة البيع ولزوم الثمن واما ان تعاقدا فيما
بينهما عقد مداينة ثم يفترقان ويقران عند الشهود بذلك فيشهد الشهود على اقرارهما به او
رهنه بالدين رهنا فيصح قيل له اول ما في ذلك ان الوجهين جميعا خلاف الاية وفيهما ابطال
ما تضمنه من الاحتياط بالاشهاد والرهن وذلك لان الله قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
فاكتبوه الى قوله واستشهدوا شهيدين فالامر بالاشهاد على عقد المداينة عند وقوعه بلا
تراخ احتياطا لهما وزعمت انت انه يشهد بعد الافتراق وجائز ان يهلك السلعة قبل الافتراق
فيبطل الدين او يجحد الى ان يفترقا ويشهدا وجائز ان يموت فلا يصل البايع الى تحصين ماله
بالاشهاد وقال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وبزعمكم موجب الخيار مثبت في الاية من
التفرق ما ليس فيها وغير جائز ان يزاد في حكم الاية ما ليس فيها وان تركا الاشهاد الى
بعد الافتراق كان في ذلك ترك الاحتياط الذي من اجله ندب الى الاشهاد

وعسى ان يموت المشتري قبل الاشهاد او يجحده فيصير حينئذ ايجاب الخيار مسقطا لمعنى الاحتياط
وتحصين المال بالاشهاد وفي ذلك دليل على وقوع البيع بالايجاب والقبول مع ثبات الخيار
فيه لواحد منهما فان قال قايل لو شرطا في البيع خيار الثلث كان الاشهاد عليه صحيحا مع شرط
الخيار ولم يكن ما يلوثه من ايه الدين وكتب الكتاب والاشهاد والرهن ما نفا وقوعه على
شرط الخيار وصحة الاشهاد عليه فكذلك اثبات خيار المجلس لا ينفي صحة الشهادة والرهن
قيل له الايه بما فيها من الاشهاد لم تتضمن البيع المشروط فيه الخيار وانما تضمنت بيعا باتا
وانما اجزنا شرط الخيار بدلالة لحصنا ها من جملة ما تضمنته الايه في المداينات
واستعملنا حكمها في البياعات العاريه من شرط الخيار مما منع استعمال حكم الايه بما انطمته
من الاحتياط بالاشهاد والرهن وصحة اقرار العاقد في البياعات التي لم يشرط فيها خيار
والبيع المعقود على شرط الخيار خارج عن حكم الايه غير مراد بها لما وصفنا حتى يسقط الخيار
ويتم البيع فحينئذ يكون ان يتنزل وبيرالله الاشهاد على الاقرار دون التبايع ولو اثبتنا الخيار في
كل بيع ويتم البيع على حسب ما يذهب اليه مخالفونا لم يبق للايه موضع يستعمل فيه حكمها على حسب
مقتضاها وموجبها وايضا فان اثبات الخيار انما يكون مع عدم الرضا بالبيع ليرتئي في ابرام
البيع او فسخه واذا تعاقدا عقد البيع من غير شرط الخيار فكل واحد منهما راض بتمليك ما عقد
عليه لصاحبه فلا معنى لاثبات الخيار فيه الا ترى انه لا خلاف بين المثبتين لخيار المجلس انه اذا قال
لصاحبه اختر واختار ورضي به ان ذلك مبطل لخيارهما وليس في ذلك اكثر من رضاهما بامضا
البيع والرضا موجود منهما بنفس المعاقدة ولا يحتاج الى رضا ثاني لانه جاز ان يشترط
بعد رضاهما به بديا بالعقد رضا اخر لجاز ان يشترط رضا ثانيا وثالثا وكان لا يمنع رضاهما
به من اثبات خيار لثالث ورابع فلما بطل هذا صح ان رضاهما بالبيع هو ابطال للخيار وانما تمام
البيع وانما صح خيار الشرط في البيع لانه لم يوجد من المشروط له الخيار رضا باخراج شبهه
من ملكه حين شرط لنفسه الخيار ومن اجل ذلك جاز اثبات الخيار فيه فان قال قايل فقد
قد ثبتت خيار الروية وخيار العيب مع وجود الرضا بالبيع ولم يمنع رضاهما من اثبات الخيار
على هذا الوجه وكذلك لا يمنع رضاهما به من اثبات خيار المجلس قيل له ليس خيار

الرويه وخيار العيب من خيار المجلس في شي وذلك لان خيار الروية لا يمنع وقوع الملك
لكل واحد منهما فيما عقد له صاحبه من جهته لوجود الرضا من كل واحد منهما به فليس لهذا
الخيار تاثير في نفي الملك بل الملك واقع مع وجود الخيار لاجل وجود الرضا من كل واحد
منهما به وخيار المجلس على قول القايلين به مانع من وقوع الملك لكل واحد منهما فيما ملكه
اياه صاحبه مع وجود الرضا من كل واحد منهما بتمليكه اياه فلا فرق بين الرضا به بديا
بالمجانبة له العقد وبينه اذا قال قد رضيت فاختر ورضي به صاحبه فلا فرق بين البيع فيما فيه
خيار الروية وخيار العيب وبين ما ليس فيه واحد من الخيارين في باب وقوع الملك به وانما
يختلفان بعد ذلك في خيار رد عن باب الملك وانما هو لاجل جهالة صفات المبيع عنده او
لفوات جزو منه فوجب له بالعقد ويدل على ان الرضا بالعقد منهما هو الموجب للملك
اتفاق الجميع على وقوع الملك لكل واحد منهما بعد الافتراق وبطلان الخيار به وقد علمنا
انه ليس من الفرقة دلالة على الرضا ولا على نفيه لان حكم الفرقة والبقا في المجلس سوا في نفي
دلالته على الرضا ولا على نفيه لان حكم الفرقة والبقا في المجلس سوا في نفي دلالته على
الرضا فعلمنا ان الملك انما وقع بالرضا بديا بالعقد لا بالفرقة وايضا فانه ليس في الاصول
فرقة يتعلق بها تمليك وتصحيح العقد بل في الاصول ان الفرقة انما يوثر في فسخ كثير من
العقود من ذلك الفرقة عن عقد الصرف قبل القبض وعن السلم قبل القبض وراس المال وعن
الدين بالدين قبل تعيين احدهما فلما وجدنا الفرقة في الاصول في كثير من العقود انما تاثيرها
في ابطال العقد دون جوازه ولم نجد في الاصول فرقة موثرة في تصحيح العقد وجوازه ثبت
ان اعتبار خيار المجلس ووقوع الافتراق في تصحيح العقود خارج عن الاصول مع ما فيه من
مخالفة ظاهر الكتاب وايضا قد ثبت بالسنة واتفاق الامة ان من شرط صحة عقد الصرف
افتراقهما عن مجلس العقد عن قبض صحيح فان كان خيار المجلس ثابتا في عقد الصرف مع التقابض
والعقد لم يتم ما بقي الخيار فاذا افترقا لم يجز ان يصح بالافتراق من شانه ان يبطله الافتراق
قبل صحته فاذا كانا قد افترقا عنه ولما صح بعد لم يجز ان يصح بالافتراق فيكون الموجب لصحته
هو الموجب لبطلانه ويدل على نفي خيار المجلس قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل

مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فاحل له المال بطيبة من نفسه وقد وجد ذلك بعقد
البيع فوجب بمقتضى الخبر ان يحل له ودلالة الخبر على ذلك كدلالة قوله تعالى الا ان
تكون تجارة عن تراض منكم ويدل عليه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى
يجري فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشتري فاباح بيعه اذا اجري فيه الصاعان
ولم يشترط فيه الافتراق فوجب على ذلك ان يجوز بيعه اذا اكتاله من بائعه في المجلس الذي
تعاقدا فيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ابتاع فلا يبعه حتى يقبضه فلما اجاز بيعه بعد
القبض ولم يشترط فيه الافتراق وجب بمقتضى الخبر انه اذا قبضه في المجلس ان يجوز بيعه
وذلك ينفي خيار البائع لان ما للبائع فيه خيار ولا يجوز تصرف المشتري فيه ويدل
عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا ان يشترط المبتاع
ومن باع نخلا وله ثمرة مؤبرة للبائع الا ان يشترط المبتاع فجعل الثمرة ومال العبد للمشتري
بالشرط من غير ذكر التفريق ومحال ان يملكها المشتري قبل ملك الاصل المعقود
عليه فدل ذلك على وقوع الملك للمشتري بنفس العقد ويدل ايضا قوله عليه السلام في
حديث ابي هريرة لا يجزي والد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفق الفقها
على انه لا يحتاج الى استيناف عتق بعد الشرى وانه متى صح له الملك عتق عليه والنبي صلى الله
عليه وسلم اوجب عتقه بالشرى من غير شرط الفرقة ويدل عليه من جهة ان المجلس قد
يطول ويقصر فلو علقنا وقوع الملك على خيار المجلس لاوجب بطلانه لجهالة مدة الخيار
لانها بمقدار قعودهما في مجلسهما لكان البيع باطلا لجهالة مدة الخيار الذي تعلقت عليه صحة
العقد واحتج الموجبون لخيار المجلس بما روى ابن عمر وابو برزة وحكيم بن حزام عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وروى عن نافع عن ابن عمر عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال اذا تبايع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا
او يكون بيعهما عن خيار فاذا كان عن خيار فقد وجب وكان ابن عمر اذا بايع الرجل ولم
يخيره واراد ان لا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع فاحتج القائلون بهذه المقالة بظاهر قوله
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وبان ابن عمر هو راوي الحديث وقد عقل من مراد النبي

صلى الله عليه وسلم فرقة الابدان قال ابو بكر فاما ما روي من فعل ابن عمر فلا دلالة
فيه على مذهب ابن عمر لانه جائز ان يكون خاف ان يكون بائعه ممن يرى الخيار في المجلس فيحدد منه
ذلك حذرا لما يلحقه في الراه من العيوب حتى خوصم الى عثمان عليه فخالف رايه ولم يجز البراه
الا ان يسمه لمبتاعه وقد روي عن ابن عمر ما يدل على موافقته وهو ما روي ابن شهاب عن حمزة
ابن عبد الله بن عمر عن ابيه قال ما ادركت الصفقة حيا فهو من مال المبتاع وهذا يدل على انه
كان يرى ان المبيع كان يدخل في ملك المشتري بالصفقة ويخرج من ملك البائع وذلك
ينفي الخيار واما قوله عليه السلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وفي بعض الالفاظ البايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فان حقيقته حال التبايع وهي حال السوم فاذا ابرما البيع وتراضيا فقد
وقع البيع فليسا متبايعين في هذه الحال في الحقيقة كما ان المتضاربين والمتقاتلين انما يلحقهما هذا
الاسم في حال التضارب والتقاتل وبعد انقضاء الفعل لا يسميان به على الاطلاق وانما يقال
كانا متبايعين وكانا متقاتلين واذا كانت حقيقة معنى اللفظ فما وصفنا لم يصح الاستدلال
في موضع الخلاف فان قال قايل هذا التاويل يودي الى اسقاط فايدة الخبر لانه غير
مشكل في احوال المتساومين قبل وجود التراضي منهما بالعقد على خيارهما في ايقاع العقد
او تركه قيل له بل فيه اعظم الفوايد وهو انه قد كان جايزا ان يظن ظان ان البايع اذا
قال للمشتري قد بعتك ان لا يكون له الرجوع فيه قبل قبول المشتري كالعتق على مال
والخلع انه ليس للمولى ولا للزوج الرجوع فيه قبل قبول العبد والمراه فابان النبي صلى الله عليه وسلم
حكم البيع في اثبات الخيار لكل واحد منهما في الرجوع قبل قبول الاخر وانه مفارق للعتق والخلع
فان قال قايل كيف يجوز ان يسمى المتساومان متبايعين قبل وقوع عقد التبايع قيل
له ذلك جائز اذا قصدا الى البيع باظهار السوم فيه كما يسمى القاصدين الى القتل متقاتلين
وان لم يقع منهما قتل بعد وكما قيل لولد ابرهيم عليه السلم الماموز بذبحه الذبيح لقربه
من الذبح وان لم يذبح قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف والمعنى فيه مقاربة البلوغ لا انه اذا قد قال في اية اخرى واذا طلقتم النسا
فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن واراد به حقيقة البلوغ فجاز على هذا ان يسمى المتساومان

متبايعين اذا قصد ايقاع العقد على النحو الذي بينا والذي لا يحمل على احدهما بعد وقوع البيع
منهما لا يسميان متبايعين على الحقيقة كساير الافعال اذا انقضت زال عن فاعلها الاسما المشتقة
لها من افعالهم الا في اسما الذم والمدح على ما بينا في صدر هذا الكتاب وانما يقال كانا متبايعين
وكانا متقابلين وكانا متضاربين ويدل على ان هذا الاسم ليس بحقيقة لهما بعد ايقاع العقد انه قد
يصح منهما الاقالة والفسخ بعد العقد وهما في الحقيقة متقابلين في حال فعل الاقالة وغير جايز ان يكونا
متقابلين متفاسخين ومتبايعين في حال واحد فدل ذلك على ان اطلاق اسم المتبايعين عليهما
انما يتناول حال السوم وايقاع العقد حقيقة وان هذا الاسم انما يلحقهما بعد انقضا العقد
على معنى انهما كانا متبايعين وذلك مجاز واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الحقيقة وهي حال
التبايع وهو ان يقول قد بعتك فاطلق اسم البيع من قبل نفسه قبل قبول الاخر فهذه هي الحال
التي هما متبايعان وهي حال ثبوت الخيار لكل واحد منهما فللبايع الخيار في الفسخ قبل قبول
الاخر وللمشتري الخيار قبل القبول في الافتراق ويدل على ان المراد هذه الحال قوله
المتبايعان وانما البايع احدهما وهو صاحب السلعة وكانه قال اذا قال البايع قد بعت فهما
بالخيار قبل الافتراق لانه معلوم ان المشتري ليس بايع مثبت ان المراد اذا باع البايع قبل قبول
المشتري وقد اختلف الفقهاء في تاويل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
فروي عن محمد بن الحسن ان معناه اذا قال البايع قد بعتك فله ان يرجع ما لم يقل المشتري قبلت
قال وهو قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف قال هما المتساومان قال بعتك بعشرة فللمشتري
خيار القبول في المجلس وللبايع خيار الرجوع فيه قبل قبول المشتري ومتى قام احدهما
قبل قبول البيع بطل الخيار الذي كان لهما ولم يكن لواحد منهما اجازته فحمله محمد على الافتراق
بالقول وذلك سايغ في اللغة قال الله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما
جاتهم البينة ويقال تشاور القوم في كذا فافترقوا عن كذا يراد به الاجتماع على قول
والرضا به وان كانوا مجتمعين في المجلس ويدل على ان المراد الافتراق بالقول ما حدثنا
محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن محمد بن عجلان عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان

بالخيار

بالخيار ما لم يفترقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقيله
وقوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا هو على الافتراق بالقول الا ترى انه قال ولا يحل له ان يفارقه
خشية ان يستقيله وهذا هو افتراق الابدان بعد الافتراق بالقول وصحة وقوع العقد به
والاستقالة هو مسلة الاقالة وهذا يدل من وجهين على نفي الخيار بعد وقوع العقد
احدهما انه لو كان خيار المجلس لما احتاج الى ان يسله الاقالة بل كان هو يفسخه بحق
الخيار الذي له فيه والثاني ان الاقالة لا تكون الا بعد صحة العقد وحصول ملك كل
واحد منهما فيما عقد عليه من قبل صاحبه فهذا ايضا يدل على نفي الخيار وصحة البيع وقوله
ولا يحل له ان يفارقه يدل على انه مندوب الى اقالته اذا سأله اياها فاما في المجلس
مكروه له ان لا يجيبه اليها وان حكمه في ذلك بعد الافتراق مخالف له اذا لم يفارقه
في انه لا يكره له ترك اجابته الى الاقالة بعد الفرقة ويكره له قبلها ويدل عليه ايضا
ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن احمد الازدي قال حدثنا اسمعيل بن عبد الله بن زرارة
قال حدثنا هشيم عن يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعان
لا بيع بينهما الا ان يفترقا الا بيع الخيار وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا
القعنبي قال حدثنا عبد العزيز بن مسلم القسملي عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كل بيعين لا بيع بينهما حتى يفترقا فاخبر عليه السلام ان كل بيعين لا بيع
بينهما الا بعد الافتراق وهذا يدل على انه اراد تسميته البيع بينهما في حال السوم وذلك
لانهما لو كانا قد تبايعا لم ينف النبي صلى الله عليه وسلم تبايعهما مع صحة التبايع ووقوعه
فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينفي ما قد اثبت فعلمنا ان المراد المتساومان اللذان
قد قصدا الى التبايع واوجب البايع البيع للمشتري وقصد المشتري الى شرايه منه
بان قال له بعني فليس ان يكون بينهما بيع حتى يفترقا بالقول والقبول اذا قال لم يكن قوله
بعني قبولا للعقد ولا من الفاظ البيع انما هي امر به فاذا قال قد قبلت وقع البيع وهذا
هو الافتراق الذي اراده النبي صلى الله عليه وسلم على القول الذي قدمنا ذكره نظايره
في اطلاق ذلك في اللسان فان قال قايل ما انكرت ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم

عن نفيه البيع بالايجاب والقبول وانما نفى ان يكون بينهما بيع لما لهما فيه من خيار المجلس قيل له
هذا غلط من قبل ان ثبوت الخيار لا يوجب نفي اسم البيع عنه الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد
اثبت بينهما البيع اذا شرطا فيه الخيار بعد الافتراق ولم يكن ثبوت الخيار فيه موجبا لنفي اسم
البيع عنه لانه قال كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يتفرقا حال وقوع الايجاب والقبول لما نفى البيع بينهما
لاجل خيار المجلس كما لم ينفه اذا كان فيه خيار شرط وبطل ابنه وجعله بيعا فدل ذلك
على ان قوله كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يتفرقا وانما اراد به المتساومين يعني ليس بينهما بيع حتى يتفرقا بان
يقول البائع قد بعت ويقول المشتري قد اشتريت فيكون قد افترقا وتم البيع ووجب الا يكون
فيه خيار شروط فيكون ذلك بيعا وان لم يتفرقا بابدانهما بعد حصول الافتراق فيهما بالايجاب
والقبول واكثر احوال ما روي من قوله المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا واحتماله لما وصفنا
ولما قال مخالفنا وغير جائز الاعتراض على ظاهر القران بالاحتمال بل الواجب حمل الحديث
على موافقة القران ولا يحمل على ما خالفه ويدل من جهة النظر على ما وصفنا اتفاق الجميع على
ان النكاح والخلع والعتق على مال والصلح من دم العمد اذا تعاقداه بينهما بالايجاب والقبول
من غير خيار ثبت لواحد منهما والمعنى فيه الايجاب والقبول فيما يصح العقد عليه من غير
خيار المشروط وقوله عز وجل ولا تقتلوا انفسكم قال عطا والسدي لا يقتل بعضكم
بعضا قال ابو بكر هو نظير قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
ومعناه يقتل بعضكم وتقول العرب قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم وقيل انما حسن
ذلك لانهم اهل دين واحد فهم كالنفس الواحدة فلذلك قال ولا تقتلوا انفسكم واراد قتل
بعضكم بعضا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المومنين كالنفس الواحدة اذا الم بعضه
تداعى سايره بالحمى والسهر وقال المومنون كالبنيان يشد بعضه بعضا فكان تقديره ولا يقتل
بعضكم بعضا في اكل اموالكم بالباطل ولا غيره فما هو محرم عليكم وهو كقوله تعالى فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على انفسكم ويحتمل ولا تقتلوا انفسكم في طلب المال وذلك بان يحمل نفسه على
الغرر المودي الى التلف ويحتمل ولا تقتلوا انفسكم في حال غضب او ضجر وجائز ان يكون
هذه المعاني كلها مرادة لاحتمال اللفظ لها وقوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما

فسوف

فسوف نصليه نارا فانه قيل فيما عاد اليه هذا الوعيد وجوه احدها انه عائد على اكل المال
بالباطل وقتل النفس بغير حق فيستحق الوعيد بكل واحد من الخصلتين وقال عطا في قتل
النفس المحرمة خاصة وقيل انه عائد على فعل كل ما نهي عنه من اول السورة وقيل من عند قوله
يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها لان ما قبله مقرون بالوعيد والاظهر عوده
الى ما يليه من اكل المال بالباطل وقتل النفس المحرمة وقيد الوعيد بذكر قوله عدوانا وظلما
ليخرج منه فعل السهو والغلط وما كان طريقه الاجتهاد في الاحكام الى حد التعمد والعصيان
وذكر الظلم والعدوان مع تقارب معانيهما لانه يحسن مع اختلاف اللفظ كقول
عدي بن زيد   وقددت الاديم لراهشيه والفى قولها كذبا ومينا
والكذب هو المين وحسن العطف لاختلاف اللفظين وكقول بشر بن خازم
فما وطى الثرى مثل ابن سعدى ولا لبس النعال ولا احتذاها
والاحتذا هو لبس النعل وكما يقولون بعدا وسحقا ومعناهما واحد وحسن لاختلاف اللفظ

باب النهي عن التمني

١٧٠

قال الله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض روى سفيان عن ابن ابي نجيح عن مجاهد
عن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله تغزو الرجال ولا نغزو ويذكر الرجال ولا نذكر فانزل الله
تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض الاية ونزلت ان المسلمين والمسلمات وروى قتادة
عن الحسن لا يتمنى احد المال وما يدريه لعل هلاكه في ذلك المال وقال شعبة عن قتادة في
قوله ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض قال كان اهل الجاهلية لا يورثون المراة شيئا
ولا الصبي ويجعلون الميراث لمن يحترف فلما الحق للمراة نصيبها وللصبي نصيبه وجعل للذكر
مثل حظ الانثيين قالت النساء لو كان انصباؤنا في الميراث كانصباء الرجال في الميراث
وقال الرجال انا لنرجو ان نفضل على النساء في الاخرة كما فضلنا عليهم في الميراث فانزل الله
تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن يقول المراة تجزى بحسنتها عشر
امثالها كما يجزى الرجل قال واسالوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما
ونهى الله ان يتمنى ما فضل الله به بعضنا على بعض لان الله تعالى لو علم ان المصلحة له في اعطائه

ما اعطى الاخر لعقل لانه لا يمنع من عمل ولا عدم وانما يمنع ليعطي ما هو اكثر منه وقد يمنى ذلك
النهي عن الحسد وهو يمنى زوال النعمه عن غيره اليه وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ابي هريره
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبه اخيه ولا يسوم على سوم اخيه
ولا تسل المراه طلاق اختها لتكفي ما في صحفتها فان الله هو رازقها فنهى عليه السلم ان يخطب على
خطبه اخيه اذا كانت قد ركنت اليه ورضيت به وان يسوم على سومه كذلك فاطلك ممن
يمني ان يجعل له ما قد صار لاخيه لغيره وملكه ولا تسل المراه طلاق اختها لتكفي ما في صحفتها
يعني ان تسعى في اسقاط حظها وتحصيله لنفسها وروى سفين عن الزهري عن سالم عن
ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فهو ينفق منه
اناء الليل والنهار ورجل اتاه الله القران فهو يقوم به اناء الليل والنهار قال ابو بكر
والتمني يكون على وجهين احدهما ان يمنى الرجل ان يزول نعمه غيره عليه فهذا الحسد وهو التمني
المنهي عنه والاخر ان يمنى ان يكون له ما لغيره من غير ان يريد زوال النعمه عن غيره
فهذا غير محظور اذا قصد به وجه المصلحه وما يجوز في الحكم ومن التمني المنهي عنه ان
يمني ما يستحيل وقوعه مثل ان يمنى المراه ان يكون رجلا او يمنى حال الامامه والخلافه ونحوها
من الامور التي قد علم انها لا تكون ولا تقع وقوله عز وجل للرجال نصيب مما اكتسبوا
وللنسا نصيب مما اكتسبن وقد قيل فيه وجوه احدها ان لكل واحد حظا من الثواب
قد عرض له بحسن التدبير في امره واختلف له فيه حتى استحقه وبلغ علو المنزله به فلا تتمنوا خلاف
هذا التدبير فان لكل منهم حظه ونصيبه غير مبخوس ولا منقوص والاخر ان لكل احد جزا
ما اكتسب فلا تضيعه بتمني ما لغيره محبطا لعمله وقيل فيه ان لكل فريق من الرجال والنسا نصيبا
مما اكتسب من نعم الدنيا فعليه ان يرضى بما قسم الله له وقوله تعالى واسلوا الله من فضله
قيل فيه ان معناه ان احتجتم الى ما لغيركم فسلوا الله ان يعطيكم مثل ذلك من فضله لا بان
يتمنوا ما لغيركم الا ان هذه المسله يعني ان يكون معقوده بشريطه المصلحه ٥

باب العصبه

قال الله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون قال ابن عباس ومجاهد

وقتاده

وقتاده المولي ههنا العصبه وقال السدي الموالي الورثه وقيل ان اصل المولي من ولي الشي يليه
وهو اتصال الولايه في التصرف قال ابو بكر المولي لفظ مشترك ينصرف على وجوه فالمولي
المعتق لانه ولي نعمه في عتقه ولذلك سمي مولي النعمه والمولي العبد المعتق لاتصال ولايه مولاه
به في انعامه عليه وهذا كما سمي الطالب غريما لان اللزوم والمطالبه بحقه ويسمى المطلوب غريما
لتوجه المطالبه عليه وللزوم الدين اياه والمولي العصبه والمولي الحليف لان المحالف يلي امره
بعقد اليمين والمولي ابن العم لانه يليه بالنصره للقرابه التي بينهما والمولي الولي لانه يلي بالنصره وقال
الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اي يليهم بالنصره ولا ناصر
للكافرين يعتد بنصرته ويروى للفضل بن العباس

مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تظهرن لنا ما كان مدفونا

فسمى بني العم موالي والمولي مالك العبد لانه يليه بالملك والتصرف والولايه والنصره والحمايه
فاسم المولي ينصرف على هذه الوجوه وهو اسم مشترك لا يصح اعتبار عمومه ولذلك قال اصحابنا
فيمن اوصى لمواليه وله موالي اعلى وموالي اسفل ان الوصيه باطله لامتناع دخولهما تحت اللفظ
في حال واحده وليس احدهما باولى من الاخر فبطلت الوصيه واولى الاشيا بمعنى المولي ههنا
العصبه لما روى اسرايل عن ابي حصين عن ابي صالح عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم انا اولى بالمومنين من مات وترك مالا فماله لموالي العصبه ومن ترك كلا او ضياعا فانا
وليه وروى معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقسموا
اقسموا المال بين اهل الفرايض فما ابقت السهام فلاولى رجل ذكر وفيما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم في تسميه الموالي العصبه وقوله فلاولى عصبه ذكر ما يدل على ان المراد بقوله ولكل
جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون هم العصبات ولا خلاف بين الفقها ان ما فضل عن
سهام ذوي السهام فهو لاقرب العصبات الى الميت والعصبات هم الرجال الذين تتصل
قرابتهم الى الميت بالبنين والابا مثل الجد والاخوه من الاب والاعمام وابنايهم وكذلك من بعد
منهم بعد ان يكون الذي يصل بينهم البنون والابا الا الاخوات فانهن عصبه مع البنات خاصه
وانما يرث من العصبات الاقرب فالاقرب ولا ميراث للابعد مع الاقرب ولا خلاف ان من لا يستحل

نسبه بالميت الا من قبل النسا انه ليس بعصبه ومولى العتاقه عصبه للعبد المعتق ولاولاده وكذلك
اولاد المعتق المذكور منهم يكونون عصبه للعبد المعتق اذا مات ابوهم وتصير ولاوه لهم دون
الاناث من ولده ولا يكون احد من النسا عصبه الا بالولا الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن وانما
صار مولى العتاقه عصبه بالتسبب ويجوز ان يكون مرادا بقوله ولكل جعلنا موالي مما ترك
الوالدان والاقربون اذا كان عصبه ويعقل عنه كما يعقل عنه بنو اعمامه قال وقال قايل
الميت ليس هو من اقربا مولى العتاقه ولا من والديه قيل له اذا كان معه وارث من ذوي نسبه
من الميت نحو البنت والاخت جاز دخوله معهم في هذه الفريضه فيستحق باصل السهام وان لم
يكن هو من اقربا الميت اذ كان في الورثه ممن يجوز ان يقال فيه انه مما ترك الوالدان والاقربون
فيكون بعض الورثه ممن ورث الوالدان والاقربون واختلف اهل العلم في ميراث المولى
الاسفل من الاعلى فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد وملك والثوري والشافعي
وساير اهل العلم لا يرث المولى الاسفل من المولى الاعلى وحكى ابو جعفر الطحاوي عن الحسن
ابن زياد قال يرث المولى الاسفل من الاعلى وذهب فيه الى الحديث رواه حماد بن سلمه وحماد بن زيد
ووهيب بن خالد ومحمد بن مسلم الطايفي عن عمرو بن دينار عن عوسجه مولى ابن عباس عن ابن عباس
ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ميراثه لغلام المعتق قال ابو جعفر وليس لهذا الحديث معارض فوجب اثبات حكمه
قال ابو بكر يجوز ان يكون دفعه اليه لا على وجه الميراث لكنه لحاجته وفقره لانه كان
مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى ذوي الحاجه والفقر امان قال قايل انما كانت الاسباب
التي يجب بها الميراث هي الولا والنسب والنكاح كان ذوو الانساب يتوارثون وكذلك
الزوجان وجب ان لا يكون الولا من حيث اوجب الميراث الاعلى من الاسفل ان يوجبه للاسفل
من الاعلى قال ابو بكر وهذا غير واجب لانا قد وجدنا في ذوي الانساب من يرث غيره
ولا يرثه هو لو مات لان امراه لو تركت اختا او بنتا وابن اخيها كان للبنت النصف والباقي
لابن الاخ ولو كان مكانها مات ابن الاخ وخلف بنتا او اختا وعمته لم ترث العمه شيا فقد
ورثها ابن الاخ في الحال التي لا ترث هي

باب ولا الموالاه ١٧٢

قال الله تعالى والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم روى طلحه بن مصرف عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس في قوله والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم قال كان المهاجر يرث الانصاري دون
ذوي رحمه بالاخوه التي اخا الله بينهم فلما نزلت ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون
نسخت ثم قرا والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم فكان الرجل يعاقد الرجل ايهما مات
ورثه الاخر فانزل الله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المومنين
والمهاجرين الا ان تفعلوا الى اوليايكم معروفا يقول الا ان توصوا الى اوليايهم الذين عاقدوا
لهم وصيه فهو لهم جايز من ثلث مال الميت وذلك المعروف وروى ابو بشر عن سعيد بن جبير
في قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم قال كان الرجل يعاقد الرجل في الجاهليه
فيموت فيرثه فعاقد ابو بكر الصديق رجلا فمات فورثه وقال سعيد بن المسيب هذا في الذين
كانوا يتبنون رجالا ويورثونهم فانزل الله تعالى فيهم ان يجعل الله لهم من الوصيه ورد
الميراث الى الموالي من ذوي الرحم والعصبه قال ابو بكر قد ثبت بما قدمنا من قول السلف
ان ذلك كان حكما ثابتا في الاسلام وهو الميراث بالمعاقده والموالاه ثم قال قايلون انه
منسوخ بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقال اخرون ليس بمنسوخ
من الاصل ولكنه جعل ذوي الارحام اولى من موالي المعاقده فنسخ ميراثهم في حال وجود
القرابات وهو باق لهم اذا فقد الاقربا على الاصل الذي كان عليه واختلف الفقها في ميراث
موالي الموالاه فقال ابو حنيفه وابو يوسف وزفر ومحمد من اسلم على يدي رجل ووالاه وعاقده
ثم مات ولا وارث له غيره فميراثه له وقال ملك وابن شبرمه والثوري والاوزاعي والشافعي
ميراثه للمسلمين وقال يحيى بن سعيد اذا جا من ارض العدو فاسلم على يديه فان ولاه لمن والاه ومن
اسلم من اهل الذمه على يدي رجل مسلم فولاوه للمسلمين عامه وقال الليث بن سعد من اسلم على
يدي رجل فقد والاه وميراثه للذي اسلم على يديه اذا لم يدع وارثا غيره قال ابو بكر الايه
توجب الميراث للذي والاه وعاقده على الوجه الذي ذهب اليه اصحابنا لانه كان حكما ثابتا
في اول الاسلام وحكم الله به في نص التنزيل بقوله واولوا الارحام اولى من الحلفا بعضهم

اولى ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين فجعل ذوي الارحام اولى من المعاقد الموالي فمتى
فقد ذو الارحام وجب ميراثهم بعموم الاية اذ كانت انما نقلت ما كان لهم الى ذوي الارحام
اذا وجدوا فاذا لم يوجدوا فليس في القران ولا في السنه ما يوجب نسخها فهي ثابته الحكم
مستعمله على ما تقتضيه في اثبات الميراث عند فقد ذوي الارحام وقد ورد الاثر عن النبي صلى الله
عليه وسلم بثبوت هذا الحكم وبقائه عند عدم ذوي الارحام وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا ابو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملي وهشام بن عمار الدمشقي قالا حدثنا يحيى بن حمزه عن عبد العزيز
ابن عمر قال سمعت عبد الله بن موهب يحدث عمر بن عبد العزيز عن قبيصه بن ذويب عن تميم الداري انه
قال يا رسول الله ما السنه في الرجل يسلم على يدي الرجل من المسلمين قال هو اولى الناس بمحياه ومماته
فقوله هو اولى الناس بمماته يقتضي ان يكون اولاهم بميراثه اذ ليس بعد الموت بينهما ولايه الا
في الميراث وهو في معنى قوله تعالى ولكل جعلنا موالي يعني ورثه وقد روي نحو قول اصحابنا في
ذلك عن عمر وابن مسعود والحسن وابراهيم وروى معمر عن الزهري انه سيل عن رجل اسلم فوالى
رجلا هل بذلك باس قال لا باس به قد اجاز ذلك عمر بن الخطاب وروى قتاده عن سعيد بن المسيب
قال من اسلم على يدي قوم ضمنوا جرايره وحل لهم ميراثه وقال ربيعه بن ابي عبد الرحمن اذا اسلم
الكافر على يدي رجل مسلم بارض العدو او بارض المسلمين فميراثه للذي اسلم على يديه وقد روى ابو
عاصم النبيل عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر قال كتب النبي صلى الله عليه وسلم على كل بطن
عقوله وقال لا يتولى مولى قوم الا باذنهم وقد حوى هذا الخبر معنيين احدهما جواز الموالاه
لانه قال الا باذنهم فاجاز الموالاه باذنهم والثاني ان له ان يتحول بولايه الى غيره الا انه كرهه
الا باذن الاولين ولا يجوز ان يكون مراده عليه السلام في ذلك الا الموالاه والاحلاف
ان ولا العتاقه لا يصح النقل عنه وقال عليه السلام الولا لحمه كلحمه النسب فان احتج محتج بما
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبه قال حدثنا محمد بن بشر وابن نمير وابو
اسامه عن زكريا عن سعد بن ابراهيم عن ابيه عن جبير بن مطعم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا حلف في الاسلام وايما حلف كان في الجاهليه لم يزده الاسلام الا شده قال فهذا
يوجب بطلان حلف الاسلام ومنع التوارث به قيل له يحتمل ان يريد به نفي الحلف في الاسلام

على الوجه الذي كانوا يتحالفون عليه في الجاهليه وذلك لان حلف الجاهليه كان على ان يعاقده
فيقول هدمي هدمك ودمي دمك وترثني وارثك فكان في هذا الحلف اشيا قد حظرها الاسلام
وهو انه كان يشرط ان يحامي عليه ويبذل دمه دونه ويهدم ما يهدمه فينصره على الحق والباطل وقد
ابطلت الشريعه هذا الحلف واوجبت معونه المظلوم على الظالم حتى ينصف منه وان كان ذا
قرابه او غيرها قال الله عز وجل يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهدا لله ولو على انفسكم
او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا فامر جل وتعالى
بالعدل والقسط في الاجانب والاقارب وامر بالتسويه بين الجميع في حكم الله تعالى وابطل ما كان عليه امر
الجاهليه من معونه القريب والحليف على غيره ظالما كان او مظلوما وكذلك قال النبي صلى الله عليه
وسلم انصر اخاك ظالما او مظلوما قال يا رسول الله هذا مظلوما فكيف ننصره ظالما قال ان ترده
عن الظلم فذاك معونه منك له وكان في حلف الجاهليه ان يرثه الحليف دون اقاربه فنفى
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا حلف في الاسلام التحالف على التناصر والمحاماه من غير نظر في
دين او حكم وامر باتباع احكام الشريعه دون ما يعقده الحليف على نفسه ونفى ايضا ان يكون الحليف
اولى بالميراث من الاقارب فهذا معنى قوله عليه السلام لا حلف في الاسلام واما قوله
وايما حلف كان في الجاهليه لم يزده الاسلام الا شده فانه يحتمل ان الاسلام قد زاد شده
وتغليظا في المنع منه وابطاله فكانه قال اذا لم يجز الحلف في الاسلام مع ما فيه من تناصر
المسلمين وتعاونهم فحلف الجاهليه ابعد من ذلك قال ابو بكر وعلى نحو ما ذكرنا من التوارث
بالموالاه قال اصحابنا فيمن اوصى بجميع ماله ولا وارث له انه جايز وقد بينا ذلك فيما سلف
وذلك لانه لما جاز له ان يجعل ميراثه لغيره بعقد الموالاه ويرثه عند موته المال جاز له ان
يجعله لمن شا بعد موته بالوصيه اذ كانت الموالاه انما تثبت بينهما بعقده وايجابه وله ان
ينتقل بولايه ما لم يعقل عنه فاشبهت الوصيه الذي تثبت بقوله وايجابه ومتى شا رجع فيها
الا انها تخالف الوصيه من وجه وهو انه وان كان ياخذه بقوله فانه ياخذه على وجه
الميراث الا ترى انه لو ترك الميت ذا رحم كان اولى بالميراث من مولى الموالاه ولم يكن
في الثلث بمنزله من اوصى لرجل بماله فيجوز له من الثلث بل لا يعطى شيا اذا كان له وارث

من قرابة او ولاء عتاقة فولاء الموالاة تشبه الوصية بالمال من وجه اذا لم يكن له وارث وشاركها على وجه نحو ما بيناه

باب ١٧٣ ما يجب على المراة من طاعة زوجها

قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وروي يونس عن الحسن ان رجلا جرح امراته فاتى اخوها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم القصاص فانزل الله تعالى الرجال قوامون على النساء الاية فقال النبي عليه السلم اردنا امرا واراد الله غيره وروي جرير بن حازم عن الحسن قال لطم رجل امراته فاستعدت عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله عليكم القصاص فانزل الله تعالى ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه ثم انزل الله تعالى الرجال قوامون على النساء قال ابو بكر الحديث الاول يدل على ان لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك روي عن الزهري والحديث الثاني جائز ان يكون لطمها لانها نشزت عليه وقد اباح الله تعالى ضربها عند النشوز بقوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان قال قائل لو كان ضربه اياها لاجل النشوز لما اوجب النبي صلى الله عليه وسلم القصاص قيل له ان النبي عليه السلم انما قال ذلك قبل نزول الاية التي فيها اباحة الضرب عند النشوز لان قوله تعالى الرجال قوامون على النساء الى قوله فاضربوهن نزل بعد فلم يوجب عليهم بعد نزول الاية شيا مضمن قوله الرجال قوامون على النساء قيامهم عليهن بالتاديب والتدبير والحفظ والصيانة لما فضل به الرجل على المراة في العقل والراي وبما الزمه الله تعالى من الانفاق عليها فدلت الاية على معاني احدها تفضيل الرجل على المراة في المنزلة وانه هو الذي يقوم بتدبيرها وتاديبها وهذا يدل على ان له امساكها في بيته ومنعها من الخروج وان عليها طاعته وقبول امره ما لم يكن معصية ودلت على وجوب نفقتها عليه بقوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم وهو نظير قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله وبما انفقوا من اموالهم منتظم للمهر والنفقة لانهما جميعا مما يلزم الزوج لها قوله تعالى فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ان في النساء الصالحة وقوله قانتات وروي عن قتادة

مطيعات لله ولازواجهن واصل القنوت مداومة الطاعة ومنه القنوت في الوتر لطول القيام وقوله حافظات للغيب بما حفظ الله قال عطاء وقتادة حافظات لما غاب عنه ازواجهن من ماله وما يجب من رعايته وحاله وما يلزم من صيانة نفسها له قال عطاء في قوله بما حفظ الله اي بما حفظهن الله وقال غيره بما حفظهن الله في مهورهن والزام الزوج من النفقة عليهن وقال اخرون بما حفظ الله انهن انما صرن صالحات قانتات حافظات بحفظ الله اياهن من معاصيه وتوفيقه وما امدهن به من الطاقة ومعونته وروي ابو معشر عن سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النساء امراة اذا نظرت اليها سرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها خلفتك في مالك ونفسها ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض الاية

باب ١٧٤ النهي عن النشوز

قال الله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن قيل في معنى تخافون معنيان احدهما تعلمون لان خوف الشي انما يكون للعلم بموقعه فجاز ان يوضع مكان يعلم يخاف كما قال ابو محجن الثقفي

ولا تدفنني بالفلاة فانني اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

ويكون خفت بمعنى ظننت وقد ذكره الفرا وقال محمد بن كعب هو الخوف الذي خلاف الامن كانه قيل تخافون نشوزهن بعلمكم بالحال المؤذنة به واما النشوز فان ابن عباس وعطاء والسدي قالوا اراد به معصية الزوج فيما يلزمها فيه واصل النشوز الترفع على الزوج بمخالفته ماخوذ من نشز الارض وهو الموضع المرتفع منها وقوله تعالى فعظوهن يعني خوفوهن بالله وبعقابه وقوله تعالى واهجروهن في المضاجع قال ابن عباس وعكرمة والضحاك والسدي هجر الكلام وقال سعيد بن جبير هجر الجماع وقال مجاهد والشعبي وابراهيم هجر المضاجعة وقوله واضربوهن قال ابن عباس اذا اطاعته في المضجع فليس له ان يضربها وقال مجاهد اذا نشزت عن فراشه يقول لها اتقي الله وارجعي وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا عبد الله بن محمد النفيلي وعثمن بن ابي شيبة وغيرهما قالوا نا حاتم ابن اسمعيل قال نا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب

بعرفات في بطن الوادي فقال اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن
بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن
عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وروى ابن جريج عن عطاء قال الضرب غير المبرح بالسواك
فلا تبغوا عليهن سبيلا يدل على ان على المراة طاعة زوجها قال ابو عبيدة في قوله فلا تبغوا عليهن ونحوه وقال
سعيد عن قتادة ضربا غير شائن ذكر لنا ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال مثل المراة مثل الضلع متى ترد
اقامتها تكسرها ولكن دعها تستمتع بها وقال الحسن واضربوهن قال ضربا غير مبرح غير مؤثر
وحدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا الحسن بن ابي الربيع قال ثنا عبد الرزاق قال انا معمر عن
الحسن وقتادة في قوله فعظوهن واهجروهن في المضاجع قالا اذا خاف نشوزها وعظها فان قبلت
والا هجر مضجعها فان قبلت والا ضربها ضربا غير مبرح ثم قال فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا
قال لا تعللوا عليهن بالذنوب ۝

باب الحكمين كيف يعملان

١٧٥

قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وقد اختلف في
المخاطبين بهذه الاية من هم فروي عن سعيد بن جبير والضحاك انه السلطان الذي يترافعان اليه
وقال السدي الرجل والمراة قال ابو بكر قوله واللاتي تخافون نشوزهن هو خطاب
للازواج لما في نسق الاية من الدلالة عليه وهو قوله واهجروهن في المضاجع وقوله وان خفتم
شقاق بينهما الاولى ان يكون خطابا للحاكم الناظر بين الخصمين والمانع من التعدي والظلم وذلك
لانه قد بين امر الزوج وامره بوعظها وتخويفها بالله ثم بهجرانها في المضجع ان لم تنزجر ثم بضربها
ان اقامت على نشوزها ثم لم يجعل بعد الضرب للزوج الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم منهما
من الظالم ويتوجه حكمه عليهما وروى شعبة عن عمرو بن مرة قال سالت سعيد بن جبير عن
الحكمين فغضب وقال ما ولدت اذ ذاك فقلت انما اعني حكمي شقاق قال اذا كان بين الرجل والمراة
درء وتدارء بعثوا الحكمين فاقبلا على الذي جاء التدارء من قبله فوعظاه فان اطاعهما والا اقبلا
على الاخر فان سمع منهما واقبل الى الذي يريدان والا حكما بينهما فما حكما من شيء فهو جائز وروى
عبد الوهاب قال ثنا ايوب عن سعيد بن جبير في المختلعة يعظها فان انتهت والا هجرها فان انتهت

والا ضربها فان انتهت والا رفع امرها الى السلطان فيبعث حكما من اهلها وحكما من اهله فيقول
الحكم الذي من اهلها تفعل بها كذا او تفعل كذا ويفعل بها كذا ويقول الحكم الذي من اهله
تفعل به كذا او يفعل به كذا فايهما كان اظلم رده الى السلطان واخذ فوق يده وان كانت ناشزا
امروه ان يخلع قال ابو بكر وهذا نظير العنين والمجبوب والايلاء في باب ان الحاكم هو الذي
يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما بما يوجبه حكم الله فاذا اختلفا وادعى النشوز وادعت هي عليه
ظلمه وتقصيره في حقوقها حينئذ بعث الحاكم حكما من اهله وحكما من اهلها ليتوليا النظر فيما بينهما
ويردا الى الحاكم ما يقفان عليه من امرهما وانما امر الله تعالى بان يكون احد الحكمين من اهلها والاخر
من اهله لئلا تسبق الظنة اذا كانا اجنبيين بالميل الى احدهما فاذا كان احدهما من قبله والاخر
من قبلها زالت الظنة وتكلم كل واحد منهما عن من هو من قبله ويدل ايضا قوله فابعثوا حكما من
اهله وحكما من اهلها على ان الذي من اهله وكيل له والذي من اهلها وكيل لها كانه قال فابعثوا
رجلا من قبله ورجلا من قبلها فهذا يدل على بطلان قول من يقول ان للحكمين ان يجمعا ان شاءا
وان شاءا فرقا بغير امرهما وزعم اسمعيل بن اسحق انه حكى عن ابي حنيفة واصحابه انهم لم يعرفوا امر
الحكمين قال ابو بكر هذا يكذب عليهم وما اولى بالانسان حفظ لسانه لا سيما فيما يحكيه
عن العلماء قال الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ومن علم انه مواخذ بكلامه قل
كلامه فيما لا يعنيه وامر الحكمين في الشقاق بين الزوجين منصوص عليه في الكتاب فكيف يجوز
ان يخفى عليهم مع محلهم من العلم والدين والشريعة ولكن عندهم ان الحكمين ينبغي ان يكونا وكيلين
لهما احدهما وكيل المراة والاخر وكيل الزوج وكذا روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
روى ابن عيينة عن ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة قال اتى عليا رجل وامراته مع كل واحد منهما
فئام من الناس فقال علي ما شان هذين قالوا بينهما شقاق قال فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فقال علي هل تدريان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما
ان تفرقا ان تفرقا فقالت المراة رضيت بكتاب الله وقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت
والله لا تبرح مني حتى تقر كما اقرت واخبر علي عليه السلم ان قول الحكمين انما يكون برضا الزوجين
فقال اصحابنا ليس للحكمين ان يفرقا الا ان يرضى الزوج وذلك لانه لا خلاف ان الزوج لو

او النهاهم يفرق بينهما ولم يجبره الحاكم على طلاقها فقبل بحكم الحكمين وكذلك لو اقرت المراه بالنشوز
لم يجبرها الحاكم على الخلع ولا على رد مهرها فاذا كان كذلك حكمهما قبل بعث الحكمين وكذلك
بعد بعثهما لا يجوز ايقاع الطلاق من جهتهما من غير رضى الزوج وتوكيله ولا اخراج المهر
عن ملكها من غير رضاها فلذلك قال اصحابنا انهما لا يجوز خلعهما الا برضى الزوجين فقال
اصحابنا ليس للحكمين ان يفرقا الا برضا الزوجين لان الحاكم لا يملك ذلك فكيف يملكه الحكمان
وانما الحكمان وكيلان لهما احدهما وكيل المراه والاخر وكيل الزوج في الخلع او في التفريق
بغير جعل ان كان له الزوج قد جعل اليه ذلك قال اسمعيل الوكيل ليس بحكم ولا يكون
حكما الا ويجوز امره عليه وان ابى وهذا غلط منه لان ما ذكره لا ينفي معنى الوكاله
انه لا يكون وكيلا ايضا الا ويجوز امره عليه فيما وكل به بجواز امر الحكمين عليهما لا يخرجهما عن حد
الوكاله وقد يحكم الرجلان حكما في خصومه بينهما ويكون بمنزله الوكيل لهما فيما يتصرف به
عليهما فاذا حكم بشي لزمهما بمنزله اصطلاحهما على ان الحكمين في شقاق الزوجين ليس بعادم
امرهما من معنى الوكاله شيا ويحكم الحكم في الخصومه بين رجلين يشبه حكم الحاكم من
وجه ويشبه الوكاله من الوجه والحكمان في الشقاق وانما يتصرفان بوكاله محضه كساير
الوكالات قال اسمعيل والوكيل لا يسمى حكما وليس ذلك كما ظن لانه انما سمي ههنا الوكيل
حكما تاكيدا للوكاله التي فوضها اليه واما قولنا ان الحكمين يجوز امرهما على الزوجين وان ابيا
فليس كذلك ولا يجوز امرهما عليهما اذا ابيا لانهما وكيلان وانما يحتاج ان يامرهما
بالنظر في امرهما ويعرف امور المانع من الحق منهما حتى ينهيا الى الحاكم ما عرفاه من امرهما
فيكون قولهما مقبولا في ذلك اذا اجتمعا ويمنع الظالم منهما عن ظلمه فجوز ان يكونا سميا حكمين
لقبول قولهما عليهما وجايز ان يكونا سميا بذلك لانهما اذا خلعا بتوكيل منهما وكان
ذلك موكولا الى رايهما وتحريهما للصلاح سميا حكمين لان اسم الحكم يفيد تحري الصلاح فيما
جعل اليه وانفاذ القضا بالحق والعدل فلما كان ذلك موكولا الى رايهما وانفذا على
الزوجين حكما من جمع او تفريق مضى ما انفذاه فسميا حكمين من هذا الوجه فلما اشبه فعلهما فعل
الحاكم في القضا بما وكلاه به على جهه تحري الحق والصلاح سميا حكمين ويكونان مع

ذلك

ذلك وكيلين لهما اذ غير جايز ان يكون لاحد ولايه على الزوجين من خلع او طلاق الا بامرهما وروي
عن علي انما الذي منه التحكيم على الزوج لانه لم يرض بكتاب الله قال ولم ياخذه بالتوكيل
وانما اخذه بالرضا بما في كتاب الله تعالى وليس هذا على ما ذكر لان الرجل لما قال اما الفرقه
قال علي كذبت والله لا تبرح مني حتى تقر كما اقرت فانما انكر على الزوج وترك التوكيل
بالفرقه وامره بان يوكل بالفرقه وما قال الرجل لا ارضى بكتاب الله تعالى حتى ينكر عليه وانما
قال لا ارضى بالفرقه بعد رضا المراه بالتحكيم وفي هذا على ان الفرقه عليه غير نافذه الا بعد
توكيله بها قال ولما قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما علمنا ان الحكمين يمضيان
امرهما وانهما ان قصدا الحق وفقهما الله تعالى للصواب من الحكم قال وهذا لا يقال
للوكيلين لانه لا يجوز لواحد منهما ان يتعدى ما امر به والذي ذكره لا ينفي معنى الوكاله لان
الوكيلين اذا كانا موكلين بما ارادا من جمع او تفريق على جهه تحري الصلاح والخير فعليهما الاجتهاد
الاجتهاد فيما يمضيانه من ذلك واخبر الله انه يوفقهما للصلاح ان صلحت نياتهما فلا فرق
بين الوكيلين والحكم اذ كل واحد من فوض اليه امر يمضيه على جهه تحري الخير والصلاح
بهذه الصفه التي وصفه الله بها لا حقه به قال وقد روي عن ابن عباس ومجاهد وابي
سلمه وطاوس وابرهيم قالوا ما قضى به الحكمان من شي فهو جايز وهذا عندنا كذلك ايضا
ولا دلاله له فيه على موافقه قول لانهم لم يقولوا ان فعل الحكمين في التفريق والخلع جايز بغير
رضا الزوجين بل جايز ان يكون مذهبهم ان الحكمين لا يملكان التفريق الا بالتوكيل ولا يكونان
حكمين الا بذلك ثم ما حكما بعد ذلك من شي فهو جايز وكيف يجوز للحكمين ان يخلعا بغير رضاه
ويخرجا المال عن ملكهما وقد قال الله تعالى واتوا النسا صدقاتهن نحله فان طبن لكم عن شي منه
نفسا فكلوه هنيا مريا وقال ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما
حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وهذا الخوف
المذكور ههنا هو المعنى بقوله فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وحظر الله على الزوج
اخذ شي مما اعطاها الا على شريطه الخوف منهما الا يقيما حدود الله فاباح حينيذ ان
تفتدي بما شات واحل للزوج اخذه فكيف يجوز للحكمين ان يوقعا خلعا وطلاقا من غير

رضاهما وقد نص الله تعالى على انه لا يحل له اخذ شي مما اعطى الا بطيبة من نفسها والا ان يفتدي به
والقايل بان للحكمين ان يخلعا بغير توكيل من الزوج مخالف لنص الكتاب وقال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فمنع كل احد ان
ياكل مال غيره الا برضاه وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام
فاخبر تعالى ان الحاكم وغيره سوا في انه لا يملك اخذ مال زجل ودفعه الى غيره وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا يحل مال امرى مسلم الا بطيبة من نفسه وقال عليه السلم فمن قضيت له من حق اخيه شي
فانما اقطع له قطعة من النار فثبت بذلك ان الحاكم لا يملك اخذ مالها ودفعه الى زوجها ولا
يملك ايقاع طلاق على الزوج بغير توكيله ولا رضاه وهذا حكم الكتاب والسنة واجماع الامة
في انه لا يجوز الحكم في غير ذلك من الحقوق واسقاطه ونقله عنه الى غيره من غير رضا من هو له
بالحكمان انما يبعثان للصلح بينهما وليشهدا على الظالم منهما كما روي سعيد عن قتادة في قوله عز وجل
وان خفتم شقاق بينهما الاية قال انما يبعث الحكمان ليصلحا فان اعياهما ان يصلحا شهدا على الظالم بظلمه
وليس بايديهما الفرقة ولا يملكان ذلك روي عن عطا قال ابو بكر وفي فحوى الاية ما
يدل على انما يوجبه الحكمان لسوط الظالم منهما وينكرا عليه ظلمه واعلما الحاكم ذلك لياخذه هو
على يده فان كان الزوج هو الظالم انكرا عليه ظلمه وقالا له لا يحل لك ان توذيها لتختلع منك
وان كانت هي الظالمة قالا لها قد حلت له الفدية وكان في اخذها معذورا لما يظهر للحكمين
من نشوزها فان جعل كل واحد منهما الى الحاكم الذي من قبله ما راي من تفريق وخلع كانا مع ما
ذكرنا من امرهما وكيلين جايز لهما ان يخلعا رايا وان يجمعا ان رايا ذلك صلاحا فهما في حال
شاهدان وفي حال مصلحان وفي حال امران بمعروف وناهيان عن منكر ووكيلان في حال
اذا فوض اليهما الجمع او التفريق واما قول من قال انهما يفرقان ويخلعان من غير توكيل من
الزوجين فهو متعسف خارج عن حكم الكتاب والسنة ٥

باب الخلع دون السلطان

قال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد ومالك والحسن بن صالح والشافعي يجوز الخلع بغير سلطان
وروي مثله عن عمر وعثمان وابن عمر رضي الله عنهم وقال الحسن وابن سيرين لا يجوز الخلع الا

عند

عند السلطان والذي يدل على جوازه عند غير سلطان قول الله عز وجل فان طبن لكم عن شي
منه نفسا فكلوه هنيا مريا فامضى طابه وجواز اخذه ذلك منها على وجه الخلع وغيره وقال تعالى
فلا جناح عليهما فيما افتدت به ولم يشرط ذلك عند السلطان وكما جاز عقد النكاح وساير
العقود عند السلطان وعند غيره كذلك يجوز الخلع اذ لا اختصاص في الاصول لهذه العقود
بكونها عند السلطان ٥

باب بر الوالدين ٥

قال الله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيا وبالوالدين احسانا فقرن تعالى ذكره الزام بر الوالدين
بعبادته وتوحيده وامر به كما امر بهما كما قرن شكرهما بشكره لقوله اشكر لي ولوالديك الي المصير
وكفى بذلك دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما وقال تعالى ولا تقل لهما اف
ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما الى اخر القصة وقال تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا
وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما
في الدنيا معروفا وروي عبد الله بن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اكبر الكباير الاشراك بالله
وعقوق الوالدين واليمين الغموس والذي نفس محمد بيده لا يحلف احد وان كان على مثل جناح
البعوضة الا كانت له وكتة في قلبه الى يوم القيمة قال ابو بكر فطاعة الوالدين واجبة
في المعروف لا في معصية الله فانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وقد حدثنا محمد
ابن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا سعيد بن منصور قال ثنا عبد الله بن وهب قال اخبرني عمرو بن الحرث
ان دراجا ابا السمح حدثه عن ابي الهيثم عن ابي سعيد الخدري ان رجلا هاجر الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم من اليمن فقال له هل لك احد باليمن قال ابواي قال اذنا لك قال لا قال فارجع فاستاذنهما
فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما ومن اجل ذلك قال اصحابنا لا يجوز ان يجاهد الا باذن
الابوين اذا قام بجهاد العدو من قد كفاه الخروج قالوا فان لم يكن بازا العدو من قد قام بفرض
الجهاد فعليه الخروج بغير اذن ابويه وقالوا في الخروج في التجارة ونحوها في ما ليس فيه قتال لا
باس به بغير اذنهما لان النبي صلى الله عليه وسلم انما منعه من الجهاد الا باذن الابوين فاما
التجارات والتصرف في المباحات التي ليس فيها تعرض للقتل فليس للابوين منعه منها فلذلك لم

يحتج الى استيذانهما ومن اجل ما اكد الله من تعظيم حق الابوين قال اصحابنا لا ينبغي للرجل ان يقتل اباه
الكافر اذا كان محاربا للمسلمين لقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله تعالى وان جاهداك على ان
تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا فامر تعالى بمصاحبته بالمعروف
في الحال التي يجاهده فيها على الكفر ومن المعروف ان لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما الا ان يضطر
الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك قتله فحينيذ يجوز له قتله لانه لم يفعل ذلك كان قد قتل
نفسه بتمكينه غيره منه وهو منهي عن تمكين غيره من قتله كما هو منهي عن قتل نفسه فجاز له حينيذ
من اجل ذلك قتله وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه
وكان مشركا وقال اصحابنا في المسلم يموت ابواه وهما كافران انه يغسلهما ويتبعهما ويدفنهما
لان ذلك من الصحبة بالمعروف التي امر الله بها فان قال قايل ما معنى قوله وبالوالدين احسانا
وما ضمنه قيل له استوصوا بالوالدين احسانا وتحمل ما حسنوا بالوالدين احسانا وقوله تعالى
وبذي القربى امر بصلة الرحم والاحسان الى القرابة على نحو ما ذكره في اول السورة في قوله
والارحام فبدا تعالى في اول الاية بالامر بتوحيد الله وعبادته اذ كان ذلك هو الاصل
الذي به يصح ساير الشرايع والنبوات وبحصوله يتوصل الى ساير مصالح الدين ثم ذكر تعالى
ما يجب للابوين من الاحسان اليهما وقضي حقوقهما وتعظيمهما ثم ذكر الجار ذي القربى وهو
قريبك المومن الذي له حق القرابة واوجب له الدين الموالاة والنصرة ثم ذكر الجار الجنب وهو
البعيد منك نسبا اذا كان مومنا فيجتمع حق الجوار وما اوجبه له الدين بعصمة الملة وذمه
عقد النحلة وروي عن ابن عباس ومجاهد وقتاده والضحاك قالوا الجار ذي القربى القريب في
النسب وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الجيران ثلثة فجار له ثلثة حقوق حق الجوار وحق
القرابة وحق الاسلام وجار له حقان حق الجوار وحق الاسلام وجار له حق الجوار
المشرك من اهل الكتاب وقوله تعالى والصاحب بالجنب روي فيه عن ابن عباس في احدى
الروايتين وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتاده والسدي انه الرفيق في السفر وروي
عبد الله بن مسعود وابن ابي ليلى وابراهيم انه الزوجة وروايه اخرى عن ابن عباس انه
المنقطع اليك رجا خيرك وقيل هو جار البيت دانيا كان نسبه او نايبا اذا كان مومنا

قال ابو بكر لما كان اللفظ محتملا لجميع ذلك وجب حمله عليه وان لا يخص منه شي بغير دلاله
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في تاكيد حق الجار اخبار كثيره روي ابن عمر وعايشه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ما زال جبريل يوصيني حتى ظننت انه سيورثه وروي سفين عن عمرو
ابن دينار عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابي شريح الخزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
كان يومن بالله واليوم الاخر فليكرم جاره ومن كان يومن بالله واليوم الاخر فليكرم ضيفه
ومن كان يومن بالله واليوم الاخر فليقل خيرا او ليصمت وروي عبيد الله الوصافي عن ابي جعفر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما امن بي من امسى شبعان وامسى جاره جايعا وروي عمر
ابن هرون الانصاري عن ابيه عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اشراط
الساعه سو الجوار وقطيعه الارحام وتعطيل السيف عن الجهاد وقد كانت العرب في
الجاهليه تعظم الجوار وتحافظ على حقه وتوجب فيه ما توجب في القرابه قال زهير

وجار البيت والرجل المنادي امام الحي عقدهما سوا

يريد بالرجل المنادي من كان معك في النادي وهو مجلس الحي وقال بعض اهل العلم معنى
الصاحب بالجنب انه الجار الذي يلاصق داره داره وان الله تعالى خصه بالذكر تاكيدا
لحقه على الجار غير الملاصق وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا ابو عمرو محمد بن عمر القرشي
وداود واحمد بن يونس قال ثنا اسمعيل بن مسلم قال ثنا عبد السلم بن حرب عن ابي خالد الدالاني
عن ابي العلا الازدي عن حميد بن عبد الرحمن الحميري عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا اجتمع الداعيان فاجب اقربهما بابا فان اقربهما جوارا واذا سبق احدهما فاجب الذي
سبق وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اربعين دارا جوار وحدثنا عبد الباقي
ابن قانع قال ثنا الحسن بن شبيب المعمري قال ثنا محمد بن مصفى قال ثنا يوسف بن السفر عن الاوزاعي
عن يونس عن الزهري قال حدثني عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن ابيه قال اتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل فقال اني نزلت محلة بني فلان وان اشدهم لي اذا اقربهم من
جواري فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر وعليا ان ياتوا باب المسجد فيقولوا
على بابه فيصيحوا الا ان اربعين دارا جوار ولا يدخل الجنة من خاف جاره بوايقه

قال ملك للزهري يا ابا بكر اربعين دارا فقال اربعين هكذا واربعين هكذا وقد جعل الله الاجماع
في مدينة جوارا فقال الله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة
لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا فجعل تعالى اجتماعهم معه في المدينة جوارا والاحسان
الذي ذكره الله تعالى يكون من وجوه منها المواساة للفقير منهم اذا خاف عليه الضرر الشديد من
جهة الجوع والعري ومنها حسن العشرة وكف الاذى عنه والمحاماة دونه مما حاول ظلمه
وما يتبع ذلك من مكارم الاخلاق وجميل الفعال ومما اوجب الله من حق الجوار لمن يبيع دارا

في جنبه ذكر الخلاف في الشفعة بالجوار ١٧٨

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد الشريك في المبيع احق من الشريك في الطريق ثم الشريك
في الطريق احق من الجار الملاصق ثم الجار الملاصق بعدهما وهو قول ابن شبرمة والثوري والحسن
ابن صالح وقال ملك والشافعي لا شفعة الا في مشاع ولا شفعة في بئر لا بياض لها لا تحتمل القسم
وقد روي وجوب الشفعة بالجار عن جماعة من السلف روي عن عمر وعن ابي بكر بن حفص عن عمر
قال قال شريح كتب الي عمر ان اقض للجار وروي عاصم عن الشعبي عن شريح قال الخليط احق من
الشفيع والشفيع احق من الجار والجار احق ممن سواه وروي ايوب عن محمد قال كان
يقال الخليط احق من الشفيع والشفيع احق ممن سواه وقال ابرهيم اذا لم يكن شريك فالجار
احق بالشفعة وقال طاوس مثل ذلك وقال ابرهيم بن ميسرة كتب الينا عمر بن عبد العزيز اذا
حدت الحدود فلا شفعة قال طاوس الجار احق والذي يدل على وجوب الشفعة بالجار ما
روي حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن ابيه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ارض ليس لاحد فيها شريك الا الجوار فقال الجار احق بسقبه ما كان وروي سفين
عن ابرهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن ابي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الجار احق بسقبه
وروي ابو حنيفة قال حدثنا عبد الكريم عن المسور بن مخرمة عن رافع بن خديج قال عرض
سعد بيتا له فقال خذه فاني قد اعطيت به اكثر مما تعطيني ولكنك احق به لاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الجار احق بسقبه وروي ابن الزبير عن جابر قال قضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالشفعة بالجوار وروي عبد الملك بن ابي سليمان عن عطا عن جابر قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا وروي
ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه ما كان وروي
قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم جار الدار احق بشفعة الجار وقتادة عن انس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جار الدار احق بالدار وروي سفين عن منصور عن الحكم قال حدثني
من سمع عليا وعبد الله يقولان قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجوار ويونس عن الحسن قال
قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجوار فاتفق هؤلاء الجماعة على الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
وما نعلم احدا دفع هذه الاخبار مع شيوعها واستفاضتها في الامة فمن عدل عن القول بها
كان تاركا للسنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحتج من ابى ذلك بما روي ابو عاصم
النبيل قال ثنا ملك عن الزهري عن سعيد بن المسيب وابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال قضى
النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة وكذلك رواه عن ملك
مسلمة المدني وعبد الملك بن عبد العزيز الماجشون وهكذا الحديث رواه هؤلاء موصولا عن ابي
هريرة واصله عن سعيد بن المسيب مقطوع رواه معن والقعنبي وابن وهب كلهم عن ملك عن الزهري
عن سعيد بن المسيب من غير ذكر ابي هريرة وكذلك هو في موطا ملك ولو ثبت موصولا لما
جاز الاعتراض به على الاخبار التي رواها نحو عشرة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في ايجاب الشفعة
بالجار لانها في حيز التواتر المستفيض التي لا يجوز معارضته باخبار الاحاد ولو ثبت من وجه يجوز
ان يعارض به ما قدمنا ذكره لم يكن فيه ما ينفي اخبار ايجاب الشفعة بالجار وذلك لان اكثر ما
فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة فيما لم يقسم فانه متفق على استعماله في ايجاب
الشفعة للشريك ومع ذلك فهو حكاية قضية من النبي صلى الله عليه وسلم قضى بها وليس بعموم لفظ
ولا حكاية قول منه وقوله فاذا وقعت الحدود فلا شفعة فانه يحتمل ان يكون من كلام الراوي
اذ ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله ولا انه قضى به واذا احتمل ان يكون رواية عن النبي صلى الله
عليه وسلم واحتمل ان يكون من قول الراوي ادرجه في الحديث كما وجد ذلك في كثير من الاخبار
لم يجز لنا اثباته عن النبي صلى الله عليه وسلم اذ غير جائز لاحد ان يعزي الى النبي عليه السلم مقالة
بالشك والاحتمال فهذا وجه منع الاعتراض به على ما ذكرنا واحتجوا ايضا بما حدثنا

عبد الباقي بن قانع قال ثنا حامد بن محمد المروزي قال ثنا عبد الله بن عمر القواريري قال ثنا عبد الله
ابن زياد قال ثنا معمر عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله قال قضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وهذا
لا دلالة فيه على نفي الشفعة بالجوار من وجهين احدهما انه انما نفى وجوب الشفعة فاذا وقعت
الحدود وصرفت الطرق فما فاد بذلك نفي الشفعة لغير الجار الملاصق لان صرف الطرق ينفي
الملاصقة لان بينه وبين جاره طريقا والثاني انا متى حملناه على حقيقته كان الذي تقتضيه اللفظ
نفي الشفعة عند وقوع الحدود وصرف الطرق ووقوع الحد دون صرف الطرق انما هو
تسميته مكانه انما افاد ان القسمة لا شفعة فيها كما قال اصحابنا انه لا شفعة في قسمة وكذلك
الحديث الاول محمول على ذلك ايضا وايضا فقد روى عبد الملك بن ابي سليمان عن عطاء عن جابر عن
النبي صلى الله عليه وسلم وغير جائز ان نجعلهما متعارضين مع امكان استعمالهما جميعا وقد يمكننا
استعمالهما على الوجه الذي ذكرنا ومخالفونا يجعلونهما متعارضين ويسقطون احدهما بالاخر
وايضا جائز ان يكون ذلك كلاما خرج على سبب فنقل الراوي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وترك
نقل السبب نحو ان يختصم اليه رجلان احدهما جار والاخر شريك فيحكم بالشفعة للشريك دون
الجار وقال فاذا وقعت الحدود فلا شفعة لصاحب النصيب المقسوم مع الجار كما روي
اسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربا الا في النسيئة وهو عند سائر الفقهاء كلام
خارج على سبب اقتصر فيه رواته على نقل النبي صلى الله عليه وسلم دون ذكر السبب وهو ان يكون
سئل عن النوعين المختلفين من الذهب والفضة اذا بيع احدهما بالاخر فقال صلى الله عليه وسلم
لا ربا الا في النسيئة يعني فيما سئل عنه كذلك ما ذكرنا وايضا لو تساوت اخبار ايجاب
الشفعة بالجوار واخبار نفيها لكانت اخبار الايجاب اولى من اخبار النفي لان الاصل انها
غير واجبة حتى يرد الشرع بايجابها فخبر نفي الشفعة وارد على الاصل وخبر اثباتها ناقل عنه
وارد بعده فهو اولى فان قال قائل يحتمل ان يريد بالجار الشريك قيل له الاخبار
التي رويناها اكثرها ينفي هذا التاويل لان فيها ان جار الدار احق بشفعة جاره والشريك لا
يسمى جار الدار وحديث جابر قال ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا

وعن

وغير جائز ان يكون هذا في الشريك في المبيع وهذا ايضا فان الشريك لا يسمى جارا لانه لو
استحق اسم الجوار بالشركة لوجب ان يكون كل شريكين في شيء فيهما جاران كالشريكين في عبد
واحد او دابة واحدة فلما لم يستحق اسم الجار بالشركة في هذه الاشياء دل ذلك على ان الشريك
لا يسمى جارا وانما الجار هو الذي ينفرد حقه ونصيبه من حق شريكه ويتميز ملك كل واحد عن
ملك صاحبه وايضا فان الشركة انما يستحق بها الشفعة لانها تقتضي حصول الجوار بالقسمة
والدليل عليه ان الشركة في سائر الاشياء لا توجب الشفعة لعدم حصول الجوار بها عند القسمة
فدل ذلك على ان الشركة في العقار انما يستحق بها الشفعة لما يتعلق بها من الجوار عند
القسمة وان كان الشريك احق من الجار لمزية حصلت له مع تعلق حق الجوار بها كما ان الاخ
من الاب والام اولى بالميراث من الاب وان كانت الاخوة من جهة الاب يستحق بها التعصيب
والميراث اذا لم يكن اخ لاب وام ومعلوم ان القرابة من جهة الام لا يستحق بها التعصيب
اذا لم يكن هناك قرابة من جهة الاب الا انها اكدت تعصيب القرابة من الاب كذلك الشريك
انما يستحق الشفعة بالشركة لما يتعلق بها من حصول الجوار عند القسمة والشريك اولى من
الجار لمزية حصلت له كما وصفنا بالتعصيب ويكون المعنى الذي يتعلق به وجوب الشفعة
هو الجوار وايضا لما كان المعنى الذي به وجبت الشفعة بالشركة هو دوام التاذي بالشريك
وكان ذلك موجودا في الجوار لانه يتاذى به في الاشراف عليه ومطالعة اموره والوقوف
على احواله وجب ان يكون له الشفعة لوجود المعنى الذي من اجله وجبت الشفعة للشريك
وهذا المعنى غير موجود في الجار غير الملاصق لان بينه وبينه طريقا يمنعه الاشراف عليه والاطلاع
على اموره واما قوله تعالى وابن السبيل فانه روي عن مجاهد والربيع بن انس انه المسافر
وقال قتادة والضحاك هو الضيف قال ابو بكر ومعناه صاحب الطريق وهذا كما
كما يقال لطير الماء ابن ما قال الشاعر

وردت اعتسافا والثريا كانها على قمة الراس ابن ماء محلق

ومن تاوله على الضيف فقوله سائغ لان الضيف كالمجتاز غير المقيم فسمي ابن السبيل تشبيها بالمسافر
والمجتاز وهو كما يقال عابر سبيل وقال الشافعي ابن السبيل هو الذي يريد السفر وليس معه

نفقه وهذا غلط لانه لم يسم في الطريق لا يسمى ابن سبيل كما لا يسمى مسافرا ولا عابر سبيل
وقوله عز وجل وما ملكت ايمانكم يعني الاحسان المامور به في اول الايه وروى سليم التيمي
عن قتادة عن انس قال كانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاه وما ملكت ايمانكم
حتى جعل يغرغر بها في صدره وما يفيض بها لسانه وروته ايضا ام سلمه وروى الاعمش عن طلحه
ابن مصرف عن ابي عمار عن عمرو بن شرحبيل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنم بركه
والابل عز لاهلها والخيل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيمه والمملوك اخوك فاحسن
اليه فان وجدته مغلوبا فاعنه وروى مرة الطيب عن ابي بكر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا يدخل الجنه سيء الملكه قيل يا رسول الله اليس قد حدثتنا ان هذه الامه اكثر الامم مملوكين وايتاما
قال بلى فاكرموهم ككرامه اولادكم واطعموهم مما تاكلون وروى الاعمش عن المعرور
ابن سويد قال مررت على ابي ذر وهو بالربذه فسمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
المماليك هم اخوانكم ولكن الله تعالى خولكم اياهم فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون
قوله تعالى الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما اتاهم الله من فضله قيل في
معنى البخل في اللغه انه مشقه الاعطا وقيل البخل منع ما لا ينفع منعه ولا يضر بذله وقيل
البخل منع الواجب ونظيره الشح ونقيضه الجود وقد عقل من معناه في اسما الدين انه منع
الواجب ويقال انه لا يصح اطلاقه في الدين الا على جهه ان فاعله قد اتى كبيره بالمنع قال الله
تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما
بخلوا به يوم القيمه فاطلق الوعيد على من بخل بحق الله الذي اوجبه في ماله واما قوله
ويكتمون ما اتاهم الله من فضله فانه قد روي عن ابن عباس ومجاهد والسدي انها نزلت
في اليهود اذ بخلوا بما اعطوا من الرزق وكتموا ما اوتوا من العلم بصفه محمد صلى الله عليه
وسلم وقيل هو فيمن كان بهذه الصفه وممن كتم نعم الله وانكرها وذلك كفر بالله تعالى
قال ابو بكر الاعتراف بنعم الله واجب وجاحدها كافر واصل وانما هو من تعظيم نعم الله
وكتمانها وجحودها وهذا يدل على انه جائز للانسان ان يتحدث بنعم الله عنده لا على جهه الفخر
بل على وجه الاعتراف بالنعمه والشكر للمنعم وهو كقوله واما بنعمه ربك فحدث وقال النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر وانا افصح العرب ولا فخر فاخبر بنعم الله عنده وابان انه ليس اخباره
بها على وجه الافتخار وقال عليه السلم لا ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى وقد كان عليه
السلم خيرا منه ولكنه نهى ان يقال ذلك على وجه الافتخار وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن
اتقى وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سمع رجلا يمدح رجلا فقال لو سمعك لقطعت ظهره
وراى المقداد رجلا يمدح عمر في وجهه فحثى في وجهه التراب وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا رايتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب وقد روي اياكم والمادح فانه الذبح فهذا
اذا كان على وجه الفخر وذكره واما ان يحدث بنعم الله عنده او يذكر غيره او بحضرته فهذا
ارجو ان لا يضر الا ان اصلح الاشيا العلب للانسان ان لا يغتر بمدح الناس له ولا يعتد به وقوله
تعالى والذين ينفقون اموالهم رئا الناس ولا يومنون بالله ولا باليوم الاخر فان معناه والله اعلم
انه اعد للذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل والذين ينفقون اموالهم رئا الناس عذابا مهينا وفي
ذلك دليل على ان كل ما يفعله العلم لغير وجه الله فانه لا قربه فيه ولا يستحق عليه الثواب لان ما
يفعل على وجه الريا فانما يريد به عوضا من الدنيا كالذكر الجميل والثنا الحسن فصار ذلك اصلا
في ان كل ما اريد به عوض من اعواض الدنيا انه ليس بقربه كالاستيجار على الحج وعلى الصلاه وساير
القرب انه متى استحق عليه عوضا خرج بذلك عن ان يكون قربه وقد علمنا ان هذه الاشيا
سبيلها ان لا تفعل الا على وجه القربه فثبت بذلك انه لا يجوز ان يستحق عليها الاجر وان
الاجاره عليها باطله وقوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما
رزقهم الله يدل على بطلان مذهب اهل الجبر لانهم لو لم يكونوا مستطيعين للايمان بالله والانفاق
لما جاز ان يقال ذلك فيهم لان عذرهم واضح وهو انهم غير ممكنين فيما دعوا اليه ولا قادرين عليه
كما لا يقال للاعمى ماذا عليه لو ابصر ولا يقال للمريض ماذا عليه لو كان صحيحا وفي ذلك اوضح
دليل على ان الله قطع عذرهم من فعل ما كلفهم من الايمان وساير الطاعات وانهم ممكنون
من فعلها قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا
يكتمون الله حديثا اخبر الله عنهم انهم لا يكتمون الله هناك شيئا من احوالهم وما عملوه لعلمهم
بان الله يطلع عليها عالم بسرايرهم فيقرون بها ولا يكتمونها وقيل يجوز ان يكون المراد انهم لا

يكتمون اسرارهم هناك كما كانوا يكتمونها في الدنيا فان قال قايل قد اخبر الله عنهم انهم يقولون والله
ربنا ما كنا مشركين قيل له فيه وجوه احدها ان الاخرة مواطن موطن لا تسمع الا همسا اي صوتا
خفيا وموطن يكذبون فيه فيقولون ما كنا نعمل من سوء والله ربنا ما كنا مشركين وموطن
يعترفون فيه بالخطا ويسالون الله ان يردهم الى دار الدنيا وروي ذلك عن الحسن وقال
ابن عباس ان قوله ولا يكتمون الله حديثا داخل في التمني بعد ما نطقت جوارحهم بفضيحتهم وقيل
ان معناه انه لا يعتد بكتمانهم لانه ظاهر عند الله لا يخفى عليه منه شي فكان تقديره انهم غير قادرين
هناك على الكتمان لان الله يظهره وقيل لم يقصدوا الكتمان لانهم انما اخبروا على ما توهموا
ولا يخرجهم ذلك من ان يكونوا قد كذبوا ○

باب الجنب يمر في المسجد ١٧٩

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا
عابري سبيل حتى تغتسلوا قال ابو بكر قد اختلف في المراد من السكر بهذه الاية فقال
ابن عباس ومجاهد وابرهيم وقتادة السكر من الشراب وقال مجاهد والحسن وقتادة نسخها
تحريم الخمر وقال الضحاك المراد به سكر النوم خاصة فان قال قايل كيف يجوز ان ينهى السكران
في حال سكره وهو في معنى الصبي في نقص عقله قيل له يحتمل ان يريد السكر الذي لم يبلغ نقصان
عقله الى حد يزول التكليف معه ويحتمل ان يكونوا نهوا عن التعرض للسكر اذا كان عليهم فرض
الصلاة ويجوز ان يكون النهي انما دل على ان عليهم ان يعيدوها في حال الصحو اذا فعلوها في حال
السكر وجايز ان يكون هذه المعاني كلها مرادة بالاية في حال ورودها فان قال اذا ساغ
تاويل من تاولها على السكران الذي لم يزل عنه التكليف فكيف يجوز ان يكون منهيا عن فعل
الصلاة في هذه الحال مع اتفاق المسلمين على انه مامور بفعل الصلاة في هذه الحال قيل له
قد روي عن الحسن وقتادة انه منسوخ ويحتمل ان لم يكن منسوخا ان يكون النهي متوجها الى فعل
الصلاة مع الرسول او في جماعة قال ابو بكر والصحيح من التاويل في معنى السكر انه
سكر من الشراب من وجهين احدهما ان النايم من غلبة النوم لا يسمى سكران ومن سكر
من الشراب يسمى سكران حقيقة فوجب حمل اللفظ على الحقيقة ولا يجوز صرفها الى المجاز

الا بدلالة والثاني ما روى سفين عن عطا بن السايب عن ابي عبد الرحمن عن علي قال دعا رجل من
الانصار قوما فشربوا من الخمر فتقدم عبد الرحمن بن عوف لصلاة المغرب فقرا قل يا ايها الكافرون
فالتبس عليه فانزل الله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي
قال ثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال ثنا ابو عبيد قال ثنا حجاج عن ابن جريج وعثمن بن عطا عن
عطا الخراساني عن ابن عباس في قوله يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس
وقال في سورة النسا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ثم نسختها هذه الاية
يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر الاية قال ابو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن معوية بن
صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير قال
وقوله ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فاذا
صلوا العشا شربوها قال ابو عبيد حدثنا عبد الرحمن عن سفين عن ابي اسحق عن ابي ميسرة قال
قال عمر اللهم بين لنا الخمر فنزلت ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وذكر
الحديث قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال انا مغيرة عن ابي رزين قال شرب الخمر
بعد الاية التي في البقرة والتي في النسا وكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت الصلاة
تركوها ثم حرمت في المايدة قال ابو بكر فاخبر هولا ان المراد السكر من الشراب
واخبر ابن عباس وابو رزين انهم تركوا شربها بعد نزول الاية عند الصلاة وشربوها في غير
اوقات الصلاة ففي هذا دلالة على انهم عقلوا من قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى النهي
عن شربها في الحال التي يكونون فيها سكارى عند لزوم فرض الصلاة وهذا يدل على ان قوله
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى انما افاد النهي عن شربها في اوقات الصلوات فكان معناه
لا يكن منكم شرب تصيرون به الى حال السكر عند اوقات الصلوات فتصلوا وانتم سكارى
وذلك انهم لما كانوا متعبدين بفعل الصلوات في اوقاتها منهيين عن تركها قال
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وقد علمنا انه لم يبح بذلك فرض الصلاة كان في مضمون
هذا اللفظ النهي عما يوجب السكر عند اوقات الصلوات كما انه لما نهينا عن فعل الصلاة
مع الحدث لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم

لا يقبل الله صلاة بغير طهور وكما قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا كان ذلك
نهيا عن ترك الطهارة ولم يكن نهيا عن فعل الصلاة ولم يكن يوجب كون الانسان جنبا او محدثا
سقوط فرض الصلاة وانما نهى عن فعلها على هذه الحال وهو مامور مع ذلك بتقديم الطهارة
لها كذلك النهي عن الصلاة في حال السكر انما دل على حظر شرب يوجب السكر قبل الصلاة
وفرض الصلاة قايم عليه بهذا تاويل من ليس على ما روي عن ابن عباس وابي رزين وظاهر
الاية وفحواها تقتضي ذلك على الوجه الذي بينا وهذا التاويل لا ينافي ما قدمنا ذكره عن
السلف في حظر الصلاة عند السكر لانه جائز ان يكونوا نهوا عن شرب يقتضي كونه سكران
عند حضور الصلاة فيكون ذلك حظرا دايما فان اتفق ان يشرب حتى انه كان سكران عند حضور
الصلاة كان منهيا عن فعلها ثم نسخ حظر الصلاة في هذه الحال وان لم يكن منهيا عن فعلها مع النبي صلى الله عليه
وسلم او في جماعة وهذه المعاني كلها صحيحة جائزة يحتملها لفظ الاية وقوله تعالى حتى تعلموا ما
تقولون يدل على ان السكران الذي منع الصلاة هو الذي قد بلغ به السكر الى حال لا يدري ما
يقول وان السكران الذي يدري ما يقول لم يتناوله النهي عن فعل الصلاة وهذا يشهد للتاويل الذي
ذكرنا من ان النهي انما انصرف الى الشرب لا الى فعل الصلاة لان السكران الذي لا يدري ما
يقول لا يجوز تكليفه في هذه الحال كالمجنون والنايم والصبي الذي لا يعقل والذي يعقل ما يقول
لم يتوجه اليه النهي لان في الاية اباحة الصلاة اذا علم ما يقول وهذا يدل على ان الاية انما حظرت
عليه الشرب لا فعل الصلاة في حال السكر الذي لا يعلم ما يقول فيه اذ غير جائز تكليف المنظر لا يعقل
وهي تدل ايضا على ان السكر الذي يتعلق به الحكم هو الذي لا يعقل صاحبه ما يقول وهو يدل
على صحة قول ابي حنيفة في السكر الموجب للحد انه هو الذي لا يعرف فيه الرجل من المراة وقوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على فرض القراة في الصلاة لانه منعه من الصلاة لاجل عدم اقامة
القراة فيها فلولا انها من اركانها وفروضها لما منع من الصلاة لاجلها فان قال قايل لا دلالة في
ذلك على وجوب القراة فيها وذلك لان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون فدل على انه ممنوع منها
في الحال التي لا يعلم ما يقول ولم يذكر القراة وانما ذكر نفي العلم بما يقول وهذا على سائر
الاقوال والكلام ومن صار بهذه الحال من السكر لم يصح له احضار نية الصلاة ولا فعل

سائر اركانها فانما منع من الصلاة من كانت هذه حاله لانه لا يصح منه نية الصلاة ولا سائر
افعالها ومع ذلك فلا نعلم انه طاهر غير محدث قيل له هذا على ما ذكرت في ان من
كانت هذه حاله فلا يصح منه فعل الصلاة على سائر شرايطها الا ان اختصاصه القول
بالذكر دون غيره من امور الصلاة واحوالها يدل على ان المراد به قول مفعول في الصلاة
وانه متى كان من السكر على حال لم يمكنه القراة فيها لم يصح له فعلها لاجل عدم القراة
وان وجود القراة فيها من فروضها وشرايطها وهذا مثل قوله اقيموا الصلاة في افادته
ان في الصلاة قياما مفروضا ومثل قوله تعالى واركعوا مع الراكعين في دلالته على فرض
الركوع في الصلاة واما قوله عز وجل ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان اهل
العلم قد تنازعوا تاويله فروي المنهال عن عمرو عن زر عن علي عليه السلام في قوله ولا جنبا
الا عابري سبيل الا ان يكونوا مسافرين ولا يجدون ما فيتيممون ويصلون وروي قتاده
عن ابي مجلز عن ابن عباس مثله وعن مجاهد مثله وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال هو
الممر في المسجد وروي عطا بن يسار عن ابن عباس مثله في تاويل الاية وكذلك روي عن
سعيد بن المسيب والحسن وعطا وعمرو بن دينار في اخرين من التابعين واختلف السلف في
مرور الجنب في المسجد فروي عن جابر قال كان احدنا يمر في المسجد مجتازا وهو جنب وقال
عطا بن يسار كان رجال من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تصيبهم الجنابة فيتوضون ثم
ياتون المسجد فيتحدثون فيه وقال سعيد بن المسيب الجنب لا يجلس في المسجد ويجتاز وكذلك
روي عن الحسن وما روي في ذلك عن عبد الله وان الصحيح فيه ما ناوله شريك عن عبد الكريم
الجزري عن ابي عبيدة ولا جنبا الا عابري سبيل قال الجنب يمر في المسجد ولا يجلس
ورواه معمر عن عبد الكريم عن ابي عبيدة واختلف فقها الامصار في ذلك فقال ابو حنيفة
وابو يوسف وزفر ومحمد والحسن بن زياد لا يدخله الا طاهر سوا اراد القعود فيه
او الاجتياز وهو قول مالك بن انس والثوري وقال الليث لا يمر فيه الا ان يكون بابه الى
المسجد وقال الشافعي يمر فيه ولا يقعد والدليل على ان الجنب لا يجوز له ان يجتاز في المسجد
ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال ثنا ابو داود قال ثنا مسدد قال ثنا عبد الواحد بن زياد

قال نا افلت بن خليفة قال حدثتني جسرة بنت دجاجة قالت سمعت عائشة تقول جاء رسول الله
صلى الله عليه وسلم ووجوه اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل
ولم يصنع القوم شيئا رجاء ان ينزل لهم رخصة فخرج اليهم بعد فقال وجهوا هذه البيوت فاني لا
احل المسجد لحايض ولا جنب ولم يفرق فيه بين الاجتياز وبين القعود وهو عليهما سوا والثاني
انه امرهم بتوجيه البيوت الشارعة لئلا يجتازوا في المسجد اذا اصابتهم جنابة لانه لو اراد
القعود لم يكن لقوله وجهوا هذه البيوت فاني لا احل المسجد لحايض ولا جنب معنى لان
القعود فيه بعد دخول المسجد لا تعلق له بكون البيوت شارعة اليه فدل على انه انما امر
بتوجيه البيوت لئلا يضطروا عند الجنابة الى الاجتياز في المسجد اذ لم يكن لبيوتهم ابواب
غير ما هي شارعة الى المسجد وقد روى سفين بن حمزة عن كثير بن زيد عن المطلب ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد ان يمر في المسجد ولا يجلس فيه وهو جنب الا علي بن ابي طالب
فانه كان يدخله جنبا ويمر فيه لان بيته في المسجد فاخبر في هذا الحديث بحظر النبي صلى الله
عليه وسلم الاجتياز كما حظر عليه القعود وما ذكر من خصوصية علي عليه السلم فهو صحيح وقول
الراوي لانه كان بيته في المسجد غلط منه لان النبي عليه السلم قد امر في الحديث الاول
بتوجيه البيوت الشارعة الى غيره ولم يبح لهم المرور لاجل كون بيوتهم في المسجد وانما كانت
الخصوصية فيه لعلي عليه السلم دون غيره كما خص جعفر بان له جناحين في الجنة دون ساير
الشهدا وكما خص حنظلة بغسل الملايكة له حين قتل جنبا وخص دحية الكلبي بان جبريل
كان ينزل على صورته وخص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكى من اذى القمل فثبت بذلك
ان ساير الناس ممنوعون من دخول المسجد مجتازين وغير مجتازين واما ما روي جابر كان
احدنا يمر مجتازا في المسجد وهو جنب فلا حجة فيه لانه لم يخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك
فاقرهم عليه وكذلك ما روي عن عطا بن يسار كان رجال من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم تصيبهم الجنابة فيتوضون ثم ياتون المسجد فيتحدثون فيه لا دلالة فيه للمخالف
لانه ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرهم عليه بعد علمه بذلك منهم ولانه جايز
ان يكون ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يحظر ذلك عليهم ولو ثبت جميع

ذلك

ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم روي ما وصفنا لكان خبر الحظر اولى لانه طارئ على الاباحة
لا محالة فهو ناسخ عنها ولما ثبت باتفاق الفقها حظر القعود فيه لاجل الجنابة تعظيما لحرمة
المسجد وجب ان يكون كذلك حكم الاجتياز تعظيما للمسجد ولان العلة في حظر القعود هو
الكون فيه جنبا وذلك موجود في الاجتياز وكما انه لما كان محظورا عليه القعود في ملك
غيره بغير اذنه كان حكم الاجتياز فيه حكم القعود وكان الاجتياز بمنزلة القعود كذلك
القعود في المسجد لما كان محظورا وجب كذلك الاجتياز اعتبارا بما ذكرنا والعلة
في الجميع حظر القعود فيه واما قوله ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وتاويل من
تاوله على اباحة الاجتياز في المسجد فان ما روي عن علي وابن عباس في تاويله ان المراد المسافر
الذي لا يجد الما فيتيمم اولى من تاويل من تاوله على الاجتياز في المسجد وذلك لان قوله ولا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى نهي عن فعل الصلاة نفسها في هذه الحال لا عن المسجد لان ذلك حقيقة اللفظ
ومفهوم الخطاب وحمله على المسجد عدول بالكلام عن حقيقته الى المجاز بان تجعل الصلاة عبارة
عن موضعها كما يسمى الشي باسم غيره لمجاورته اياه او لانه منه بسبب كقوله لهدمت صوامع وبيع
وصلوات يعني به مواضع الصلوات ومتى امكننا استعمال اللفظ على حقيقته لم يجز صرفه عنها
الى المجاز الا بدلالة ولا دلالة توجب صرف ذلك على الحقيقة وفي نسق التلاوة ما يدل على
ان المراد حقيقة الصلاة وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وليس للمسجد قول مشروط
يمنع من دخوله لتعذره عليه عند السكر وفي الصلاة قراة مشروطة يمنع من اجل تعذر اقامتها
من فعل الصلاة فدل ذلك على ان المراد حقيقة الصلاة فيكون تاويل من تاوله عليها موافقا لظاهرها
وحقيقتها وقوله تعالى الا عابري سبيل فان معناه المسافر يسمى عابر سبيل ولولا انه يطلق
عليه هذا الاسم لما تاوله علي وابن عباس عليه اذ غير جايز لاحد تاويل الاية على ما لا يقع عليه الاسم
وانما سمي المسافر عابر سبيل لانه على الطريق كما يسمى ابن السبيل فاباح الله تعالى له في حال السفر
ان يتيمم ويصلي وان كان جنبا فدلت الاية على معنيين احدهما جواز التيمم للجنب اذا لم يجد
الما والصلاة به والثاني ان التيمم لا يرفع الجنابة لانه سماه جنبا مع كونه متيمما فهذا التاويل
اولى من تاويل من حمله على الاجتياز في المسجد وقوله حتى تغتسلوا غاية لاباحة الصلاة ولا خلاف

ان الغاية في هذا الموضع داخلة في الحظر الى ان يستوعبها بوجود الاغتسال وانه لا يجوز له
الصلاة وقد بقي من غسله شي في حال وجود الماء وامكان استعماله من غير ضرر يخافه فهذا يدل
على ان الغاية قد يدخل في الجملة التي قبلها وقال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والغاية خارجة من
الجملة لانه بدخول اول الليل يخرج من الصوم لان الى غاية كما ان حتى غاية وهذا اصل في ان الغاية
قد يجوز دخولها في الكلام تارة وخروجها اخرى وحكمها موقوف على الدلالة في دخولها او خروجها
وسنذكر احكام الجنابة ومعناها وحكم المريض والمسافر في سورة المائدة اذا انتهينا اليه ان شا الله
تعالى قوله امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها يدل على قول اصحابنا في قول
الرجل لامراته انت طالق قبل قدوم فلان انها تطلق في الحال قدم فلان او لم يقدم وحكي عن
بعضهم انها لا تطلق حتى يقدم لانه لا يقال انه قال قبل القدوم ولما قدم والصحيح ما قال اصحابنا وهذه
الاية تدل عليه لانه قال يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان
نطمس وجوها فكان الامر بالايمان صحيحا قبل طمس الوجوه ولم يوجد الطمس اصلا وكان ذلك ايمانا
قبل طمس الوجوه ولما وجد وهو نظير قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وكان الامر بعتق الرقبة امرا
صحيحا وان لم يوجد المسيس فان قال قايل ان هذا وعيد من الله لليهود ولم يسلموا ولم يقع ما
توعدوا به قيل له لان قوما من هولا اليهود اسلموا منهم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعية وزيد
ابن سعنة واسد بن سعية واسد بن عبيد ومخيريق في اخرين منهم وانما كان الوعيد العاجل معلقا
بترك جميعهم الاسلام ويحتمل ان يريد به الوعيد في الاخرة اذ لم يذكر في الاية تعجيل العقوبة
في الدنيا ان لم يسلموا قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم قال الحسن وقتادة والضحاك
هو قول اليهود والنصارى نحن ابنا الله واحباوه وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وروي عن عبد الله انه قال هو تزكية الناس بعضهم بعضا لينال بها شيا من الدنيا قال ابو بكر
وهذا يدل على ان النهي على التزكية من هذا الوجه وقال تعالى ولا تزكوا انفسكم وقد روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب وقوله تعالى
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك والسدي وعكرمة
ان المراد بالناس ههنا النبي صلى الله عليه وسلم خاصة قال قتادة العرب وقال اخرون النبي صلى الله

علي

عليه وسلم واصحابه وهذا اولى لان اول الخطاب في ذكر اليهود وقد كانوا قبل ذلك يقرون في
كتبهم مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وحال نبوته وكانوا يظنون انه يكون من بني اسرايل
فلما بعثه الله من ولد اسمعيل حسدوا العرب واظهروا الكفر به وجحدوا ما عرفوه قال الله تعالى
وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاهم ما عرفوا كفروا به وقال تعالى ود كثير
من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فكانت عداوة اليهود
للعرب ظاهرة بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم حسدا منهم لهم ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
مبعوثا منهم فالاظهر من معنى الاية حسدهم للنبي صلى الله عليه وسلم وللعرب والحسد هو تمني زوال
النعمة عن صاحبها ولذلك قيل ان كل احد تقدر ان ترضيه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوالها
والغبطة غير مذمومة لانها تمني مثل النعمة من غير زوالها عن صاحبها بل مع سروره ببقايها عليه
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قيل فيه ان الله تعالى يجدد لهم جلودا
غير الجلود التي احترقت القايلون بهذا هم الذين يقولون ان الجلد ليس بعض الانسان وكذلك
اللحم والعظم وان الانسان هو الروح للانس لهذا البدن ومن قال ان الجلد هو بعض الانسان وان
الانسان هو هذا الشخص بكماله فانه يقول ان الجلود تجدد بان ترد الى الحال التي كانت عليها
غير محترقة كما يقال للخاتم اذا كسر ثم صنع خاتم اخر هذا الخاتم غير ذاك الخاتم وكما يقال لمن قطع
قميصه قباء هذا اللباس غير ذاك اللباس وقال بعضهم التبديل انما هو للسرابيل التي قد
البسوها وهو تاويل بعيد لان السرابيل لا تسمى جلودا

باب ١٨٠ ما اوجب الله تعالى من اداء الامانات

قال الله تعالى يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها واختلف اهل التفسير في المامورين
باداء الامانة في هذه الاية منهم فروي عن زيد بن اسلم ومكحول وشهر بن حوشب انهم ولاة الامر
وقال ابن جريج انها نزلت في عثمن بن طلحة امر بان يرد عليه مفاتيح الكعبة وقال ابن عباس وابي بن كعب
والحسن وقتادة هو في كل من اوتمن على شي وهذا اولى لان قوله تعالى ان الله يامركم خطاب
يقتضي عمومه ساير المكلفين فغير جايز الاقتصار به على بعض الناس دون بعض الا بدلالة وما طن
من تاوله على ولاة الامر ذهب الى قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل لما كان

خطابا لولاة الامر كان ابتدا الخطاب منصرفا اليهم وليس كذلك اذ لا يمتنع ان يكون اول
الخطاب عموما في سائر الناس وما عطف عليه خاصا في ولاة الامر على ما ذكرنا في نظاير في القران
وغيره قال ابو بكر ما اومن عليه الانسان فهو امانة فعلى المؤتمن عليها ردها الى صاحبها فمن
الامانات الودايع وعلى مودعها ردها الى من اودعه اياها ولا خلاف بين فقها الامصار انه لا ضمان على
المودع فيها ان هلكت وقد روي عن بعض السلف فيه الضمان ذكر الشعبي عن انس قال استحملني
رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا
حامد بن محمد قال ثنا شريح قال ثنا ابن ادريس عن هشام بن حسان عن انس بن سيرين عن انس بن مالك قال
استودعت ستة الاف درهم فذهبت فقال لي عمر ذهب لك معها شي قلت لا فضمنني وروي
حجاج عن ابي الزبير عن جابر ان رجلا استودع متاعا فذهب من بين متاعه فلم يضمنه ابو بكر
رضي الله عنه وقال هي امانة وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا اسمعيل الفضل قال ثنا قتيبة قال
ثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من استودع وديعة
فلا ضمان عليه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا ابرهيم بن هاشم قال ثنا محمد بن عون قال ثنا
عبد الله بن نافع عن محمد بن نبيه الحجبي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا ضمان على راع ولا مؤتمن قال ابو بكر قوله عليه السلم لا ضمان على مؤتمن يدل على
نفي ضمان العارية لان العارية امانة في يد المستعير اذ كان المعير قد ائتمنه عليها ولا خلاف بين
الفقها في نفي ضمان الوديعة اذا لم يتعد فيها المودع وما روي عن عمر في تضمين الوديعة فجايز ان
يكون المودع اعترف بفعل يوجب الضمان عنده فلذلك ضمنه واختلف الفقها في ضمان العارية
بعد اختلاف من السلف فيه فروي عن علي وعمر وجابر وشريح وابرهيم ان العارية غير مضمونة
وروي عن ابن عباس وابي هريرة انها مضمونة وقال ابو حنيفة وزفر ومحمد والحسن بن زياد
هي غير مضمونة اذا هلكت وهو قول ابن شبرمة والثوري والاوزاعي وقال عثمان البتي المستعير
ضامن لما استعاره الا الحيوان والعقار فان شرط عليه في الحيوان والعقار الضمان فهو ضامن
وقال مالك لا يضمن الحيوان في العارية ويضمن الحلي والثياب ونحوها وقال الليث لا ضمان
في العارية ولكن ابا العباس امير المومنين قد كتب ان يضمنها فالقضا اليوم على الضمان وقال
الشافعي

الشافعي كل عارية مضمونة قال ابو بكر والدليل على نفي ضمانها عند الهلاك اذا لم يتعد
فيها ان المعير قد ائتمن المستعير عليها حين دفعها اليه واذا كان امينا لم يلزمه ضمانها لما روينا
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا ضمان على مؤتمن وذلك عموم في نفي الضمان عن كل مؤتمن وايضا
لما كان مقبوضا باذن مالكه لا على شرط الضمان لم يضمنه كالوديعة وايضا قد اتفق الجميع
على نفي ضمان الثوب المستاجر مع شرط بذل المنافع اذا لم يشترط عليه ضمان بدل المقبوضة
فالعارية اولى ان لا يكون مضمونة اذ ليس فيها ضمان مشروط بوجه ومن جهة اخرى ان
المقبوض على وجه الاجارة مقبوض لاستيفا المنافع ولم يكن مضمونا فوجب ان لا يضمن
العارية اذ كان مقبوضا لاستيفا المنافع وايضا لما كانت الهبة غير مضمونة على الموهوب
له لانها مقبوضة باذن مالكها لا على شرط ضمان البدل وهو معروف وبر وجب ان تكون
العارية كذلك اذ هي معروف وبر وايضا قد اتفق الجميع على ان العارية لو نقصت بالاستعمال
لم يضمن النقصان فاذا كان الجزء منه غير مضمون مع حصول القبض عليه وجب ان لا يضمن الكل لان
ما تعلق ضمانه بالقبض لا يختلف فيه حكم الكل والبعض كالغصب والمقبوض على بيع فاسد
فلما اتفق الجميع على ان الجزء الفايت بالنقصان غير مضمون وجب ان لا يضمن الجميع كالودايع وساير
الامانات وقد اختلف في الفاظ حديث صفوان بن امية في العارية فذكر بعضهم فيه
الضمان ولم يذكره بعضهم وروى شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن ابي مليكة عن امية بن
صفوان بن امية عن ابيه قال استعار النبي صلى الله عليه وسلم من صفوان بن امية ادراعا من حديد
في يوم حنين فقال له يا محمد مضمونة فقال مضمونة فضاع بعضها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ان
شيت غرمناها لك قال لا انا ارغب في الاسلام من ذلك يا رسول الله ورواه شريك
عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن ابي مليكة عن صفوان بن امية قال استعار رسول الله صلى الله عليه
وسلم من صفوان بن امية ادراعا فضاع بعضها فقال ان شيت غرمناها لك قال لا يا رسول الله
فوصله شريك وذكر فيه الضمان وقطعه اسرايل ولم يذكر الضمان وروى قتادة عن
عطا ان النبي صلى الله عليه وسلم استعار من صفوان بن امية دروعا يوم حنين فقال له امؤداة
يا رسول الله العارية فقال نعم وروى جرير عن عبد العزيز بن رفيع عن اناس من ال عبد الله

ابن صفوان قال أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغزو حنينا وذكر الحديث من غير ذكر
ضمان ويقال إنه ليس في رواة هذا الحديث أحفظ ولا أتقن ولا أثبت من جرير بن عبد
الحميد ولم يذكر الضمان ولو تساوت الرواة فيه جعل مضطربا وقد روي في أخبار أخر
من طريق أبي أمامة وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العارية مؤداة وإن صح ذكر الضمان
في حديث صفوان فإن معناه ضمان الأداء كما روي في بعض ألفاظ حديث صفوان أنه قال هي مضمونة
حتى أؤديها إليك وكما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفريابي قال حدثنا قتيبة قال حدثنا
الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن سعيد بن أبي هند أن أول ما ضمنت العارية أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لصفوان أعرنا سلاحك وهي علينا ضمان حتى نأتيك بها فثبت بذلك أنه إنما
شرط له ضمان الرد وذلك لأن صفوان كان حربيا كافرا في ذلك الوقت وظن أنه يأخذها
على جهة استباحة ماله كسائر أموال الحربيين ولذلك قال له أغصبا تأخذها يا محمد فقال
لا بل عارية مضمونة حتى أؤديها إليك وعارية مؤداة فأخبره أنه يأخذها على أنها عارية مؤداة
وأنه ليس يأخذها على سبيل ما يؤخذ أموال أهل الحرب وهو كقول القائل أنا ضامن لحاجتك
يعني القيام بها والسعي فيها حتى يقضيها قال الشاعر يصف ناقة

بتلك أسلي حاجة إن ضمنتها وأبرئ همّا كان في الصدر داخلا

قال أهل اللغة في قوله إن ضمنتها إنه يعني إن هممت بها وأردتها وأيضا فإنا نسلم للمخالف صحة
الخبر بما روي فيه من الضمان ونقول إنه لا دلالة له فيه على موضع الخلاف وذلك لأنه قال عارية
مضمونة فجعل الأدراع التي قبضها مضمونة وهذا يقتضي ضمان عينها بالرد لا ضمان قيمتها ولم
يقل أضمن قيمتها وغير جائز صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدلالة وأيضا فيما ادعى المخالف
إثبات ضمير في اللفظ لا دلالة له عليه وهو ضمان القيمة ولا جائز إثباته إلا بدلالة ويدل
على أنها لم تكن مضمونة ضمان القيمة عند الهلاك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فقد أدراعا قال
لصفوان إن شئت غرمناها لك فلو كان ضمان القيمة قد حصل عليه لما قال إن شئت غرمناها
لك وهو غارم فدل ذلك على أن الغرم لم يجب بالهلاك وأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد
يغرمها إذا شاء ذلك صفوان متبرعا بالغرم ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما استقرض

من

من عبد الله بن ربيعة ثلاثين ألفا في هذه الغزاة أيضا ثم أراد أن يردها إلى عبد الله أن يقبلها
فقال له خذها فإن جزاء القرض الوفاء والحمد فلو كان الغرم لازما فيما فقد من الأدراع لما
قال إن شئت غرمناها لك ويدل على أنه لم يكن ضامنا لقيمة ما فقد أنه قال لا قود في
قلبي اليوم من الإيمان ما لم يكن قبل وفي ذلك دليل على أنها لم تكن مضمونة القيمة لأن ما كان
مضمونا لا يختلف حكمه في الإيمان والكفر وقال بعض شيوخنا أن صفوان لما كان حربيا
جاز أن يشرط ذلك له إذ قد يجوز فيما بيننا وبين أهل الحرب من الشروط ما لا يجوز فيما بين بعضنا
لبعض ألا ترى أنه يجوز أن يرتهن منهم الأحرار ولا يجوز مثله فيما بيننا وكان أبو الحسن الكرخي
يأبى هذا التأويل ويقول لا يصح شرط الضمان لأهل الحرب فيما ليس بمضمون ألا ترى أنا لو
شرطنا لهم ضمان الودائع والمضاربات ونحوها لم يصح واحتج من قال بضمان العارية بما رواه
شعبة وسعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
على اليد ما أخذت حتى تؤديه ولا دلالة له في هذا الحديث أيضا على موضع الخلاف لأنه إنما
أوجب رد المأخوذ بعينه وليس فيه ذكر ضمان القيمة عند هلاكه ونحن نقول إن عليه
رد العارية فهذا لا خلاف فيه ولا تعلق له أيضا بموضع الخلاف

باب ما أمر الله به من الحكم بالعدل ١٨١

قال الله تعالى وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل وقال تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان
وقال وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى
ابن أبي عثمان قال حدثنا عبيد بن جناب الحلبي قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي الرجال عن إسحاق بن يحيى بن طلحة بن
عبيد الله قال قال لي [illegible] أخبرني أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال
هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت وحدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عبد الرحمن المقرئ عن كهمس بن الحسن عن عبد الله الأسلمي
قال شتم رجل ابن عباس فقال له ابن عباس إنك لتشتمني وفي ثلاث خصال إني لآتي على الآية من
كتاب الله تعالى فلوددت أن جميع الناس يعلمون منها ما أعلم وإني لأسمع بالحاكم من حكام المسلمين
يعدل في حكمه فأفرح به ولعلي لا أقاضي إليه أبدا وإني لأسمع بالغيث قد أصاب البلد من بلاد

المسلمين وافرح به وما لي من شاهد وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحرث بن ابي اسامة قال حدثنا ابو
عبيد الله بن سلام قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال ان الله اخذ على
الحكام ثلثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس وان لا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرا يا
داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى الاية وقال انا
انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا الى قوله فلا تخشوا الناس واخشوني
ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون

باب في طاعة اولي الامر ١٨٢

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قال ابو بكر
اختلف في تاويل اولي الامر منكم قال ابو بكر اختلف في تاويل الامر فروي عن جابر بن عبد الله
وابن عباس رواية والحسن وعطا ومجاهد انهم اولو الفقه والعلم وعن ابن عباس رواية وابي هريرة
امرا السرايا ويجوز ان يكونوا جميعا مرادين بالاية لان الاسم يتناولهم جميعا لان الامرا يلون امر
تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو والعلما يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز فامر الناس
بطاعتهم والقبول منهم ما عدل الامرا والحكام وكان العلما عدولا مرضيين موثوقا بدينهم
وامانتهم فيما يؤدون وهو نظير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن
الناس من يقول ان الاظهر من اولي الامر ههنا انهم الامرا لانه قدم ذكر الامر بالعدل
وهذا خطاب لمن ملك تنفيذ الاحكام وهم الامرا والقضاة ثم عطف عليه الامر بطاعة اولي
الامر وهم ولاة الامر الذين يحكمون عليهم ما داموا عدولا مرضيين وليس يمتنع ان يكون ذلك امرا
بطاعة الفريقين من اولي الامر وهم امرا السرايا والعلما اذ ليس في تقدم الامر بالحكم بالعدل ما
يوجب الاقتصار بالامر بطاعة اولي الامر على الامرا دون غيرهم وقد روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من اطاع اميري فقد اطاعني وروى الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن ابيه قال
قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيف من منى فقال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
الى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلث لا يغل عليهن
قلب مؤمن اخلاص العمل لله تعالى وقال بعضهم وطاعة ذوي الامر وقال بعضهم والنصيحة لاولي

الامر

الامر ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تحيط من ورائهم والاظهر من هذا الحديث انه اراد اولي
الامر الامرا وقوله تعالى عقيب ذلك فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يدل
على ان اولي الامر هم الفقها لانه امر سائر الناس بطاعتهم ثم قال فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله فامر اولي الامر برد المتنازع فيه الى كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام اذ كانت
العامة ومن ليس من اهل العلم ليست هذه منزلتهم لانهم لا يعرفون كيفية الرد الى الكتاب
والسنة ووجوه دلائلهما على احكام الحوادث فثبت انه خطاب للعلما وفيه دليل على ان قوله
اولي الامر قد اريد به العلما فانتظم قوله اولي الامر منكم الامرا والفقها جميعا واستدل
بعض اهل العلم على ابطال قول الرافضة في الامامة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم قال فليس يخلو اولو الامر من ان يكونوا الفقها والامرا او الامام
الذي يدعونه فان كان المراد الفقها والامرا فقد بطل ان يكون الامام والفقها والامرا يجوز
عليهم الغلط والسهو والتبديل والتغيير وقد امرنا بطاعتهم وهذا يبطل اصل الامامة وان
شرط الامام ان يكون معصوما لا يجوز عليه الغلط والخطا والتبديل والتغيير ولا يجوز ان
يكون المراد الامام لانه قال في نسق الخطاب فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فلو كان هناك امام مفروض الطاعة لكان الرد اليه واجبا وكان هو يقطع الخلاف
والتنازع فلما امر برد المتنازع فيه من الحوادث الى الكتاب والسنة دون الامام دل ذلك
على بطلان قولهم في الامامة لو كان هناك امام تجب طاعته لقال فردوه الى الامام لان
الامام عندهم هو الذي يقضي قوله على تاويل الكتاب والسنة فلما امر بطاعة امرا السرايا والفقها
وامر برد المتنازع فيه من الحوادث الى الكتاب والسنة دون الامام ثبت ان الامام غير
مفروض الطاعة في احكام الحوادث المتنازع فيها وان لكل واحد من الفقها ان يردها الى
نظائرها من الكتاب والسنة وزعمت هذه الطائفة ان المراد بقوله واولي الامر منكم
علي بن ابي طالب عليه السلام وهذا تاويل فاسد لان اولي الامر جماعة وعلي بن ابي طالب رجل
واحد وايضا فقد كان الناس مامورين بطاعة اولي الامر في زمان رسول الله صلى الله عليه
وسلم ومعلوم ان علي بن ابي طالب لم يكن اماما في ايام النبي صلى الله عليه وسلم فثبت ان اولي

الامر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم كانوا امرا وقد كان على المولى عليهم طاعتهم ما لم يامروهم
بمعصية وكذلك حكمهم بعد النبي في لزوم اتباعهم وطاعتهم ما لم يكن معصية قوله تعالى فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول روي عن مجاهد وقتادة وميمون بن مهران والسدي الى كتاب الله تعالى
وسنة رسوله عليه السلم قال ابو بكر وذلك عموم في وجوب الرد الى كتاب الله وسنة نبيه
يكون من وجهين احدهما الى المنصوص عليه المذكور باسمه ومعناه والثاني الرد اليهما من جهة الدلالة
عليها واعتباره به من طريق القياس والنظاير وعموم اللفظ ينتظم الامرين فوجب اذا تنازعنا في شيء رده
الى نص الكتاب والسنة ان وجدنا المتنازع فيه منصوصا على حكمه في الكتاب والسنة وان لم نجد فيه
نصا منهما وجب رده الى نظيره منهما لانا مامورون بالرد في كل حال اذ لم يخصص الله الامر بالرد
اليهما فيما لا نص فيه وذلك لان المنصوص عليه الذي لا احتمال فيه لغيره لا يقع التنازع من الصحابة
مع علمهم باللغة ومعرفتهم بما فيه احتمال مما لا احتمال فيه فظاهر ذلك يقتضي رد المتنازع فيه
الى نظايره من الكتاب والسنة فان قال قايل انما المراد بذلك ترك التنازع والتسليم لما
في كتاب الله وسنة رسوله قيل له ان ذلك خطاب للمومنين لانه قال يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان كان تاويله ما ذكرت فان معناه واتبعوا كتاب الله وسنة
نبيه واطيعوا الله ورسوله وقد علمنا ان كل من امن فمن اعتقاده للايمان اعتقاد لالتزام حكم الله
وسنة الرسول فيودي ذلك الى ابطال فايدة قوله فردوه الى الله والرسول وعلى ان ذلك قد
تقدم الامر بها في اول الاية وهو قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول فغير جايز حمل معنى قوله
فردوه الى الله والرسول على ما قد افادناه بديا في اول الخطاب ووجب حمله على فايدة مجددة وهو
رد غير المنصوص عليه وهو الذي وقع فيه التنازع الى المنصوص عليه وعلى انا نرد جميع المتنازع
فيه الى الكتاب والسنة بحق العموم ولا نخرج منه شيئا بغير دليل فان قال لما كانت الصحابة
مخاطبين بحكم هذه الاية عند التنازع من حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وكان معلوما انه لم يكن
يجوز لهم استعمال الراي والقياس في احكام الحوادث بحضرة النبي عليه السلم كان عليهم التسليم
له واتباع امره دون تكلف الرد من طريق القياس ثبت ان المراد استعمال المنصوص وترك
تكلف النظر والاجتهاد فيما لا نص فيه قيل له هذا وذلك لان استعمال الراي والاجتهاد

ورد

ورد الحوادث الى نظايرها من المنصوص قد كان جايزا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من حالين
ولم يكن يجوز في حال فاما الحالان اللتان كان يجوز فيهما الاجتهاد من حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
واحداهما في حال غيبتهم عن حضرته كما امر النبي عليه السلم معاذا حين بعثه الى اليمن فقيل له كيف
تقضي ان عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال اقضي بسنة نبي الله
قال فان لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله قال اجتهد رايي لا الو قال فضرب بيده
على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه احدى
الحالين كان يجوز فيهما الاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والحال الاخرى ان يامره النبي
صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد بحضرته ورد الحادثة الى نظيرها ليستبري حاله في اجتهاده وهل
هو موضع لذلك ولكن ان اخطا وترك طريق النظر اعلمه وسدده ولكن ليعلمهم وجوب الاجتهاد في
احكام الحوادث بعده بالاجتهاد بحضرته على هذا الوجه سايغ كما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا اسلم بن سهل قال حدثنا محمد بن خالد بن عبد الله قال حدثنا ابي عن حفص بن سليمن عن كثير بن شنظير عن ابي
العالية عن عقبة بن عامر قال جاء خصمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقض بينهما يا عقبة قلت
يا رسول الله اقض بينهما وانت حاضر قال اقض بينهما فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات
فلك حسنة واحدة فاباح له النبي عليه السلام الاجتهاد بحضرته على الوجه التي ذكرنا وامر النبي
عليه السلم لمعاذ وعقبة بن عامر والاجتهاد صدر عندنا عن الاية وهو قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول لانا متى وجدنا من النبي صلى الله عليه وسلم حكما مواطيا لمعنى قد ورد به
القران حملناه عليه كنحو قطعه السارق وجلده الزاني وما جرى مجراهما فقول القايل ان الاجتهاد
في احكام الحوادث لم يكن سايغا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وان رد المتنازع فيه الى الكتاب
والسنة كان واجبا حينئذ فدل على ان المراد به ترك الاختلاف والتنازع والتسليم للمنصوص
عليه في الكتاب والسنة غير صحيح واما الحال التي لم يسوغ فيه الاجتهاد في حياة النبي صلى الله
عليه وسلم فهو ان يجتهد بحضرته على جهة امضاء الحكم والاستبداد بالراي لا على الوجه الذي قدمنا
فهذا الضرب اجتهاد مطرح لا حكم له ولم يكن يسوغ ذلك لاحد

باب وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم

١٨٣

قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقال
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وقال فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فاكد جل وتعالى بهذه الايات وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه
وسلم وابان ان طاعته طاعة الله وافاد بذلك ان معصيته الله معصية الرسول وقال تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فاوعد على مخالفة امر الرسول وجعل مخالف الرسول
في امره والممتنع من تسليم ما جا به او الشاك فيه خارجا من الايمان بقوله فلا وربك لا يومنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما قيل في الحرج ههنا انه
الشك روي ذلك عن مجاهد واصل الحرج الضيق وجايز ان يكون المراد التسليم من غير شك في
وجوب تسليمه ولا ضيق صدر به بل بانشراح صدر وبصيرة ويقين وفي هذه الاية دلالة على ان
من رد شيا من اوامر الرسول فهو خارج من الاسلام سوا رده من جهة الشك فيه او من جهة
ترك القبول والامتناع من التسليم وذلك يوجب صحة ما ذهب اليه الصحابة في حكمهم بارتداد من
امتنع من ادا الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم لان الله تعالى حكم بان من لم يسلم للنبي صلى الله عليه وسلم قضاه
وحكمه فليس من اهل الايمان فان قيل اذا كانت طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم طاعة لله تعالى
فهلا كان امر الرسول امر الله تعالى قيل له انما كانت طاعته طاعة لله بموافقتها ارادة كل
واحد منهما او امره وامر الامر فهو قول القايل افعل ولا يجوز ان يكون امرا واحدا لامرين كما
لا يكون فيه قول واحد من قايلين ولا فعل من فاعلين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا
حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا قيل الثبات الجماعات واحدها ثبة وقيل الثبة عصبة
منفردة من عصب فامرهم الله تعالى بان ينفروا افواجا فرقة بعد فرقة او فرقة في جهة وفرقة في جهة
او ينفروا جميعا من غير تفرق وروي ذلك عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة وقوله
تعالى خذوا حذركم معناه خذوا سلاحكم فسمى السلاح حذرا لانه يتقى به الحذر ويحتمل احذروا
عدوكم باخذ سلاحكم كقوله تعالى وليأخذوا حذرهم واسلحتهم فانتظمت الاية الامر باخذ
السلاح لقتال العدو على حال افتراق العصب واجتماعها بما هو اولى في التدبير والنفور هو
الفزع نفر ينفر نفورا اذا فزع ونفر اليه اذا فزع من امر اليه والمعنى انفروا الى قتال عدوكم

والنفر

والنفر جماعة تفزع الى مثلها والنفير الى قتال العدو والمنافرة المحاكمة للفزع اليها فيما يوجب من الامور
التي يختلف فيها ويقال ان اصلها انهم كانوا يسلون الحاكم اينا اعز نفرا وقد روي في هذه الاية نسخ
روي ابن جريج وعثمان بن عطا عن عطا عن ابن عباس في قوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا قال
عصبا وفرقا وقال في براة انفروا خفافا وثقالا الاية وقال الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما الاية
قال فنسخ هولا الايات قوله تعالى وما كان المومنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم
طايفة وتمكث طايفة منهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين يتفقهون في الدين وينذرون
اخوانهم اذا رجعوا اليهم في الغزو ولعلهم يحذرون ما نزل من فرايض الله تعالى في كتابه وحدوده قوله
تعالى الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله قيل في سبيل انه طاعة الله لانها تودي الى ثواب الله في
جنته التي اعدها الله لاوليايه وقيل دين الله الذي شرعه ليودي الى ثوابه ورحمته فيكون تقديره
في نصرة دين الله عز وجل وقيل في الطاغوت انه الشيطان قال الحسن والشعبي وقال ابو العالية
هو الكاهن وقيل كل ما عبد من دون الله وقوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا فان الكيد
هو السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال والقصد لايقاع الضرر به قال الحسن انما قال
ان كيد الشيطان كان ضعيفا لانه كان اخبرهم انهم سيظهرون عليهم فلذلك كان ضعيفا
وقيل انما سماه ضعيفا لضعف نصرته لاوليايه بالاضافة الى نصر الله تعالى للمومنين وقوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فان الاختلاف على ثلثة اوجه اختلاف
تناقض بان يدعو احدا الشيين الى فساد الاخر واختلاف تفاوت وهو ان يكون بعضه بليغا
وبعضه مردودا ساقطا وهذان الضربان من الاختلاف منفيان عن القران وهو احدى
دلالات اعجازه لان كلام ساير البلغا والفصحا اذا طال مثل السور الطوال من القران
لا يخلوا من ان يختلف اختلاف التفاوت والثالث اختلاف التلاوم وهو ان يكون الجميع
متلايما في الحسن كاختلاف وجوه القراات ومقادير الايات واختلاف الاحكام في الناسخ
والمنسوخ فقد تضمنت الاية الحض على الاستدلال بالقران لما فيه من وجوه الدلالات على
الحق الذي يلزم اعتقاده والعمل به قوله عز وجل ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم قال الحسن وقتادة وابن ابي ليلى هم اهل العلم والفقه وقال

الذي الولاة والامرا قال ابو بكر يجوز ان يريد الفريقين من اهل الفقه والولاة لوقوع
الاسم عليهم جميعا فان قال قايل اولوا الامر من يملك الامر بالولاية على الناس وليست هذه
صفة اهل العلم قيل له ان الله تعالى لم يقل من يملك الامر على الناس بالولاية وجايز ان يسمى الفقها
اولي الامر لانهم يعرفون اوامر الله ونواهيه ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها فجايز ان يسموا اولي الامر
من هذا الوجه كما قال في اية اخرى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون فاوجب الحذر بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز من اجل ذلك اطلاق اسم
اولي الامر عليهم والامرا ايضا يسمون بذلك لنفاذ امورهم على من يلون عليه وقوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم فان الاستنباط هو الاستخراج ومنه استنباط المياه والعيون فهو اسم لكل
ما استخرج حتى تقع عليه روية العيون او معرفة القلوب والاستنباط في الشرع نظير الاستدلال
والاستعلام وفي هذه الاية دلالة على وجوب القول بالقياس واجتهاد الراي في احكام الحوادث
وذلك لانه امر برد الحوادث الى الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته اذا كانوا بحضرته والى العلما
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والغيبة عن حضرته وهذا لا محالة فيما لا نص فيه لان المنصوص عليه
لا يحتاج الى استنباطه فثبت بذلك ان احكام الله ما هو منصوص عليه ومنها ما هو مودع في النص
قد كلفنا الوصول الى علمه بالاستدلال عليه واستنباطه فقد حوت هذه الاية معاني منها
ان في احكام الحوادث ما ليس بمنصوص عليه بل مدلول عليه ومنها ان على العلما استنباطه
والتوصل الى معرفته برده الى نظايره من النصوص ومنها ان العامي عليه تقليد العلما في احكام
الحوادث ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان مكلفا لاستنباط الاحكام والاستدلال
عليها بدلايلها لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم
ولم يخص اولي الامر بذلك دون الرسول وفي ذلك دليل على ان للجميع الاستنباط والتوصل
الى معرفة الحكم بالاستدلال فان قال قايل ليس هذا استنباطا في احكام الحوادث وانما
هو في الامن والخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم فاما ذلك في شان الاراجيف التي كان المنافقون يرجفون بها فامرهم الله بترك
العمل عليها ورد ذلك الى الرسول والى الامرا حتى لا يسعوا في اعضاد المسلمين ان كان شيئا

صح

توجب

توجب الخوف وان كان شيئا توجب الامن ليلا يامنوا فيتركوا الاستعداد للجهاد والحذر من
الكفار فلا دلالة في ذلك على جواز استنباط احكام الحوادث قيل له قوله تعالى واذا جاءهم
امر من الامن والخوف ليس بمقصور على امر العدو لان الامن والخوف قد يكونان فيما تعبدوا
به من احكام الشرع فيما يباح ويحظر وما يجوز وما لا يجوز ذلك كله من الامن والخوف فاذا
ليس في ذكره الامن والخوف دلالة على لزوم وجوب الاقتصار به على ما سبق من الاراجيف بالامن
والخوف في امر العدو بل جاز ان يكون عاما في الجميع وحظر به على العامي ان يقول في شي من حوادث
الاحكام مما فيه حظر او اباحة او ايجاب او غير ذلك والزمهم رده الى الرسول والى اولي الامر
منهم ليستنبطوا حكمه بالاستدلال عليه بنظايره من المنصوص وايضا فلو سلمنا لك ان نزول
الاية مقصور على الامن والخوف من العدو لكانت دلالته قايمة على ما ذكرنا لانه اذا جاز استنباط
تدبير الجهاد ومكايد العدو واخذ الحذر بالراي والاقدام في حال والاحجام في اخرى وكان
جميع ذلك مما تعبدنا الله تعالى به ووكل الامر فيه الى اراء اولي الامر واجتهادهم فقد ثبت
وجوب الاجتهاد في احكام الحوادث من تدبير الحروب ومكايد العدو وقتال الكفار ولا فرق
بينه وبين الاجتهاد والاستدلال على النظاير من ساير الحوادث من العبادات وفروع الشريعة
اذ كان جميع ذلك من احكام الله تعالى ويكون المانع من الاجتهاد والاستنباط في مثله كمن
اباح الاستنباط في البيوع خاصة ومنعه في المناكحات او اباحه في المناسك ومنعه في الصلاة
وهذا خلف في القول فان قال قايل ليس الاستنباط مقصورا على القياس واجتهاد الراي
دون الاستدلال بالدليل الذي لا يحتمل في اللغة الا معنى واحدا لا يقع بين اهل اللغة فيه تنازع
اذ كان امرا معقولا في اللفظ فهذا ليس باستنباط بل هو في مفهوم الخطاب وذلك
عندنا نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف انه دلالة على النهي عن الضرب والشتم والقتل ونحوه
وهذا لا يقع في مثله خلاف فان اردت بالدليل الذي لا يحتمل الا معنى واحدا هذا الضرب
من دليل الخطاب فان هذا لا تنازع فيه ولا يحتاج فيه الى استنباط وان اردت بالدليل
تخصيص الشي بالذكر فيكون دلالة على ان ما عداه فحكمه بخلافه فان هذا ليس بدليل وقد بيناه
في اصول الفقه ولو كان ههنا ضرب من الدليل لما عقلته الصحابة ولاستدلت به على احكام

الحوادث ولو فعلوا لاستفاض ذلك عنهم وظهر فلما لم ينقل ذلك عنهم دل على سقوط قولك وايضا
لو كان هناك ضرب من الاستدلال لم يمنع ذلك ايجاب الاستنباط فيما لا طريق اليه الا من جهة
الراي والقياس اذ ليس يوجد في كل حادثة هذا الضرب من الدلالة وقد امرنا باستنباط
سائر ما لا نص فيه فما لم نجد فيه من الحوادث هذا الضرب من الدليل فعلينا استنباط حكمه
من طريق القياس والاجتهاد اذ لا سبيل لنا اليه الا من هذه الجهة فان قال لما قال تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم لم يكن دليل القياس مفضيا بنا الى العلم بمدلوله اذ القايس يجوز على
نفسه الخطا ولا يجوز القطع بان ما اداه اليه قياسه واجتهاده هو الحق عند الله تعالى علمنا انه لم
يرد الاستنباط من طريق القياس والاجتهاد قيل له قولك لا نقطع بان قياسه هو الحق عند الله
خطا لا نقول به وذلك ان ما كان طريقه الاجتهاد فان المجتهد ينبغي له ان يقطع بان ما اداه
اليه اجتهاده هو الحق عند الله وهذا عندنا علم منه بان حكم الله عليه واستنباطه حكم الحوادث
من طريق الاجتهاد يوجب العلم بصحة موجبه وما اداه اليه اجتهاده وهذه الاية ايضا تدل
على بطلان قول القائلين بالامامة لانه لو كان كل شيء من احكام الدين منصوصا عليه يعرفه
الامام لزال موضع الاستنباط وسقط الرد الى اولي الامر بل كان الواجب الرد الى الامام
الذي يعرف صحة ذلك من باطله من جهة النص قوله عز وجل واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها او ردوها قال اهل اللغة التحية الملك ومنه قول الشاعر

اسير به الى النعمان حتى انيخ على تحيته بجند

يعني على ملكه قالوا ومعنى قوله حياك الله اي ملكك الله وسمي السلام تحية ايضا لانهم
كانوا يقولون حياك الله فابدلوا منه بعد الاسلام بالسلام واقيم مقام قولهم حياك الله
فسمي باسمه وقال ابو ذر كنت اول من حيا رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحية الاسلام فقلت
السلام عليك فرحم الله وقال النابغة يحيون بالريحان يوم السباسب
يعني ان يعطوا الريحان ويقال لهم حياكم الله والاصل فيه ما ذكرنا من انه ملكك الله فاذا
حملنا قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها على حقيقته افاد ان من ملك غيره شيئا
بغير بدل فله الرجوع فيه ما لم يثب منه فهذا يدل على صحة قول اصحابنا فيمن وهب لغير ذي رحم

ان

ان له الرجوع ما لم يثب منها ومتى اثيب منها فلا رجوع له فيها لانه اوجب احد شيئين من ثواب
او رد لما حيي به وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرجوع في الهبة ما حدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود المهري قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني اسامة بن زيد
ان عمرو بن شعيب حدثه عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مثل
الذي يسترد ما وهب مثل الكلب يقيء فياكل قيئه فاذا استرد الواهب فليوقف وليعرف ما
استرد ثم ليدفع اليه ما وهب وقد روى ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا وكيع عن ابراهيم
بن اسماعيل بن مجمع عن عمرو بن دينار عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل
احق بهبته ما لم يثب منها وروي عن ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لرجل
يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع
فيها كمثل الكلب ياكل فاذا شبع قاء ثم عاد في قيئه وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما صحة
الرجوع في الهبة والاخر كراهته وانه من لؤم الاخلاق ودناءتها في العادات وذلك لانه
شبه الراجع في الهبة بالكلب يعود في قيئه وهو يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما انه شبهه
بالكلب اذا عاد في قيئه ومعلوم ان ذلك ليس بمحرم على الكلب فما شبه به فهو مثله والثاني
انه لو كان الرجوع في الهبة لا يصح بحال لما شبه الراجع بالكلب العائد في القيء لانه لا يجوز
تشبيه ما لا يقع بحال بما قد صح وجوده وهذا يدل ايضا على صحة الرجوع في الهبة مع استقباح
هذا الفعل وكراهته وقد روي الرجوع في الهبة لغير ذي الرحم المحرم عن عمر وعلي وفضالة بن عبيد
من غير خلاف من احد من الصحابة عليهم وقد روي عن جماعة من السلف ان ذلك في رد السلام
منهم جابر بن عبد الله وقال الحسن السلام تطوع ورده فريضة وذكر الاية ثم اختلف في انه
خاص في اهل الاسلام او في اهل الاسلام واهل الكفر فقال عطاء هو في اهل الاسلام خاصة
وقال ابن عباس وابراهيم وقتادة هو عام في الفريقين وقال الحسن يقول للكافر عليكم
ولا يقل ورحمة الله لانه لا يجوز الاستغفار للكفار وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا تبدؤوا اليهود بالسلام فان بدؤوكم فقولوا وعليكم وقال اصحابنا رد السلام فرض على الكفاية
اذا سلم على جماعة فرد واحد منهم اجزا واما قوله تعالى باحسن منها اذا رد به رد السلام

فهو الزياده في الدعا وذلك اذا قال المسلم السلام عليكم يقول هو وعليكم السلام ورحمة الله واذا قال
وعليكم السلم ورحمة الله قال هو وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته قوله تعالى فما لكم
في المنافقين فئتين والله اركسهم بما كسبوا روي عن ابن عباس انها نزلت في قوم اظهروا
الاسلام بمكه وكانوا يعينون المشركين على المسلمين وروي مثله عن قتاده وقال الحسن بن
مجاهد نزلت في قوم قدموا المدينه فاظهروا الاسلام ثم رجعوا الى مكه فاظهروا الشرك
وقال زيد بن ثابت نزلت في الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وقالوا
لو نعلم قتالا لاتبعناكم وفي نسق الايه دلاله على خلاف هذا التاويل الاخير وانهم من
اهل مكه وهو قوله تعالى فلا تتخذوا منهم اوليا حتى يهاجروا في سبيل الله وقوله اركسهم
قال ابن عباس ردهم وقال قتاده اركسهم اهلكهم وقال غيرهم اركسهم نكسهم قال
الكسائي اركسهم وركسهم بمعنى وانما المعنى ردهم في حكم الكفر من الصغار والذله وقيل
من السبي والقتل لانهم اظهروا الارتداد بعدما كانوا على النفاق وانما وصفوا بالنفاق
وقد اظهروا الارتداد عن الاسلام لانهم نسبوا الى ما كانوا عليه قبل من اضمار الكفر
قاله الحسن وقال النحويون يعد الحسن مع علم التعريف وهو الالف واللام كما تقول
هذه العجوز هي الشابه يعني هي التي كانت شابه ولا يجوز هذه شابه فابان الله تعالى للمسلمين بهذه
الايه عن احوال هذه الطايفه من المنافقين انهم يظهرون لكم الاسلام واذا رجعوا الى قومهم
اظهروا الكفر والرده ونهى المسلمين عن ان يحسنوا بهم الظن وان يجادلوا عنهم وقوله تعالى
ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سوا يعني هذه الطايفه اخبر بذلك عن ضمايرهم واعتقاداتهم
ليلا يحسن المومنون الظن بهم وليعتقدوا معاداتهم والبراه منهم وقوله تعالى فلا تتخذوا
منهم اوليا حتى يهاجروا في سبيل الله لا يكون ذلك الا بعد الاسلام فقد تضمن ذلك
ايجاب فرض الهجره بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم مولاه الا بعد الهجره
وهو كقوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا وهذا في حال ما كانت الهجره وقال
النبي صلى الله عليه وسلم انا بري من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بري من كل مسلم
مع مشرك قيل ولم يا رسول الله قال لا ترا اا ناراهما وكانت الهجره فرضا الى ان فتحت مكه فنسخ فرض

الهجره

الهجره وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا عثمن بن ابي شيبه قال نا جرير عن منصور عن مجاهد
عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكه لا هجره ولكن جهاد ونيه
وان استنفرتم فانفروا وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا مومل بن الفضل قال نا
الوليد عن الاوزاعي عن الزهري عن عطا بن يزيد عن ابي سعيد الخدري ان اعرابيا سال النبي صلى الله
عليه وسلم عن الهجره فقال ويحك ان شان الهجره شديد فهل لك من ابل قال نعم قال فهل تودي
صدقتها قال نعم قال فاعمل من ورا البحار فان الله لن يترك من عملك شيا واباح النبي صلى الله عليه وسلم
ترك الهجره وحدثنا محمد بن بكر قال نا ابو داود قال نا مسدد قال نا يحيى عن اسمعيل بن ابي
خالد قال نا عامر قال اتى رجل عبد الله بن عمرو فقال اخبرني بشي سمعته من رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر
من هجر ما نهى الله عنه وروي عن الحسن ان حكم الايه ثابت في كل من اقام في دار الحرب فراى
فرض الهجره الى دار الاسلام قايما وقوله تعالى فخذوهم واقتلوهم فانه روي عن ابن عباس
فان تولوا عن الهجره قال ابو بكر يعني والله اعلم فان تولوا عن الايمان والهجره لان قوله
تعالى حتى يهاجروا في سبيل الله قد انتظم الايمان والهجره جميعا وقوله فان تولوا راجع اليهما
ولا من اسلم حينيذ ولم يهاجر لم يجب قتله في ذلك الوقت فدل على ان المراد فان تولوا عن
الايمان والهجره فخذوهم واقتلوهم وقوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق قال
ابو عبيد يصلون بمعنى ينتسبون اليهم كما قال الاعشى

اذا اتصلت قالت ابكر وايل · وبكر سبتها والانوف رواغم

وقال زيد الخيل

اذا اتصلت تنادي يال قيس · وخصت بالدعا بني كلاب

قال ابو بكر الانتساب يكون بالرحم ويكون بالحلف وبالولا وجايز ان يدخل فيه ايضا في
رجل في عهدهم على حسب ما كان بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قريش من الموادعه فدخلت
خزاعه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت بنو كنانه في عهد قريش وقد قيل ان الايه
منسوخه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال نا جعفر بن محمد بن اليمان قال نا ابو عبيد قال
نا حجاج عن ابن جريج وعثمن بن عطا الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم

بينكم وبينهم ميثاق الى قوله تعالى فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي قوله لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم
في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم قال ثم نسخت هذه الايات براءة من الله
ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين الى قوله ونفصل الايات لقوم يعلمون وقال السدي
في قوله الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق الا الذين يتصلون من قوم بينكم وبينهم امان فلهم
منه مثل ما لهم وقال الحسن هولاء بنو مدلج كان بينهم وبين قريش عهد فحرم الله تعالى من بني
مدلج ما حرم من قريش قال ابو بكر اذا عقد الامام عهدا بينه وبين قوم من الكفار فلا
محالة يدخل من كان في حيزهم من ينسب اليهم بالرحم او الحلف او الولا بعد ان يكون في حيزهم ومن
اهل نصرتهم واما من كان من قوم اخرين فانه لا يدخل في العهد ما لم يشرط ومن شرط من اهل قبيلة
اخرى دخوله في عهد المعاهدين فهو داخل فيهم اذا عقد العهد على ذلك كما دخلت بنو كنانة في
عهد قريش واما قول من قال ان ذلك منسوخ فانما اراد ان معاهدة المشركين وموادعتهم
منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهو كما قال لان الله اعز الاسلام واهله
فامروا بان لا يقبلوا من مشركي العرب الا الاسلام او السيف بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا
الزكاة فخلوا سبيلهم فهذا حكم ثابت في مشركي العرب نسخ به الهدنة والصلح واقرارهم على
الكفر وامرنا في اهل الكتاب بقتالهم حتى يسلموا او يعطوا الجزية بقوله قاتلوا الذين لا يومنون بالله
ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فغير جائز للامام ان يقر احدا
من اهل ساير الاديان على الكفر من غير جزية واما مشركو العرب فقد كانوا اسلموا في زمن الصحابة
ورجع من ارتد منهم الى الاسلام بعد ما قتل من قتل منهم فهذا وجه صحيح في نسخ معاهدة اهل
الكفر على غير جزية والدخول في الذمة على ان يجري عليهم احكامنا وكان ذلك حكما ثابتا بعد
ما اعز الله الاسلام واظهر اهله على ساير المشركين واستغنوا بذلك عن العهد والصلح الا انه ان
احتيج الى ذلك في وقت لعجز المسلمين عن مقاومتهم او خوف منهم على انفسهم او ذراريهم جاز لهم مهادنة
العدو ومصالحتهم من غير جزية يودونها اليهم لان حظر المعاهدة والصلح انما كان بسبب
قوتهم على العدو واستعلايهم عليهم وقد كانت الهدنة جايزة مباحة في اول الاسلام وانما

حظرت لحدوث هذا السبب فمتى زال السبب وعاد الامر الى الحال التي كانوا المسلمون عليها
من خوفهم العدو على انفسهم وعاد الحكم الذي كان من جواز الهدنة وهذا نظير ما ذكرنا من نسخ
التوارث بالحلف والمعاقدة بذوي الارحام فمتى لم يترك وارثا عاد حكم التوارث بالمعاقدة
قوله عز وجل او جاوكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم قال الحسن والسدي
ضاقت صدورهم عن ان يقاتلوكم والحصر الضيق ومنه الحصر في القراءة لانه ضاقت عليه المذاهب
فلم يتوجه للقراءة ومنه المحصور في حبس او نحوه وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد قال هلال بن عويمر
الاسلمي هو الذي حصر صدره ان يقاتل المومنين او يقاتل قومه وبينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم
حلف قال ابو بكر ظاهره يدل على ان الذين حصرت صدورهم كانوا قوما مشركين مخالفين
للنبي صلى الله عليه وسلم ضاقت صدورهم ان يكونوا مع قومهم على المسلمين لما بين النبي صلى الله عليه
وسلم وبينهم من العهد وان يقاتلوا مع المسلمين ذوي ارحامهم وانسابهم فامر الله تعالى المسلمين بالكف
عن هولاء اذا اعتزلوهم فلم يقاتلوهم المسلمين وان لم يقاتلوا المشركين مع المسلمين ومن الناس من
يقول ان هولاء كانوا قوما مسلمين كرهوا قتال قومهم من المشركين لما بينهم وبينهم من الرحم
وظاهر الاية وما روي في تفسيره يدل على خلاف ذلك لان المسلمين لم يقاتلوا المسلمين قط في زمان
النبي صلى الله عليه وسلم وان قعدوا عن القتال معهم ولا كانوا قط مامورين بقتال امثالهم وقوله
تعالى ولو شا الله لسلطهم عليكم يعني لو قاتلتموهم ظالمين لم يدل على انهم لم يكونوا مسلمين وقوله
تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا يقتضي ان يكونوا
مشركين اذ ليس ذلك من صفات اهل الاسلام فدل ذلك على ان هولاء قوما مشركين
بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم حلف فامر الله نبيه ان يكف عنهم اذا اعتزلوا قتال المسلمين
والمشركين وان لا يكلفهم قتال قومهم من اهل الشرك ايضا والتسليط المذكور في الاية له
وجهان احدهما تقوية قلوبهم ليقاتلوكم والثاني اباحة القتال لهم في الدفع عن انفسهم
قوله عز وجل ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم وقال مجاهد نزلت
في اناس من اهل مكة كانوا ياتون النبي صلى الله عليه وسلم فيسلمون ثم يرجعون الى قريش فيركسون في
الاوثان يبتغون بذلك ان يامنوا ههنا ~~ويامنوا~~ ههنا فامر بقتالهم ان لم يعتزلوا ويصلحوا

وذكر اسباط عن السدي قال نزلت في نعيم بن مسعود الاشجعي وكان يامن في المسلمين والمشركين فينقل
الحديث بين النبي صلى الله عليه وسلم والمشركين فقال ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم وظاهر
الاية يدل على انهم كانوا يظهرون الايمان اذا جاوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وانهم اذا رجعوا الى قومهم
اظهروا الكفر لقوله تعالى كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها والفتنة ههنا الشرك وقوله اركسوا
فيها يدل على انهم قبل ذلك كانوا مظهرين للاسلام فامر الله تعالى المومنين بالكف عن هولا ايضا اذا
اعتزلونا والقوا الينا السلم وهو الصلح كما امرنا بالكف عن الذين يصلون الى قوم بيننا وبينهم ميثاق
وعن الذين جاونا وقد حصرت صدورهم وكما قال في اية اخرى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم
في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وكما قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فحصر الامر
بالقتال لمن قاتلنا دون من لم يقاتلنا ثم نسخ ذلك بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
على ما قدمنا من الرواية عن ابن عباس ومن الناس من يقول ان هذه الايات في النهي عن قتال
من اعتزلنا وكف عن قتالنا منسوخ وممن يحكى عنه انه فرض الجهاد غير ثابت ابن شبرمه وسفين
الثوري وسنذكر ذلك في موضعه ان شا الله الان هذه الايات فيها حظر قتال من كف
عن قتالنا من الكفار ولا نعلم احدا من الفقها يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين وانما
الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره فقد حصل الاتفاق من الجميع على نسخ حظر القتال لمن كان
وصفه ما ذكرنا

باب قتل الخطاء

قال الله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا قال ابو بكر قد اختلف في معنى كان ههنا
فقال قتاده معناه ما كان له ذلك في حكم الله وامره وقال اخرون ما كان له سبب جواز قتله
وقال اخرون ما كان له ذلك فيما سلف كما ليس له الان واختلف ايضا في معنى الا فقال
قائلون هو استثنا منقطع بمعنى لكن كانه قال لكن قد يقتله خطا فاذا وقع ذلك فحكمه كيت
وكيت وهو قول النابغه

وقفت فيها طويلا كي تجاوبني عيت جوابا وما بالربع من احد
الا اواري لايا ما ابينها والنوي كالحوض بالمظلومة الجلد

وقال

وقال اخرون هو استثنا صحيح قد افاد ان يقتله خطا في بعض الاحوال وهو ان يرى عليه شيما المشركين
او يجده في حيزهم فيظنه مشركا فجائز له قتله وهو خطا كما روى الزهري عن عروه بن الزبير
ان حذيفه بن اليمان قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد واخطا المسلمون يوميذ بابيه يحسبونه
من العدو وكروا عليه باسيافهم فطفق حذيفه يقول انه ابي فلم يفهموا قوله حتى قتلوه فقال
عند ذلك يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فبلغت رسول الله صلى الله عليه وسلم فزادت حذيفه
عنده خيرا ومن الناس من يقول معناه ولا خطا لان قتل المومن غير مباح بحال قال فغير
جائز ان يكون الاستثنا محمولا على حقيقته وهذا ليس بشي من وجهين احدهما الا انه لا لكم
توجد بمعنى ولا والثاني ما انكره من امتناع اباحه قتل الخطا موجود في حظره لان الخطا ان
كان لا يصح اباحته لانه غير معلوم عنده انه خطا وكذلك لا يصح حظره ولا النهي عنه وقال
اخرون قد تضمن قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا ايجاب العقاب لقاتله لاقتضا اطلاق
نفي ذلك وافاد بذلك استحقاق الماثم ثم قال الا خطا فانه لا ماثم على فاعله وانما دخل الاستثنا
على ما تضمنه اللفظ من استحقاق الماثم واخرج منه قاتل الخطا والاستثنا مستعمل في موضعه
على هذا القول غير معدول به عن وجهه وانما دخل على الماثم المستحق بالقتل واخرج قاتل الخطا
منه ولم يدخل على فعل القاتل فيكون مبيحا لما حظره بلفظ الجمله وقال ابو بكر وهذا وجه
صحيح سايغ وما وبل من تاوله على اباحه قتل الخطا فمن يظنه مشركا فانه معلوم انه لم يبح له ذلك الا
على الصفه المشروطه ان كان ذلك اباحه وهو ان يكون ذلك خطا عند القاتل واذا كان
قتل المسلم الذي في حيز العدو واذا قصد بالقتل لا يكون خطا عند القاتل وانما عنده انه قتل
عمد مامور به فغير جايز ان يكون ذلك مراد الايه لان الاباحه على قول هذا القايل لم توجد
شرطها وهو ان يكون قتل خطا عند القاتل الا ترى انه اذا قال لا تقتله عمدا اقتضى النهي قتلا بهذا
الوصف عند القاتل واذا قال لا تقتله بالسيف فانما حظر عليه قتلا بهذه الصفه فكذلك
قوله الا خطا اذا كان قد اقتضى اباحه قتل فواجب ان يكون شرط الاباحه ان يكون عنده
خطا وذلك محال لا يجوز وقوعه لان الخطا هو الذي لا يعلم القاتل انه مخطي فيه والحال التي لا
يعلمها لا يجوز ان يتعلق بها حظر ولا اباحه وقال اصحابنا القتل على انحا اربعه عمد

وخطا وشبه عمد وما ليس بخطا ولا عمد ولا شبه عمد فالعمد ما تعمد ضربه بسلاح مع العلم بحال
المقصود به والخطا على ضربين احدهما ان يقصد رمي مشرك او طاير فيصيب مسلما والثاني
ان يظنه مشركا لانه في حيز اهل الشرك او عليه سيما اهل الشرك فالاول خطا في الفعل
والثاني خطا في القصد وشبه العمد ما تعمد ضربه بغير سلاح من حجر او عصا وقد اختلف الفقها
فيه وسنذكر ذلك في موضعه ان شا الله واما ما ليس بعمد ولا خطا ولا شبه عمد لان
العمد ما قصد اليه بعينه والخطا ايضا الفعل فيه مقصود الا انه يقع خطا تارة في الفعل وتارة
في القصد وفعل الساقي غير مقصود اصلا فليس هو في حيز الخطا ولا العمد الا ان حكمه حكم الخطا في
الديه والكفاره قال ابو بكر وقد الحق بحكم القتل ما ليس بقتل في الحقيقه لا عمدا
ولا غير عمد وذلك نحو حافر البير وواضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان فهذا ليس
بقاتل في الحقيقه اذ ليس له فعل في قتله لان الفعل منا اما ان يكون مباشرا او متولدا وليس
من واضع الحجر وحافر البير فعل في العاثر بالحجر والواقع في البير لا مباشر ولا متولد فلم يكن قاتلا
في الحقيقه ولذلك قال اصحابنا انه لا كفاره عليه وكان القياس ان لا يكون عليه الديه ولكن
الفقها متفقون على وجوب الديه فيه قال الله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبه مومنه
وديه مسلمه الى اهله ولم يذكر في الايه من عليه الديه من القاتل او العاقله وقد وردت اثار
متواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم في ايجاب ديه الخطا على العاقله واتفق الفقها عليه منها
ما روي عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال كتب النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار
كتابا ان يعقلوا معاقلهم ويفكوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين وروي ابن جريج عن
ابي الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب على كل بطن عقوله ثم كتب انه لا يحل ان يتولى
مولى رجل بغير اذنه وروى مجالد عن الشعبي عن جابر ان امراتين من هذيل قتلت احداهما الاخرى
ولكل واحده منهما زوج وولد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ديه المقتوله على عاقله القاتله
وترك زوجها وولدها فقال عاقله المقتوله ميراثها لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
ميراثها لزوجها وولدها قال وكانت حبلى فالقت جنينا فخاف عاقله القاتل ان يضمنهم فقالوا
يا رسول الله ولا اكل ولا صاح ولا استهل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا سجع الجاهليه

سمي

سمي في الجنين غره عبدا وامه وروي محمد بن عمرو عن ابي سلمه عن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى في الجنين عبدا وامه فقال الذي قضي عليه العقل من لا شرب ولا اكل ولا صاح فاستهل
مثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا القول شاعر فيه غره عبدا وامه وروي عبد
الواحد بن زياد عن مجالد عن الشعبي عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل في الجنين غره على
عاقله القاتل وروي الاعمش عن ابرهيم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ~~في الجنين~~ جعل العقل
في العصبه وعن ابرهيم قال اختصم علي والزبير في ولا موالي صفيه الى عمر فقضى عمر بالميراث للزبير
والعقل على علي عليه السلم ويروى عن علي وعمر في قوم اجلوا عن قتيل ان الديه على بيت المال
وعن عمر في قتيل وجد بين وادعه وحي اخر انه قضى بالديه على العاقله فقد تواترت الاثار عن النبي صلى الله
عليه وسلم في ايجاب ديه الخطا على العاقله واتفق السلف وفقها الامصار عليه فان قال قايل
قال الله ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازره وزر اخرى وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يوخذ
الرجل بجريره ابيه ولا بجريره اخيه وقال لابي رمثه وابنه لا يجني عليك ولا تجني عليه والعقول
ايضا تمنع اخذ الانسان بذنب غيره قيل له اما قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا
تزر وازره وزر اخرى فلا دلاله فيه على نفي وجوب الديه على العاقله لان الايه انما نفت ان يوخذ
الانسان بذنب غيره وليس في ايجاب الديه على العاقله اخذهم بذنب الجاني انما الديه عندنا
على القاتل وامر هولا القوم بالدخول معه في تحملها على وجه المواساه له من غير ان تلزمهم ذنب
جنايته وقد اوجب الله تعالى في اموال الاغنيا حقوقا للفقرا من غير الزامهم ذنبا لم يذنبوه
بل على وجه المواساه وامر بصله الارحام بكل وجه امكن ذلك وامر ببر الوالدين وهذه كلها
امور مندوب اليها للمواساه وصلاح ذات البين فلذلك امرت العاقله بتحمل الديه عن قاتل الخطا
على جهه المواساه من غير اجحاف بهم وبه وانما يلزم كل رجل منهم ثلثه دراهم او اربعه دراهم
ويجعل ذلك في اعطياتهم اذا كانوا من اهل الديوان ومؤجله ثلث سنين فهذا مما ندبوا اليه
من مكارم الاخلاق وقد كان تحمل الديات مشهورا في العرب قبل الاسلام وكان ذلك مما يعد
من جميل افعالهم ومكارم اخلاقهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فهذا
فعل مستحسن في العقول مقبول في الاخلاق والعادات وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم

لا يؤخذ الرجل بجرم اخيه ولا بجرم ابيه ولا يجني عليك ولا تجني عليه ولا ينفي وجوب الدية على العاقلة
على النحو الذي ذكرناه من معنى الآية من غير ان يلام على فعل الغير او يطالب بذنب سواه ولوجوب
الدية على العاقلة وجوه سائغة مستحسنة سائغة في العقول احدها انه جائز ان يتعبد الله تعالى
ابتداء بايجاب مال عليهم لهذا الرجل من غير قتل كان منه كما اوجب الصدقات في مال الاغنيا
للفقرا والثاني ان موضوع الدية على العاقلة انما هو على النصرة والمعونة وكذلك اوجبها
اصحابنا على اهل ديوانه دون اقربائه لانهم اهل نصرته الا ترى انهم يتناصرون على القتال والحماية
والذب عن الحريم فلما كانوا متناصرين في القتال والحماية امروا بالتناصر والتعاون على تحمل الدية
ليتناصروا في حملها كما تناصروا في حماية بعضهم بعضا عند القتال والثالث ان في ايجاب الدية
على العاقلة زوال الضغينة والعداوة من بعض لبعض اذ كانت قبل ذلك وهو داع الى الالفة
وصلاح ذات البين الا ترى ان رجلين لو كان بينهما عداوة فتحمل احدهما عن صاحبه غرما قد لحقه
لادى ذلك الى زوال العداوة الى الالفة وصلاح ذات البين كما لو قصده انسان بضرر فعاونه
وحماه عنه لسكنت سخيمة قلبه وعاد الى سلامة الصدر والموالاة والنصرة والرابع انه اذا
تحمل عنه جنايته حمل عنه العاقل اذا جنى ايضا فلم يذهب حمله للجناية عنه ضائعا بل كان له
اثر محمود يستحق مثله عليه اذا وقعت منه جناية فهذه وجوه كلها مستحسنة في العقول
غير مدفوعة وانما يوتى الملحد المتعلق بمثله في ضيق عطنه وقلة معرفته واعراضه عن الفكر
والنظر والحمد لله على حسن هدايته وتوفيقه ولا خلاف بين الفقها في وجوب دية الخطا في
ثلث سنين قال اصحابنا كل دية وجبت من غير صلح فهي في ثلث سنين وروي عن الشعبي
والحكم وابرهيم قالا اول من فرض العطا عمر بن الخطاب وفرض فيه الدية كاملة في ثلث سنين
ثلث الدية سنة وثلثي الدية في سنتين والنصف في سنتين وما دون ذلك في عامه قال
ابو بكر استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه احد من السلف واتفق فقها الامصار عليه فصار
اجماعا لا يسع خلافه واختلف فقها الامصار في العاقلة منهم قال ابو حنيفة وسائر
اصحاب الدية في قتل الخطا على العاقلة في ثلث سنين من يوم يقضي بها والعاقلة هم اهل ديوانه
ان كان من اهل الديوان يوخذ ذلك من اعطياتهم حتى يصيب الرجل منهم من الدية كلها اربعة

دراهم

دراهم او ثلثة فان اصابه اكثر من ذلك ضم اليهم اقرب القبائل في النسب من اهل الديوان وفرضت
الدية على عاقلته الاقرب فالاقرب في ثلث سنين من يوم يقضي بها القاضي فيوخذ في كل سنة
ثلث الدية عند راس كل حول ويضم اليهم اقرب القبائل منهم في النسب حتى يصيب الرجل من الدية
ثلثة دراهم او اربعة قال محمد بن الحسن ويعقل عن الحليف حلفاؤه ولا يعقل عنه قومه قال
عثمان البتي ليس اهل الديوان اولى بها من سائر العاقلة وقال ابن القسم عن مالك الدية على القبائل على
الغني قدره ومن دونه على قدره حتى يصيب الرجل من مائة درهم ونصف وحكي ان ذلك يوخذ من
اعطياتهم وقال الثوري يجعل الدية ثلثا في العام الذي اصيب فيه الرجل ولكن يكون عند
الاعطية على الرجال وقال الحسن بن صالح العقل على رؤوس الرجال في اعطيتهم المقاتلة وقال
الليث العقل على القاتل وعلى القوم ياخذ معهم العطا ولا يكون على قومه منه شي وان لم يكن فيهم من
يحمل العقل ضم الى ذلك اقرب القبائل اليهم وروى المزني عن مختصر عن الشافعي ان العقل على ذوي
الانساب دون اهل الديوان والحلفا على الاقرب فالاقرب من بني ابيه ثم من بني جده ثم من
بني جد ابيه فان عجز واعيى البعض حمل على الموالي من اسفل وعلى من كثر ماله نصف دينار ومن
كان دونه ربع دينار ولا يزاد على هذا ولا ينقص منه قال ابو بكر حديث جابر ان
النبي صلى الله عليه وسلم كتب على كل بطن عقوله ولا يتولى مولى قوم الا باذنهم يدل ذلك
على سقوط الاقرب وان القريب والبعيد من الجاني سوا في ذلك وروي عن عمر انه قال لسلمة بن
نعيم حين قتل مسلما وهو يظنه كافرا ان عليك وعلى قومك الدية ولم يفرق بين القريب والبعيد
منهم وهذا يدل على تساوي القريب والبعيد ويدل ايضا على التسوية بينهم فيما يلزم كل واحد منهم من
غير اعتبار الغنى والفقر ويدل على ان القاتل يدخل في العقل مع العاقلة لانه قال عليك وعلى
قومك الدية وكان اهل الجاهلية يتعاقلون بالنصرة ثم جا الاسلام فجرى الامر فيه كذلك ثم جعل
عمر الدواوين فجمع بها الناس وجعل اهل كل راية وجند يدا واحدة وجعل عليهم قتال من يليهم من
الاعدا فصاروا يتناصرون بالرايات والدواوين وعليها يتعاقلون واذا لم يكن من اهل الديوان
فعلى القبائل لان التناصر في هذه الحال بالقبائل فالمعنى الذي به تعاقلوا في الاسلام معنى واحد
وهو النصرة فاذا كانت في الجاهلية بالرايات والدواوين تعاقلوا بها لانهم في هذه الحال

اخص بالنصره من القبيله فاذا فقدت الرايات صاروا ابا لقبائل وبها يتعاقلون ايضا والدليل على ان
العقل تابع النصره ان النسا لا يدخلون في العقل لعدم النصره فهذا يدل ذلك على صحه اعتبار
النصره في العقل واما العقل بالحلف فان شعبه ابن ابرهيم روي عن جبير بن مطعم عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا حلف في الاسلام وايما حلف كان في الجاهليه فلم يزده الاسلام الا شده فاثبت
النبي صلى الله عليه وسلم حلف الجاهليه وكان الحليف عندهم كالقرابه في النصره والعقل ثم اكد
الاسلام ذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مولى القوم من انفسهم وحليفهم منهم وقد
كان ظهر حلف للنبي صلى الله عليه وسلم على رجل من المشركين فربطه الى ساريه من سواري مسجد
فقال علي ما احبس فقال النبي صلى الله عليه وسلم بجريره حلفايك فان قال قايل فقد نفى النبي عليه
السلم حلف الاسلام بقوله لا حلف في الاسلام قيل له معناه نفي التوارث به مع ذوي الارحام
فاما حكم الحلف في العقل والنصره فباق ثابت ولذلك الولا يعقل به لما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم في الاخبار المتقدمه وانما الزم اصحابنا كل واحد ثلثه دراهم او اربعه لاتفاق الجميع على
لزومه هذا القدر وما زاد مختلفا فيه لم تقم عليه دلاله فلم يلزمه ويدخل القاتل معهم في العقل
وهو قول اصحابنا وملك وابن شبرمه والليث والشافعي وقال الحسن بن صلح والاوزاعي
لا يدخل فيه وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعمر بن عبد العزيز انه يعقل معهم ولا يروي عن احد
من المسلمين خلافه ومن جهه النظر ان الديه انما تلزم من القاتل والعاقله تعقل عنه على جهه
المواساه والنصره فواجب ان لا تلزم الا العاقله الا اليسير وقد اتفقوا واختلفوا في المقدار الذي
هو نصيب احدهم هل تحمله العاقله فواجب ان يكون لازما لعدم الدلاله على لزومه العاقله ومن
جهه اخرى ان العاقله انما تعقل عنه فعقله عن نفسه اولى فينبغي ان يدخل معهم وايضا لو كان
غيره هو الجاني فهو اولى بالدخول معهم للتخفيف عنهم لانهم متساوون في التناصر والمواساه
قوله تعالى فتحرير رقبه مومنه قال ابو حنيفه وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن والحسن بن زياد
والاوزاعي والشافعي تجزي في كفاره القتل الصبي اذا كان احد ابويه مسلما وهو قول عطا
وروي عن ابن عباس والحسن وابرهيم والشعبي لا تجزي الا من صام وصلى ولم يختلفوا في جوازه في
رقبه الظهار ويدل على صحه القول قوله تعالى فتحرير رقبه مومنه وهذه رقبه مومنه

لقول

لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطره فابواه يهودانه وينصرانه فاثبت له حكم الفطره
عند الولاده فوجب جوازه باطلاق اللفظ ويدل عليه ان قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا
منتظم للصبي كما يتناول الكبير فوجب ان يتناوله عموم قوله فتحرير رقبه مومنه ولم يشرط الله تعالى
عليها الصيام والصلاه ولا يجوز الزياده فيه لان الزياده في النص توجب النسخ ولو ان عبدا اسلم
فاعتقه مولاه عن كفارته قبل حضور وقت الصلاه والصيام كان مجزيا عن الكفاره بحصول
اسم الايمان فان قال قايل لا يجزي العبد المعتق اسلامه الا ان يكون قد صام وصلى قيل له
لا يختلف المسلمون في اطلاق اسم الايمان على العبد الذي اسلم قبل حضور وقت صلاه او صوم فمن
ان شرطت مع الايمان فعل الصلاه والصوم والله تعالى لم يشرطهما ولم زدت في الايه ما ليس فيها
وحظرت ما اباحته من غير نص فوجب ذلك عليه وفي ايجاب نسخ القران وايضا لما كان
حكم الصبي حكم الرجل في باب التوارث والصلاه عليه ووجوب الديه على قاتله وجب ان
يكون حكمه حكمه في جوازه عن الكفاره اذ كانت رقبه تامه لها حكم الايمان فان قال قايل
قوله تعالى فتحرير رقبه مومنه يقتضي حقيقه رقبه بالغه معتقده للايمان لان من لها حكم الايمان من
غير اعتقاد ولا خلاف يمنع ذلك ايضا ان الرقبه التي هي صفتها مراده بالايه فلا يدخل فيها
ما لا يلحقه هذه السمه الا على وجه المجاز وهو الطفل الذي لا اعتقاد له قيل له لا خلاف
بين السلف ان غير البالغ جايز في كفاره الخطا اذا كان قد صام وصلى فلم يشرط احد وجود
الايمان منه حقيقه الا ترى ان من له سبع سنين مامور بالصلاه على وجه التعليم وليس له اعتقاد
صحيح للايمان فثبت بذلك سقوط اعتبار وجود حقيقه الايمان للرقبه ولما حصل ذلك باتفاق
السلف علمنا ان الاعتبار فيه من لحقته سمه الايمان على اي وجه شي والصبي بهذه الصفه اذا كان
احد ابويه مسلما فوجب جوازه على الكفاره قوله عز وجل الا ان يصدقوا يعني والله اعلم
الا ان يبري اوليا القتيل من الديه فسمى الابرا منها صدقه وفيه دليل على ان من كان له على اخر
دين فقال قد تصدقت به عليك ان ذلك براه صحيحه وانه لا يحتاج في صحه هذه البراه الى
قبول المبرا منه ولذلك قال اصحابنا ان البراه واقعه ما لم يردها المبرا منه وقال زفر لا
يبري الغريم من الدين الا ان يقبل البراه وكذلك الصدقه وجعله بمنزله هبه الاعيان وظاهر

الايه يدل على صحه قول اصحابنا لانه لم يشرط القبول فلان الدين حق فصح اسقاطه كالعفو من دم
العمد والعتق لا يحتاج الى قبول وقال اصحابنا اذا رد المبرا منه البراه من الدين عاد الدين
وقال غيرهم لا يعود وجعلوه كالعتق والعفو من دم العمد والدليل على صحه قولنا ان البراه من
الدين يلحقها الفسخ الا ترى انه لو صالحه على ثوب برئ فان هلك الثوب قبل القبض بطلت البراه
وعاد الدين والعتق والعفو من الدم لا يصح فسخهما بحال ويدل ايضا على وقوع البراه من الدين
بلفظ التمليك لان الصدقه من الفاظ التمليك وقد حكم بصحه البراه بها وانه ليس بمنزله الاعيان
اذ املكها غيره بلفظ الابرا فلا يملك مثل ان يقول قد ابراتك من هذا العبد فلا يملكه وان قبل
البراه واذا قال قد تصدقت عليك بمالي عليك من الدين اذ قد وهبت لك مالي عليك صحت البراه
ويدل ذلك على ان من له على غيره دين وهو غني فقال قد تصدقت عليك به برئ منه لان الله
لم يفرق بين الغني والفقير في ذلك ويدل على ان الاهل يعبر به عن الاوليا والورثه لان قوله
فديه مسلمه الى اهله معناه الى الورثه وقال محمد بن الحسن فيمن اوصى لاهل فلان ان القياس ان
يكون ذلك لزوجته الا انه قد ترك القياس وجعلت لكل من كان في عياله قال
ابو بكر الاهل اسم يقع على الزوجه وعلى جميع من يشتمل عليه منزله على اتباع الرجل واشياعه قال الله
تعالى انا منجوك واهلك الا امراتك فكان ذلك على جميع اهل منزله من اولاده وغيرهم وقال
فانجيناه واهله اجمعين ويقع على من اتبعه في دينه كقوله ونوحا اذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه
واهله من الكرب العظيم فسمى اتباعه في دينه اهله وقال في ابنه ليس من اهلك انه عمل غير صالح
فاسم الاهل يقع على معاني مختلفه وقد يطلق اسم الاهل ويراد به الال وهو قراباته من قبل الاب
كما يقال ال النبي واهل بيت النبي عليه السلام وهما سوا ۝

باب شبه العمد

١٨٥

قال ابو بكر اصل ابي حنيفه في ذلك ان العمد ما كان بسلاح او ما جرى مجراه مثل
الذبح بليطه قصبه او شقه العصا او بكل شي له حد يعمل عمل السلاح او حرقه بالنار فهذا
كله عمد محض فيه القصاص ولا نعلم في هذه الجمله خلافا من الفقها قال ابو حنيفه ما
سوى ذلك من القتل بالعصا والحجر صغيرا كان او كبيرا فهو شبه العمد وكذلك التغريق

في الما وفيه الديه مغلظه على العاقله وعليه الكفاره ولا يكون التغليظ عنده الا في اسنان
الابل خاصه دون عددها وليس فيما دون النفس شبه عمد باي شي ضربه فعليه القصاص اذا امكن
فان لم يمكن فعليه ارشه مغلظا اذا كان من الابل وتسقط ما يجب واصل ابي يوسف
ومحمد ان شبه العمد ما لا يقتل مثله كاللطمه الواحده والضربه الواحده بالسوط ولو كرر
ذلك حتى صارت جملته مما يقتل كان عمدا وفيه القصاص بالسيف وكذلك اذا غرقه بحيث لا
يمكنه الخلاص منه وهو قول عثمان البتي الا انه يجعل ديه شبه العمد في ماله وقال ابن شبرمه
وما كان من شبه عمد فهو عليه في ماله يبدا بماله فيؤخذ حتى لا يترك له شي فان لم تتم كان ما بقي من
الديه على عاقلته وقال ابن وهب عن مالك اذا ضربه بعصا او رماه بحجر او ضربه عمدا فهو عمد وفيه
القصاص ومن العمد ان يضربه في نايره ويكون بينهما ثم ينصرف عنه وهو حي ثم يموت فيكون
فيه القسامه وقال ابن القسم عن مالك شبه العمد باطل انما هو عمد او خطا وقال الاشجعي
عن الثوري شبه العمد ان يضربه بعصا او بحجر او بيده فيموت ففيه الديه مغلظه ولا قود فيه والعمد
ما كان بسلاح وفيه القود والنفس يكون فيها العمد وشبه العمد والخطا والجراحه لا يكون
فيها الا خطا او عمد وروى الفضل بن دكين عن الثوري قال اذا اخذ عودا او عظما فجرح به
بطن رجل فهذا شبه عمد ليس فيه قود قال ابو بكر هذا قول شاذ واهل العلم على خلافه
وقال الاوزاعي في شبه العمد الديه في ماله وان لم يكن تمام فعلى العاقله وشبه العمد ان يضربه
بعصا او سوط ضربه واحده فيموت فان ثنى بالعصا ثم مات مكانه فهو عمد يقتل به والخطا على
العاقله وقال الحسن بن صالح اذا ضربه بعصا ثم على فقتله مكانه من الضربه الثانيه فعليه القصاص
وان على الثانيه ولم يمت منها ثم مات بعد فهو شبه العمد لا قصاص فيه وفيه الديه على العاقله
والخطا على العاقله وقال الليث العمد ما عمد به انسان فان ضربه باصبعه فمات من ذلك
دفع الى ولي المقتول والخطا فيه على العاقله وهذا يدل على ان الليث لا يرى شبه العمد وانما
يكون خطا او عمد وقال المزني في مختصره عن الشافعي اذا عمد رجل بسيف او حجر او
سنان رمح او ما يشق اذا ضرب او رمى به الجلد واللحم فجرحه جرحا كبيرا او صغيرا
فمات فعليه القود وان شدخه بحجر او تابع عليه الخنق ووالى بالسوط حتى يموت او طبق

عليه شيئا بغير طعام ولا شراب او ضربه بسوط في شدة حر او برد مما الاغلب انه يموت منه فمات
فعليه القود وان ضربه بعود او بحجر لا تشدخ او بحد سيف ولم يجرح او القاه في بحر قريب الى البر
وهو يحسن العوم او ما الاغلب انه لا يموت مثله فمات فلا قود فيه والدية على العاقلة مغلظة
والدليل على ثبوت شبه العمد ما روى هشيم عن خالد الحذاء عن القسم بن ربيعة بن جوشن عن عقبة
بن اوس السدوسي عن رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خطب يوم فتح مكة فقال في خطبته الا ان قتيل العمد بالسوط والعصا والحجر فيه دية مغلظة مائة
من الابل منها اربعون خلفة في بطونها اولادها وروى ابرهيم عن عبيد بن نضيلة الخزاعي عن
المغيرة بن شعبة ان امراتين ضربت احداهما الاخرى بعمود الفسطاط فقتلتها فقضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالدية على عصبة القاتلة وقضى فيما في بطنها بالغرة وروى يونس عن ابن شهاب
عن ابن المسيب وابي سلمة عن ابي هريرة قال اقتتلت امراتان من هذيل فرمت احداهما
الاخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى ان دية جنينها
عبد او وليدة وقضى بدية المراة على عاقلتها ففي احد هذين الحديثين انها ضربتها بعمود فسطاط وفي
الاخر انها ضربتها بحجر وقد روى ابو عاصم عن ابن جريج قال اخبرني عمرو بن دينار عن طاوس عن
ابن عباس ان عمر بن الخطاب نشد الناس قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين فقال
حمل بن مالك بن النابغة فقال اني كنت بين امراتين لي وان احداهما ضربت الاخرى بمسطح فقتلتها
وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة وان تقتل مكانها وروى الحجاج بن محمد
عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس مثله فذكر ابو عاصم والحجاج عن ابن جريج
انه امر بقتل المراة وروى هذا الحديث هشام بن سليمن المخزومي عن ابن جريج عن عمرو بن دينار
وسفين بن عيينة عن عمرو بن دينار باسناده ولم يذكر فيه انه امر بقتل وذكر ابو
عاصم بن الحجاج انه امر بقتل المراة فاضطرب حديث ابن عباس في هذه القصة وروى
سعيد عن قتادة عن ابي المليح عن حمل بن مالك قال كانت لي امراتان فرجمت احداهما الاخرى
بحجر فاصاب قلبها وهي حامل فالقت جنينا وماتت فرفع ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على عاقلة القاتلة وقضى في الجنين بغرة عبد او امة

وكان

وكان حديث حمل بن مالك في ايجاب القصاص على المراة مختلفا متضادا وروي في بعض اخبار ابن
عباس في هذه القصة بعينها القصاص ولم يذكره في بعضها قال حمل بن مالك وهو صاحب القصة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الدية على العاقلة فتضادت الاخبار في قصة حمل بن مالك
وسقطت وبقي حديث المغيرة بن شعبة وابي هريرة في نفي القصاص من غير معارض وقد
روى ابو معوية عن حجاج عن قتادة عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قتيل
السوط والعصا شبه العمد واثبات شبه العمد ضربا من القتل دون الخطا فيه اتفاق السلف
عندنا لا خلاف بينهم فيه وانما الاختلاف بينهم في كيفية شبه العمد فاما ان يقول قائل لا
اعرف الا خطا او عمدا فان هذا قول خارج من اقاويل السلف كلهم فروى شريك عن ابي اسحق
عن عاصم بن ضمرة عن علي قال شبه العمد بالعصا والحجر الثقيل وليس فيهما قود وروى عن عمر بن الخطاب
انه قال يعمد احدكم فيضرب اخاه بمثل اكلة اللحم وهي العصا ثم يقول لا قود علي لا اوتى باحد
فعل ذلك الا اقدته فكان هذا عنده في العمد لان مثله يقتل في الغالب على ما قال ابو يوسف
ومحمد ومما يبين اجماع الصحابة على شبه العمد وانه قسم ثالث ليس بعمد محض ولا خطا محض اختلاف
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اسنان الابل في الخطا ثم اختلافهم في اسنان شبه العمد
وانها اغلظ في الخطا منهم علي وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمن بن عفان وزيد بن ثابت
وابو موسى والمغيرة بن شعبة كل هولاء اثبت اسنان الابل في شبه العمد اغلظ منها في الخطا
على ما سنبينه فيما بعد ان شاء الله تعالى فثبت بذلك شبه العمد ولما ثبت شبه العمد بما قدمنا
من الاثار واتفاق السلف بعد اختلاف منهم في كيفيته احتجنا ان نعتبر شبه العمد فوجدنا
عليا عليه السلم قال شبه العمد بالعصا والحجر العظيم ومعلوم ان شبه العمد اسم شرعي لا سبيل
الى اثباته الا من جهة التوقيف اذ ليس في اللغة هذا الاسم بضرب من القتل فعلمنا ان عليا
لم يسم القتل بالحجر العظيم شبه العمد الا توقيفا ولم يذكر الحجر العظيم الا والصغير والكبير
مثلا وبان عنده في سقوط القود به ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
المعمري قال حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الرقي قال حدثنا ابن المبارك عن سليمن التيمي وخالد الحذاء عن
القسم بن ربيعة عن عقبة بن اوس عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قتيل العمد

قتيل السوط والعصا منها اربعون خلفة في بطونها اولادها وقد حوى هذا الخبر معاني منها
اثباته قتيل خطا العمد يسمى عمدا وغير الخطا وهو شبه العمد ومنها ايجابه الدية في قتيل
السوط والعصا من غير فرق بين ما يقتل مثله وبين ما لا يقتل مثله وبين من توالى الضرب حتى يقتله
وبين من يقتل بضربة واحدة ومنها انه جمع بين السوط والعصا والسوط لا يقتل مثله في
الغالب والعصا تقتل مثلها في الاكثر فدل على وجوب التسوية بين ما يقتل وبين ما لا يقتل
وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا محمد بن عثمان بن ابي شيبة قال ثنا عقبة بن مكرم قال
ثنا يونس بن بكير قال ثنا قيس بن الربيع عن ابي حصين عن ابرهيم بن بنت النعمن بن بشير عن النعمن
ابن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شي سوى الحديدة خطا ولكل خطا ارش
وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا محمد بن يحيى بن سهل بن محمد العسكري قال ثنا محمد بن المثنى قال
ثنا يوسف بن يعقوب الضبعي قال ثنا سفين الثوري وشعبة بن جابر الجعفي عن ابي عازب عن
النعمن بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شي خطا الا السيف وفي كل خطا ارش
وايضا لما اتفقوا على انه لو جرحه بسكين صغيرة لم يختلف حكمها وحكم الكبيرة في وجوب
القصاص فوجب ان لا يختلف حكم الصغير والكبير من الحجر والخشب في سقوطه وهذا
يدل على ان الحكم في ايجاب القصاص متعلق بالالة وهي ان يكون سلاحا او يعمل عمل السلاح
فان قال قائل على ما ذكرنا من قوله قتيل خطا العمد ان العمد لا يكون خطا ولا الخطا عمدا
وهذا يدل على فساد الحديث قيل له ليس كذلك لانه سماه خطا العمد لانه خطا في
الحكم عمد في الفعل وذلك معنى صحيح دل به على التغليظ من حيث هو عمد وعلى سقوط القود
من حيث هو في حكم الخطا فان قال قائل قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله
النفس بالنفس وسائر الاي التي فيها ايجاب القصاص يوجبه على القاتل بالحجر العظيم قيل
له لا خلاف ان هذه الاي انما اوجبت القصاص في قتل العمد وهذا ليس بعمد ومع ذلك
فان الاي وردت في ايجاب القصاص في الاصل والاثار التي ذكرنا واردة فيما يجب فيه
فكل منهما مستعمل فيما ورد فيه لا يعترض احدهما على الاخر وايضا قال الله تعالى من
قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله وسمى النبي صلى الله عليه وسلم شبه العمد

قتل

قتل خطا العمد فلما اطلق عليه اسم الخطا وجب ان يكون فيه الدية فان احتجوا بحديث ابن عباس
في قصة المراتين ضربت احداهما الاخرى بمسطح فاوجب النبي صلى الله عليه وسلم القصاص عليه قيل
له قد بينا اضطراب الحديث وما عارضه من رواية حمل بن مالك في ايجاب الدية دون القود ولو
ثبت القود ايضا فان ذلك انما كان في شي بعينه ليس بعموم في جميع من قتل بمسطح وجائز ان يكون
كان فيه حديد واصابتها الحديد دون الخشب فمن اجله اوجب النبي صلى الله عليه وسلم فيه القود
فان احتجوا بما روي ان يهوديا رضخ راس جارية بالحجارة فامر النبي صلى الله عليه وسلم بان
يرضخ راسه قيل له جائز ان يكون كان من وهي التي لها حد يعمل عمل السكين فلذلك اوجب النبي
صلى الله عليه وسلم قتله وايضا روي عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة عن
انس ان يهوديا قتل جارية من الانصار على حلي لها فالقاها في بئر ورضخ راسها بالحجارة فاتي
به النبي صلى الله عليه وسلم فامر به ان يرجم حتى يموت فرجم حتى مات ولا خلاف ان الرجم لا يجب
على وجه القود وجائز ان يكون اليهودي مستامنا فاصل الجارية ولحق بارضه فاخذ وهو حربي
لقرب منازلهم كانت من المدينة فقتله على انه محارب حربي ورجمه كما سمل اعين العرنيين
الذين استاقوا الابل وقتلوا الراعي وقطع ايديهم وارجلهم وتركهم حتى ماتوا ثم نسخ القتل على
وجه المثلة **فصل** واما دون النفس فانه ليس فيه شبه العمد من جهة الالة
ويجب فيه القصاص بحجر شجه او بحديد وفيه شبه العمد من جهة التغليظ اذا تعذر فيه القصاص
وانما لم يثبت فيما دون النفس شبه العمد لان الله تعالى قال والجروح قصاص وقال والسن بالسن
ولم يفرق بين وقوعها بحديد او غيره والاثر انما ورد في اثبات خطا العمد من القتل وذلك اسم
شرعي لا يجوز اثباته الا من طريق التوقيف ولم يرد فيما دون النفس توقيف في شبه العمد فيه واثبتوا
فيه التغليظ اذا لم يكن فيه القصاص لانه بمنزلة شبه العمد حين كان عمدا في الفعل وقد روي عن
عمر رضي الله وجهه قضى على قتادة المدلجي حين حذف ابنه بالسيف فقتله بماية من الابل مغلظة
حين كان عمدا سقط فيه القصاص كذلك فيما دون النفس اذا كان عمدا قد سقط فيه القصاص
اعاب قسطه من الدية مغلظا ومع ذلك فلا نعلم خلافا بين الفقهاء في ايجاب القصاص في الجراحات التي
يمكن القصاص فيها باي شي جرح قال ابو بكر وقد ذكرنا الخطا وشبه العمد وبينا العمد في سورة البقرة

باب ١٨٦ مبلغ الدية من الابل

قد تواترت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الدية وانها مائة من الابل فيها حديث سهل بن ابي حثمة
في القتيل الموجود بخيبر ان النبي صلى الله عليه وسلم وداه بمائة من الابل وروى سفيان بن عيينة عن علي
ابن زيد بن جدعان عن القاسم بن ربيعة عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فقال
الا ان قتيل خطا العمد بالسوط والعصا فيه الدية مغلظة مائة من الابل اربعون خلفة في بطونها
اولادها وفي كتاب عمرو بن حزم الذي كتبه له رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي النفس مائة من
الابل وروى عمرو بن دينار عن طاوس قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم دية الخطا مائة من
الابل وذكر علي بن موسى القمي قال حدثنا يعقوب بن شيبة قال ثنا قبيصة بن حفص قال ثنا الفضل بن سليمن
النميري قال ثنا غالب بن ربيعة بن قيس النميري قال اخبرني قرة بن دعموص النميري قال اتيت انا
وعمي النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لي عند هذا دية ابي فمره ان يعطينيها قال اعطه
دية ابيه وكان قتل في الجاهلية قلت يا رسول الله هل لامي فيها حق قال نعم وكانت ديته مائة
من الابل وقد حوى هذا الخبر احكاما منها ان المسلم والكافر في ديتهم سوا لانه اخبر انه
قتل في الجاهلية ومنها ان المراة ترث من دية زوجها ومنها ان الدية من الابل ولا
خلاف بين السلف وفقها الامصار في ذلك ○

باب ١٨٧ اسنان الابل في دية الخطا

قال ابو بكر اختلف السلف في ذلك فروى علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود في دية
الخطا اخماسا عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنات مخاض وعشرون بنات
لبون وعشرون بنو لبون وعن عمر بن الخطاب اخماسا ايضا وروى عاصم بن ضمرة وابراهيم عن علي
في دية الخطا ارباعا خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بنات مخاض
وخمس وعشرون بنات لبون اربعة اسنان مثل اسنان الزكاة وقال عثمن وزيد بن ثابت في
الخطا ثلثون بنات لبون وثلاثون جذعة وعشرون بنو لبون وعشرون بنات مخاض قال
ابو بكر واتفق فقها الامصار اصحابنا ومالك والشافعي ان دية الخطا اخماس الا انهم اختلفوا
في الاسنان من كل صنف فقال اصحابنا جميعا عشرون بنو مخاض وعشرون بنات مخاض

وعشرون

وعشرون بنت لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وقال مالك والشافعي عشرون
بنات مخاض وعشرون بنو لبون وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة
وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال ثنا احمد بن داود بن توبة التمار قال ثنا عمر بن محمد الناقد قال ثنا ابو
معوية قال ثنا الحجاج بن ارطاة عن زيد بن جبير عن خشف بن مالك عن عبد الله بن مسعود ان النبي
صلى الله عليه وسلم جعل الدية في الخطا اخماسا واتفق الفقها على استعمال هذا الخبر في الاخماس
يدل على صحته ولم يبين فيه كيفية الاسنان وروى منصور عن ابراهيم عن ابن مسعود في دية الخطا
اخماسا وذكر الاسنان مثل قول اصحابنا فهذا يدل على ان الاخماس التي رواها عن النبي
صلى الله عليه وسلم هي ما ذكرناه اذ غير جائز ان يخالفه الى غيره فان قال قايل خشف بن مالك مجهول قيل
له استعمال الفقها لخبره في اثبات الاخماس يدل على صحته واستقامته وايضا فان قول من جعل
من الخطا مكان بني لبون بنات مخاض وابن لبون ذكر فصير بمنزلة من اوجب اربعين بنات مخاض
اذا اوجب عشرين بني لبون وعشرين بنات مخاض وايضا فان بني لبون فوق بني مخاض ولا يجوز
اثبات زيادة ما بين بني لبون وبنات المخاض الا بتوقيف وايضا فان قول النبي صلى الله عليه وسلم
الدية مائة من الابل يقتضي جواز كل ما يقع عليه الاسم فلا يثبت الزيادة الا بدلالة ومذهب
اصحابنا اقل ما قيل فيه فهو ثابت وما زاد فلم تقم عليه دلالة فلم يثبت وايضا قد ثبت مثل قول
اصحابنا عن عبد الله بن مسعود في كيفية الاسنان ولم يرو عن احد من الصحابة ممن قال بالاخماس
خلافه وقول مالك والشافعي لا يروى عن احد من الصحابة وانما يروى عن سليمن بن يسار وكان
قول اصحابنا اولى لاتفاق الجميع من فقها الامصار على اثبات الاخماس وثبوت كيفيتها على الوجه
الذي يذهب اليه اصحابنا عن عبد الله بن مسعود فان قال قايل ايجاب بني لبون اولى من بني
مخاض لانها تؤخذ في الزكوة ولا تؤخذ بنو مخاض قيل له ابن اللبون يؤخذ في الزكاة على وجه
البدل فلا فرق بينهما وكذلك ابن مخاض يؤخذ عندنا على وجه البدل فلا فرق بينهما وايضا
فان الديات غير معتبرة بالزكاة الا ترى انه يجب عند المخالف اربعون خلفة في شبه
العمد ولا يجب مثلها في الزكاة ○

باب ١٨٨ اسنان الابل في شبه العمد

روي عن عبد الله بن مسعود في شبه العمد ارباعا خمس وعشرون بنات مخاض وخمس وعشرون بنات لبون
وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وهي مثل اسنان الابل في الزكوة وروي عن علي
وعمر وابي موسى والمغيرة بن شعبة في شبه العمد ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون ما بين ثنية الى
بازل عامها كلها خلفة وعن عمر وزيد بن ثابت ثلثون بنات لبون وثلثون حقة واربعون
جذعة خلفة وروي ابو اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي في شبه العمد ثلث وثلثون حقة وثلث وثلثون
جذعة واربع وثلثون ثنية الى بازل عامها كلها خلفة واختلف فقها الامصار في ذلك
فقال ابو حنيفة وابو يوسف دية شبه العمد ارباع على ما روي عن عبد الله بن مسعود وقال محمد
دية شبه العمد اثلاث ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون ما بين ثنية الى بازل عامها كلها
خلفة والخلفة هي الحوامل وهو قول سفين الثوري وروي مثله عن عمر وزيد بن ثابت وممن
قدمنا ذكره من السلف وروي ابن القسم عن ملك ان الدية المغلظة في الرجل يحذف ابنه
بالسيف فيقتله فيكون عليه الدية مغلظة ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون خلفة وهي حالة
قال والجد اذا قتل ولد ولده على هذا الوجه فهو مثل الاب فان قطع يد الولد وعاش ففيه
نصف الدية مغلظة وقال ملك تغلظ على اهل الورق والذهب ايضا وهو ان ينظر الى
قيمة الثلثين من الحقة والثلثين من الجذعة والاربعين من الخلفة فيعرف كم قيمتهن ثم ينظر الى
دية الخطا اخماسا من الاسنان عشرين بنت مخاض وعشرين ابن لبون وعشرين بنات لبون
وعشرين حقة وعشرين جذعة ثم ينظر كم فضل ما بين دية الخطا اخماسا من الاسنان عشرين بنت
مخاض وعشرين ابن لبون وعشرين حقة وعشرين جذعة ثم ينظر ما فضل ما بين دية الخطا
والدية المغلظة فيزاد في الرقة على قدر ذلك قال وهو على قدر الزيادة والنقصان في ساير
الازمان وان صارت دية التغليظ ضعفي دية الخطا زيد عليه من الورق بقدر ذلك وقال
الثوري في دية شبه العمد من الورق يزاد عليها بقدر ما بين دية الخطا الى دية شبه العمد
في اسنان الابل نحوا مما قال ملك وهو قول الحسن بن صالح قال ابو بكر لما ثبت ان دية
الخطا اخماس بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وبما قدمنا من الحجاج ثم اختلفوا في شبه العمد
فجعله بعضهم ارباعا وبعضهم اثلاثا كان قول من قال بالارباع اولى لان في الاثلاث زيادة

تغليظ

تغليظ لم يقم عليها دلالة وقول النبي صلى الله عليه وسلم الدية مائة من الابل يوجب جواز الكل
والتغليظ بالارباع متفق عليه والزيادة عليها غير ثابتة بظاهر الخبر فلم يثبتها وايضا فان في اثبات
الخلفات وهي الحوامل اثبات زيادة عدد ولا يجوز لانها تصير اكثر من مائة لاجل الاولاد فان
قال قايل في حديث القسم بن ربيعة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قتيل خطا العمد
مائة من الابل اربعون منها خلفة في بطونها اولادها وقد احتججتم به في اثبات شبه العمد قيل له
لو كان ذلك ثابتا لكان مشهورا ولو كان كذلك لما اختلفوا فيه فلما وجدناهم مختلفين في
الاسنان فلو كانت الاسنان المذكورة فيه كما لم يختلفوا في اثبات شبه العمد وليس يمتنع ان
يشتمل خبر على معاني يثبت بعضها ولا يثبت بعض اما لانه غير ثابت في الاصل او لانه منسوخ
واما التغليظ في الورق والذهب فانه لا يخلو اصل الدية من ان يكون واجبا من الابل والورق
والذهب ماخوذ عنها في انها قيمة لها او ان يكون الدية في الاصل واجبة في احد الاصناف الثلثة
من الابل والدراهم والدنانير لا على ان بعضها بدل من بعض وان كانت الابل في الدية فانما يوخذ
الدراهم والدنانير بدلا منها فلا اعتبار بما ذكره ملك من ايجاب فضل ما بين دية الخطا الى
الدية المغلظة وانما الواجب ان يقال ان عليه قيمة الابل على اسنان الخطا التغليظ وكذلك دية
الخطا ينبغي ان يعتبر فيها قيمة الابل على اسنان الخطا وان لا يعتبر الدراهم والدنانير في الديات
مقدارا محدودا فلا يقال ان الدية من الدراهم عشرة الاف ولا اثنا عشر الفا ولا من الذهب الف
دينار بل ينظر في ساير الازمان الى قيمة الابل فان كانت ستة الاف اوجب ذلك من
الدراهم بعينه زيادة وان كانت خمسة عشر الفا اوجب ذلك وكذلك قيمتها من الدنانير
فلما قال السلف في الدية احد قولين اما عشرة الاف واما اثنا عشر الفا وقالوا انها من الدنانير
الف دينار حصل الاتفاق من الجميع على ان الزيادة على هذه المقادير والنقصان منها غير سايغ
وفي ذلك دليل على ان الدراهم والدنانير هي ديات بانفسها لا بدلا من غيرها واذا كان كذلك
لم يجز التغليظ فيها من وجهين احدهما ان اثبات التغليظ طريقه التوقيف او الاتفاق ولا توقيف
في اثبات التغليظ في الدراهم والدنانير ولا اتفاق والثاني ان التغليظ في الابل انما هو من
جهة الاسنان لا من جهة زيادة العدد وفي اثبات التغليظ من جهة زيادة الوزن في الورق

والذهب خروج عن الاصول ووجه اخر يدل على ان الدراهم والدنانير ليست على وجه
القيمة عن الابل وهو انه معلوم ان القاضي يقضي على العاقلة اذا كانت من اهل الورق بالورق
واذا كانت من اهل الذهب بالدنانير ولو كانت الابل هي الواجبة والدراهم والدنانير بدل
منها لما جاز ان يقضي القاضي عليها بالدراهم والدنانير على ان يؤدوها في ثلث سنين لانه دين بدين
فلما جاز ذلك دل على انها ديات بانفسها ليست ابدالا عن غيرها ويدل على ان التغليط غير جائز
في الدراهم والدنانير ان عمر رضي الله عنه جعل الدية من الذهب الف دينار ومن الورق وقد
اختلف عنه فيه فروي عنه اهل المدينة اثني عشر الفا وروي عنه اهل العراق عشرة الاف ولم
يفرق في ذلك بين دية العمد والخطا وذلك بحضرة من الصحابة من غير خلاف من احد منهم عليه فدل
على ان اعتبار التغليط فيها ساقط ويدل عليه ايضا ان الصحابة قد اختلفت في كيفية التغليط
في اسنان الابل لما كان التغليط واجبا فيها ولو كان التغليط واجبا في الورق والذهب
لاختلفوا فيه حسب اختلافهم في الابل فلما لم يذكر عنهم خلاف ذلك وانما روي عنهم في
الذهب الف دينار وفي الدراهم عشرة الالاف او اثنا عشر الفا من غير زيادة ولا نقصان
ثبت باجماعهم ذلك نفي التغليط في غير الابل فان قال قائل على ما ذكرنا من الاصول
لو كان من الابل لكان قضاء القاضي عليهم بالدية من الدراهم لوجب ان يكون دينا بدين هذا كما تقولون
فيمن تزوج امراة على عبد وشرط انه ان جاء بالقيمة دراهم قبلت منه ولم يكن ذلك بيع دين بدين قيل
له القاضي عندنا لا يقضي عليه بالدراهم اذا تزوجها على عبد ولكنه يقول له ان شئت فاعطها عبدا
وسطا وان شئت قيمته دراهم فليس فيما ذكرنا بيع دين بدين والدية يقضي بها القاضي على العاقلة دراهم
ولا يقبل منهم الابل اذا قضى بذلك وعلى انه انما يعتبر قيمة العبد في وقت ما يعطي قيمته دراهم ولا
يعتبر قيمة الابل اذا اراد القضاء بالدراهم سواء نقصت قيمتها او زادت واختلف السلف وفقهاء
الامصار في المقتول في الحرم وفي الشهر الحرام فقال ابو حنيفة وزفر ومحمد وابن ابي ليلى ومالك
القتل في الحرم والشهر الحرام سواء كهو في غيره فيما يجب من الدية او القود وسئل الاوزاعي عن القتل
في الشهر الحرام والحرم هل تغلظ الدية فيه قال بلغنا انه اذا قتل في الشهر الحرام او الحرم زيد على
العقل ثلثه ويزاد في شبه العمد في اسنان الابل وذكر المزني عن الشافعي في مختصره وذكر

تغليط

تغليط الدية في شبه العمد وقال الدية في هذا على العاقلة وكذلك الجراح وكذلك التغليط في
النفس والجراح في الشهر الحرام والبلد الحرام وذوي الرحم وروي عن عثمان انه قضى في دية امراة وطئت
بمكة بدية وثلث وروي ابراهيم عن الاسود ان رجلا اصيب عند البيت فسال عمر عليا فقال له على دية
من بيت مال فلم ير علي فيه اكثر من الدية ولم يخالفه عمر وقال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو عام في الحل والحرام ولما كانت الكفارة في الحل كهي في الحرم لا فرق
بينهما وان كان ذلك كله حقا لله تعالى وجب ان تكون الدية كذلك اذ الدية حق لآدمي ولا تعلق
لها بالحرم ولا بالشهر الحرام لان حرمة الحرم والشهر الحرام انما هي حق لله تعالى ولو كان لحرمة الحرم والاشهر
تاثير في الزام الغرم لكان تاثيره في الكفارة التي هي حق لله تعالى ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه
وسلم الا ان قتيل الخطا العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل ولم يفرق بين الحل والحرم وقد
اختلف التابعون في ذلك فروي عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وابي بكر بن عبد الرحمن
وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمن بن يسار الدية في الحرم وفي الشهر الحرام كهي في
غيره وروي عن القسم بن محمد وسالم بن عبد الله ان من قتل في الحرم زيد على ديته مثل ثلثها

باب الدية من غير الابل ١٨٩

قال ابو حنيفة الدية من الابل والدراهم والدنانير فمن الدراهم عشرة الاف درهم ومن الدنانير
الف دينار وابو حنيفة لا يرى الدية الا من الابل والورق والذهب وقال مالك والشافعي من
الورق اثنا عشر الفا ومن الذهب الف دينار وقال مالك اهل الذهب اهل الشام ومصر
واهل الورق اهل العراق واهل الابل اهل البوادي قال مالك ولا تقبل من اهل الابل الا الابل
ومن اهل الذهب الا الذهب ومن اهل الورق الا الورق وقال ابو يوسف ومحمد الدية من
الورق عشرة الاف وعلى اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الابل مائة بعير وعلى اهل البقر مائتا بقرة
وعلى اهل الشاء الفا شاة وعلى اهل الحلل مائتا حلة يمانية ولا يؤخذ من الغنم والبقر في الدية الا
الثني فصاعدا ولا يؤخذ من الحلل الا اليمانية قيمة كل حلة خمسون درهما فصاعدا وروي عن ابن ابي
ليلى عن الشعبي عن عبيدة السلماني عن عمر انه جعل الدية على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق
عشرة الاف درهم وعلى اهل البقر مائتا بقرة وعلى اهل الشاء الفا شاة وعلى اهل الابل مائة من الابل

وعلى اهل الحلل مائتا حلة قال ابو بكر الدية فيه النفس وقد اتفق الجميع على ان لها مقدارا معلوما
لا يزاد عليه ولا ينقص منه وانها غير موكولة الى اجتهاد الراي كقيم المتلفات ومهور المثل ونحوها
وقد اتفق الجميع على اثبات العشرة الاف واختلفوا فيما زاد ولم يجز اثباته الا بتوقيف وقد روى هشيم
عن يونس عن الحسن ان عمر بن الخطاب قوم الابل في الدية مائة من الابل قوم كل بعير بمائة وعشرين
درهما اثنى عشر الف درهم وقد روي عنه في الدية عشرة الاف وجائز ان يكون من روى اثنا عشر الفا
على انها وزن ستة فيكون عشرة الاف وزن سبعة وذكر الحسن في هذا الحديث انه جعل الورق
قيمة الابل لانه اصل في الدية وفي غير الحديث انه جعل الدية من الورق وروى عكرمة عن ابي هريرة
في الدية عشرة الاف درهم فان احتج محتج بما روى محمد بن مسلم الطايفي عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الدية اثنا عشر الفا وبما روى ابن ابي نجيح عن ابيه ان عمر
قضى في الدية باثني عشر الف درهم وروى نافع بن جبير عن ابن عباس مثله والشعبي عن الحرث عن علي مثله
قيل له اما حديث عكرمة فانه يرويه ابن عيينة وغيره عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يذكر فيه ابن عباس ويقال ان محمد بن مسلم غلط في وصله وعلى انه لو ثبت جميع ذلك احتمل
انه يريد بها اثني عشر الف درهم وزن ستة واذا احتمل ذلك لم يجز اثبات الزيادة بالاحتمال
وثبت العشرة الالف بالاتفاق وايضا فقد اتفق الجميع على انها من الذهب الف دينار وقد جعل
في الشرع كل عشرة دراهم قيمة لدينار الا ترى ان الزكاة من عشرين مثقالا وفي مائتي درهم فجعلت
المائتا درهم نصابا بازاء العشرين دينارا كذلك ينبغي ان يجعل بازاء كل دينار من الدية عشرة دراهم
وانما جعل ابو حنيفة الدية من غير الاصناف الثلثة من قبل ان الدية لما كانت قيمة للنفس كان
القياس ان لا تكون الا من الدراهم والدنانير كقيم سائر المتلفات الا انه لما جعل النبي صلى الله عليه وسلم
منها مع الابل اتبع الاثر فيها ولم يوجبها من غيرها

باب ديات اهل الكفر

١٩٠

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد وعثمان البتي وسفيان الثوري والحسن بن صالح دية الكافر
مثل دية المسلم اليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء وقال مالك بن انس دية
اهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمان مائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك

وقال

وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمان مائة والمراة على النصف قال
ابو بكر والدليل على مساواتهم المسلمين في الديات قوله عز وجل ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة
مومنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا الى قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق
فدية مسلمة الى اهله والدية اسم لمقدار معلوم من المال لا من نفس الحق لان الديات قد كانت
متعالمة معروفة بينهم قبل الاسلام وبعده فرجع الكلام اليها في قوله في قتل المومن خطا ثم لما عطف
عليه قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله كانت هذه الدية هي الدية
المذكورة والمذكورة بدا اذ لو لم تكن كذلك لما كانت دية لان الدية اسم لمقدار معلوم من بدل
النفس لا يزيد ولا ينقص وقد كانوا قبل ذلك يعرفون مقادير الديات ولم يكونوا يعرفون الفرق بين
دية المسلم والكافر فوجب ان تكون الدية المذكورة للكافر هي التي ذكرت للمسلم وان يكون قوله فدية
مسلمة الى اهله راجعا اليها كما عقل من دية المسلم انها المعتاد المتعارف عندهم ولولا ذلك
كذلك لكان اللفظ مجملا مفتقرا الى البيان وليس الامر كذلك فان قال قايل فقوله تعالى فدية مسلمة
الى اهله لا يدل على انها مثل دية المسلم كما ان دية المراة على النصف من دية الرجل ولا يخرجها ذلك من
ان تكون دية كاملة لها قيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان الله تعالى انما ذكر الرجل في الاية
فقال من قتل مومنا خطا ثم قال وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله فما اقتضى فيما
ذكره للمسلم كمال الدية كذلك دية المعاهد لتساويهما في اللفظ مع وجود التعارف عندهم
في مقدار الدية والوجه الاخر ان دية المراة لا يطلق عليها اسم الدية وانما يقع على المتعارف
المعتاد وهو كمالها فان قال قايل قوله تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يحتمل ان يريد
به وان كان المقتول المومن من قوم بينكم وبينهم ميثاق واكتفى بذكر الايمان للقتيلين الاولين عن
اعادته في القتيل الثالث قيل له هذا غلط من وجوه احدها انه قد تقدم في اول الخطاب ذكر
قتل المومن خطا وحكمه وذلك عموم يقتضي سائر المومنين الا ما خصه دليل فغير جائز اعادة ذكر المومن
بذلك الحكم في سياق الاية مع شمول اول الاية له فعلمنا انه لم يرد المومن من كان بيننا وبينهم
ميثاق والثاني انه لما لم يقيده بذكر الايمان وجب اجراوه في الجميع من المومنين والكافرين من قوم بيننا
وبينهم ميثاق غير جائز تخصيصه بالمومنين دون الكافرين بغير دلالة والثالث ان اطلاق القول بانه من

المعاهد يقتضي أن يكون معاهداً مثلهم ألا ترى أن قول القائل إن هذا الرجل من أهل الذمة يقتضي
ذلك أنه ذمي مثلهم وظاهر قوله تعالى وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يوجب أن يكون معاهداً مثلهم
ألا ترى أنه لما أراد بيان حكم المؤمن إذا كان من ذوي أنساب المشركين قال وإن كان من قوم عدو
لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مقيده بذكر الإيمان لأنه لو أطلقه لكان المفهوم منه أنه كافر مثلهم
والرابع أنه لو كان كما قال هذا القائل لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه
فهذه الوجوه كلها تقتضي فساد هذا التأويل ويدل على صحة قول أصحابنا أيضاً ما رواه محمد بن إسحق
عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت فإن جاؤك فاحكم بينهم الآية قال كان
إذا قتل بنو النضير من بني قريظة قتيلاً أدوا نصف الدية وإذا قتل بنو قريظة من النضير أدوا الدية
إليهم قال فسوى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم في الدية قال أبو بكر لما قال أدوا الدية
ثم قال فسوى بينهم في الدية دل ذلك على أنه راجع إلى الدية المعهودة المبدو بذكرها لأنه لو كان
رد بني النضير إلى نصفها لقال سوى بينهم في نصف الدية ولم يقل سوى بينهم في الدية ويدل عليه
قول النبي صلى الله عليه وسلم في النفس مائة من الإبل وهو عام في الكافر والمسلم وروى مقسم عن ابن
عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم ودى العامريين وكانا مشركين دية الحرين المسلمين وروى محمد بن
عبدوس قال حدثنا علي بن الجعد قال حدثنا أبو بكر قال سمعت نافعاً عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه ودى ذمياً دية مسلم وهذان الخبران يوجبان مساواة الكافر والمسلم في الدية لأنه معلوم
أن النبي صلى الله عليه وسلم بما في الآية في قوله عز وجل وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية
مسلمة إلى أهله فدل على أن مراد الآية دية المسلم وأيضاً لما لم يكن مقدار الدية مبيناً في الكتاب
كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وارداً مورد البيان وفعل النبي إذا ورد مورد البيان فهو
على الوجوب وروى أبو حنيفة عن الهيثم بن أبي الهيثم أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان
قالوا دية المعاهد دية الحر المسلم وروى إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب قال كان أبو بكر وعمر وعثمان
يجعلون دية اليهودي والنصراني إذا كانوا معاهدين مثل دية المسلم وروى ابو شعبة ابي ايوب
قال حدثني يزيد بن أبي حبيب أن جعفر بن عبد الله بن الحكم أخبره أن رفاعة بن السموأل اليهودي قتل
بالشام فجعل عمر ديته ألف دينار وروى محمد بن إسحق عن أبان بن صالح عن مجاهد عن ابن مسعود قال

دية أهل الكتاب مثل دية المسلمين وهو قول علقمة وإبراهيم ومجاهد وعطاء والشعبي وروى
الزهري عن سالم عن أبيه قال أن مسلماً قتل كافراً من أهل العهد فقضى عليه عثمان بن عفان بدية
المسلم فهذه الأخبار وما ذكرنا من أقاويل السلف مع موافقتها لظاهر الآية توجب مساواة الكافر
للمسلم في الديات وقد روي عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال دية اليهودي والنصراني
أربعة آلاف ودية المجوسي ثمانمائة قال سعيد وقضى عثمان في دية المعاهد بأربعة آلاف قال
أبو بكر وقد روي عنهما خلاف ذلك وقد ذكرناه واحتج المخالف بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه
عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة عام الفتح قال في خطبته ودية الكافر نصف دية المسلم
وبما روى عبد الله بن صالح قال حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المجوسي ثمانمائة قيل له قد علمنا حضور هؤلاء الصحابة الذين ذكرنا عنهم
مقدار الدية خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ولو كان ذلك ثابتاً لعرفه هؤلاء ولما عدلوا عنه إلى غيره
وأيضاً قد روي عنه عليه السلام أنه قال دية المعاهد مثل دية المسلم وأنه ودى العامريين دية الحرين
المسلمين وهذا أولى لما فيه من الزيادة ولو تعارض الخبران لكان ما اقتضاه ظاهر الكتاب وما ورد به
النقل المتواتر عن الرسول في أن الدية مائة من الإبل من غير فصل فيه بين الكافر والمسلم فوجب
مساواتهما في الديات وأما حديث عقبة بن عامر في دية المجوسي فإنه حديث رواه لا يحتج بمثله لأن
ابن لهيعة ضعيف لا سيما من رواية عبد الله بن صالح عنه فإن قال قائل قوله تعالى فدية مسلمة إلى
أهله عطفاً على ما ذكر في دية المسلم لا يدل على تساوي الديتين كما لو قال من قتل عبداً فعليه قيمته
ومن استهلك ثوباً فعليه قيمته لم يدل على تساوي القيمتين قيل له الفرق بينهما أن الدية اسم لمقدار من
المال بدلاً من نفس الحر كانت معلومة المقدار عندهم وهي مائة من الإبل فمتى أطلقت كان من مفهوم
اللفظ هذا القدر فإطلاق لفظ الدية قد أنبأ عن هذا المعنى وعطفها على الدية المتقدمة مع تساوي اللفظ
فيهما بأنها دية مثلها قد اقتضى ذلك أيضاً

باب ١٩١ المسلم يقيم في دار الحرب قبل أن يهاجر إلينا فيقتل

قال الله تعالى وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وروى إسرائيل عن سماك عن
عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن قال يكون الرجل مؤمناً

وقومه كفار فلا دية له ولكن عتق رقبة مؤمنة قال ابو بكر هذا محمول على الذي يسلم في دار الحرب
فيقتل قبل ان يهاجر الى دار الاسلام لانه غير جائز ان يكون مراده في المؤمن في دار الحرب الاسلام اذا
مات وله اقرباء كفار لانه لا خلاف بين المسلمين ان على قاتله الدية لبيت مال المسلمين وان كون اقربائه
كفارا لا يوجب سقوط ديته لانهم بمنزلة الاموات ولا يرثونه وروى عطاء بن السائب عن ابي يحيى عن
ابن عباس وان كان من قوم عدو لكم الآية قال كان الرجل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم فيسلم ثم يرجع الى
قومه فيكون فيهم فيصيبه المسلمون خطأ في سرية او غزاة فيعتق الذي يصيبه رقبة قال ابو بكر اذا اسلم
في دار الاسلام لم تسقط ديته برجوعه الى دار الحرب كسائر المسلمين لان ما بينه وبين المشركين من القرابة
لا تأثير له في اسقاط قيمة دمه كسائر اهل دار الاسلام اذا دخلوا دار الحرب بامان ان على قاتله الدية
وروى عن ابن عباس وقال قتادة هو المسلم يكون في المشركين فيقتله المؤمن ولا يدري ففيه عتق رقبة
وليس دية وهذا على انه قتل قبل الهجرة الى دار الاسلام وروى مغيرة عن ابراهيم فان كان من قوم عدو
لكم قال هو المؤمن يقتل وقومه مشركين ليس بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم عهد فعليه تحرير رقبة
وان كان بينهم وبين النبي عليه السلام عهد قال ابو بكر وهذا لا معنى له من قبل ان اقرباءه لا يرثونه
لانهم كفار وهو مسلم فكيف يأخذون ديته وان كان قومه اهل حرب وهو من دار الاسلام فالدية
واجبة لبيت المال كمسلم مات في دار الاسلام ولا وارث له وقد اختلف فقهاء الامصار فيمن
قتل في دار الحرب وهو مؤمن قبل ان يهاجر فقال ابو حنيفة وابو يوسف في الرواية المشهورة
ومحمد في الحربي يسلم فيقتله مسلم مستأمن قبل ان يخرج فلا شيء عليه الا الكفارة في الخطأ وان كانا
مستأمنين دخلا دار الحرب فقتل احدهما فعليه الدية في العمد والخطأ والكفارة في الخطأ خاصة وان
كانا اسيرين فلا شيء على القاتل الا الكفارة في الخطأ في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه الدية في
العمد والخطأ وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الحربي المسلم في دار الحرب فيقتله رجل مسلم قبل ان
يخرج الينا ان عليه الدية استحسانا ولو وقع في بئر حفرها او وقع عليه ميزاب عمله لم يضمن شيئا وهذا
خلاف المشهور من قوله وخلاف القياس ايضا وقال مالك اذا اسلم في دار الحرب فقتل قبل ان يخرج من
دار الحرب فعلى قاتله الدية والكفارة ان كان خطأ قال وقوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو
مؤمن فتحرير رقبة انما كان في صلح النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة لان من لم يهاجر لم يورث لانهم كانوا

يتوارثون بالهجرة قال الله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فلم يكن لمن لم يهاجر
ورثة يستحقون ميراثه فلم تجب الدية ثم نسخ ذلك بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
وقال الحسن بن صالح من اقام في ارض العدو وان انتحل الاسلام وهو يقدر على التحول الى المسلمين فاحكامه احكام
المشركين واذا اسلم الحربي واقام ببلادهم وهو يقدر على الخروج فليس بمسلم يحكم فيه بما يحكم على اهل الحرب
في ماله ونفسه وقال الحسن واذا لحق الرجل بدار الحرب ولم يرتد عن الاسلام فهو مرتد بتركه دار
الاسلام وقال الشافعي اذا قتل مسلما في دار الحرب في الغارة او الحرب وهو لا يعلمه مسلما فلا عقل
فيه ولا قود وعليه الكفارة وسواء كان المسلم اسيرا او مستأمنا او رجلا اسلم هناك وان علمه
مسلما فقتله فعليه القود قال ابو بكر لا يخلو قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن
فتحرير رقبة مؤمنة من ان يكون المراد به الحربي الذي يسلم فيقتل قبل ان يهاجر على ما قال اصحابنا او المسلم
الذي له قرابات من اهل الحرب لان قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم يحتمل المعنيين جميعا بان يكون من
اهل دار الحرب وبان يكون ذا نسب من اهل الحرب فلو خلينا والظاهر لاسقطنا دية من قتل في دار الاسلام
من المسلمين اذا كان ذا قرابة من اهل الحرب لاقتضاء الظاهر ذلك فلما اتفق المسلمون على ان كونه ذا قرابة
من اهل الحرب لا يسقط حكم دمه في ايجاب الدية او القود اذا قتل في دار الاسلام دل ذلك على ان المراد
من كان مسلما من اهل دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فيكون الواجب على قاتله خطأ الكفارة
دون الدية لان الله انما اوجب فيه الكفارة ولم يوجب الدية وغير جائز ان يزاد في النص الا بنص مثله
اذ كانت الزيادة في النص توجب النسخ فان قال قائل هلا اوجبت الدية بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله قيل له غير جائز ان يكون هذا مرادا بالمؤمن المذكور في اول
الآية لان فيها ايجاب الدية والرقبة فيمتنع ان يعطف عليه ويشرط كونه من اهل دار الحرب ويوجب فيه
الرقبة وهو قد اوجبها بديا مع الدية في ابتداء الخطاب وايضا فان قوله وان كان من قوم عدو لكم
استئناف كلام لما تقدم له ذكر في الخطاب لانه لا يجوز ان يقال اعط هذا رجلا وان
كان رجلا فاعطه هذا كلام فاسد لا يتكلم به حكيم فثبت ان هذا المؤمن المعطوف على الاول غير داخل في
اول الخطاب ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد
ابن السري قال حدثنا ابو معوية عن اسمعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم

شريه الى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود فاسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فامر لهم بنصف
العقل وقال انا بري من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين قالوا يا رسول الله لم قال لا تراءى ناراهما وحدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن علي بن شعيب قال حدثنا ابن عايشه قال حدثنا حماد بن سلمه عن الحجاج عن اسمعيل
عن قيس عن جرير بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقام مع المشركين فقد بريت منه
الذمه او قال لا ذمه له قال ابن عايشه هو الرجل يسلم فيقيم معهم فيغزون فان اصيب فلا ديه له فقوله
عليه السلام فقد بريت منه الذمه وقوله انا بري منه يدل على ان لا قيمه لدمه كاهل الحرب الذين
لا ذمه لهم وانما امر لهم بنصف العقل في الحديث الاول كان ذلك على احد وجهين اما ان يكون الموضع الذي
قتل فيه كان مشكوكا في انه من دار الحرب او من دار الاسلام او ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم تبرع
به لانه لو كان جميعه واجبا لما اقتصر على نصفه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل
قال حدثنا شيبان قال حدثنا سليمن يعني ابن المغيره قال حدثنا حميد بن هلال قال اتاني ابو العاليه وصاحب لي فانطلقنا
حتى اتينا بشر بن عاصم الليثي فقال ابو العاليه حدث هذين فقال بشر حدثني عقبه بن ملك الليثي وكان
من رهطه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريه فاغارت على قوم فشذ رجل من القوم واتبعه رجل
من السريه ومعه السيف شاهره فقال الشاد اني مسلم فقتله فنمي الحديث الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال فيه قولا شديدا فقال القاتل يا رسول الله ما قال الا تعوذا من القتل فاعرض عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم مرارا تعرف المساءه في وجهه وقال ان الله ابى على ان اقتل مومنا ثلث مرات
قال ابو بكر فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بايمان المقتول ولم يوجب على قاتله الديه لانه كان
حربيا لم يهاجر بعد اسلامه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الحسن بن علي وعثمن بن ابي
شيبه قالا حدثنا يعلي بن عبيد عن الاعمش عن ابي ظبيان قال حدثنا اسامه بن زيد قال بعثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم سريه الى الحرقات فنذروا بنا فهربوا فادركنا رجلا فلما غشيناه قال لا اله الا الله
فضربناه حتى قتلناه فذكرته لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من لك بلا اله الا الله يوم القيمه
فقلت يا رسول الله انما قالها مخافة السلاح قال افلا شققت عن قلبه حتى تعلم من اجل ذلك قالها ام لا
من لك بلا اله الا الله يوم القيمه فما زال يقولها حتى وددت اني لم اسلم الا يومئذ وهذا الحديث
ايضا يدل على ما قلنا لانه لم يوجب عليه شيا وهو حجه على الشافعي في ايجابه القود على قاتل المسلم

في دار الحرب اذا علم انه مسلم لان النبي عليه السلام قد اخبرنا باسلام هذا الرجل ولا يوجب على اسامه
ديه ولا قودا واما قول ملك ان قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم انما كان حكما فيمن لم يهاجر
وهو منسوخ بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فانه دعوى نسخ حكم ثابت في القران بلا
دلالة وليس في نسخ التوارث بالهجره واثباته بالرحم ما يوجب نسخ هذا الحكم بل هو حكم ثابت بنفسه
لا تعلق له بالميراث وعلى انه في حال ما كان التوارث بالهجره قد كان من لم يهاجر من القرابات
يرث بعضهم بعضا وانما كانت الهجره قاطعه للميراث بين المهاجر وبين من لم يهاجر فاما من لم يهاجر
فقد كانوا يتوارثون باسباب اخر فلو كان الامر على ما قال ملك لوجب ان تكون ديته واجبه لمن لم
يهاجر من اقربايه لانه معلوم انه لم يكن ميراث من لم يهاجر مهملا لا يستحقه احد فلما لم يوجب الله تعالى له ديه
قبل الهجره لا للمهاجرين ولا لغيرهم علمنا انه كان مبقى على حكم الحرب لا قيمه لدمه وقوله تعالى وان كان
من قوم عدو لكم يفيد انه من لم يهاجر فهو من اهل دار الحرب باق على حكمه الاول في ان لا قيمه لدمه وان
كان دمه محظورا اذ كانت النسبه اليهم قد تصح بان يكون من بلدهم وان لم يكن بينه وبينهم رحم بعد ان
يجمعهم في الوطن بلد او قريه او صقع فنسبه الله اليهم بعد الاسلام اذ كان من اهل دارهم ودل
بذلك على ان لا قيمه لدمه واما قول الحسن بن صالح في ان المسلم اذا لحق بدار الحرب فهو مرتد فانه
خلاف الكتاب والاجماع لان الله تعالى قال مومنين مع اقامتهم في دار الحرب بعد اسلامهم واوجب
علينا نصرتهم بقوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولو كان ما قال صحيحا لوجب ان لا يجوز
للتجار دخول دار الحرب بامان وان يكونوا بذلك مرتدين وليس هذا قول احد فان احتج له محتج
بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل وعبدان المروزي قالا حدثنا قتيبه بن سعيد قال
حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي اسحق عن الشعبي عن جرير قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول اذا
ابق العبد الى المشركين فقد حل دمه فان هذا محمول عندنا على انه لحق بهم مرتدا عن الاسلام لان اباق
العبد لا يبيح دمه واللحاق بدار الحرب كدخول التاجر اليها بامان فلا يبيح دمه واما قول الشافعي
فيمن اصاب مسلما في دار الحرب وهو لا يعلمه مسلما فلا شي عليه وان علم باسلامه واقد به فانه مناقض
من قبل انه اذا ثبت ان لدمه قيمه لم يختلف حكم العمد والخطا في وجوب بدله في العمد وديته في الخطا
فاذا لم يجب في الخطا شي كذلك حكم العمد فيه ولما ثبت بما قدمنا انه لا قيمه لدم المقيم في دار الحرب

بعد اسلامه قبل الهجرة لما كان مبقى على حكم الحرب وان كان محظور الدم اجروه اصحابنا مجرى
الحربي في اسقاط الضمان عن متلف ماله لان دمه اعظم حرمة من ماله ولا ضمان على متلف نفسه فماله
احرى ان لا يجب فيه ضمان وان يكون كالحربي من هذا الوجه وكذلك اجاز ابو حنيفة مبايعته على
سبيل ما يجوز مبايعة الحربي في بيع الدرهم بالدرهمين واما الاسير في دار الحرب فان ابا حنيفة اجراه
مجرى الذي اسلم هناك قبل ان يهاجر وذلك لان اقامته هناك لا على وجه الامان وهو مقهور
مغلوب فلما استويا من هذا الوجه استوى حكمهما في سقوط الضمان عن قاتلهما

ذكر اقسام القتل واحكامه

قال ابو بكر القتل ينقسم
الى اربعة انحاء واجب ومباح ومحظور وما ليس بواجب ولا محظور ولا مباح فاما الواجب فهو
قتل اهل الحرب المحاربين لنا قبل ان يصيروا في ايدينا بالاسر او بالامان او العهد وذلك في الرجال
منهم دون النساء اللاتي لا يقاتلن ودون الصغار الذين لا يقاتلون وقتل المحاربين اذا خرجوا ممتنعين
وقتلوا وصاروا في يد الامام قبل التوبة وقتل اهل البغي اذا قاتلونا وقتل من قصد انسانا محظور الدم
بالقتل فعلينا قتله وقتل الساحر والزاني المحصن رجما وكل قتل وجب على وجه الحد فهذه ضروب القتل
الواجب واما المباح فهو القتل الواجب لولي الدم على وجه القود وهو مخير بين القتل والعفو
بالقتل ههنا مباح ليس بواجب وكذلك قتل اهل الحرب اذا صاروا في ايدينا فالامام مخير بين القتل
وبين الاستبقاء وكذلك من دخل دار الحرب وامكنه القتل والاسر فهو مخير بين ان يقتل وبين ان ياسر
واما المحظور فانه ينقسم الى انحاء منها ما يجب فيه القود وهو قتل المسلم عمدا في دار الاسلام والعاري
من الشبهة فعلى القاتل القود في ذلك ومنها ما تجب فيه الدية دون القود وهو قتل شبه العمد
وقتل الاب لابنه وقتل الحربي المستامن من المعاهد وما يدخله الشبهة فتسقط القود وتوجب الدية
ومنها ما لا يجب فيه شيء وهو قتل المسلم في دار الحرب من المسلمين على قول ابي حنيفة وقتل المولى
لعبده هذه ضروب من القتل محظورة ولا يجب على القاتل فيها شيء غير التعزير واما ما ليس بواجب
ولا مباح ولا محظور فهو قتل المخطي والساهي والنائم والمجنون والصبي وقد بينا حكمه فيما سلف قوله
تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة قال ابن عباس
والشعبي وقتادة والزهري هو الرجل من اهل الذمة يقتل خطا فيجب على قاتله الدية والكفارة وهو

قول

وهو قول اصحابنا وقال ابراهيم والحسن وجابر بن زيد ارادوا ان كان المؤمن المقتول من قوم بينكم
وبينهم ميثاق فدية ورقبة وكانوا لا يوجبون الكفارة على قاتل الذمي وهو مذهب مالك بن انس
وقد بينا فيما سلف ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون المقتول المذكور في الاية كافرا ذا عهد وانه
غير جائز اضمار الايمان له الا بدلالة ويدل عليه انه لما اراد مؤمنا من اهل دار الحرب ذكر
الايمان فقال فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة فوصفه بالايمان لانه لو اطلق
لاقتضى الاطلاق ان يكون كافرا من قوم عدو لنا ويدل عليه ان الكافر المعاهد يجب على قاتله الدية
وذلك ماخوذ من الاية فوجب ان يكون المراد الكافر المعاهد

باب القتل العمد هل فيه كفارة

193

قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة فنص على ايجاب الكفارة في قتل الخطا وذكر قتل العمد
في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقال النفس بالنفس وخصه بالعمد فلما كان كل واحد من القتلين
مذكورا بعينه ومنصوصا على حكمه لم يجز لنا ان نتعدى ما نص علينا فيها اذ غير جائز قياس المنصوصات
بعضها على بعض وهذا قول اصحابنا جميعا وقال الشافعي على قاتل العمد الكفارة ومع ذلك ففي ايجاب
الكفارة في العمد زيادة في حكم النص وغير جائز الزيادة في النص الا بمثل ما يجوز به النسخ وايضا
فغير جائز اثبات الكفارات قياسا وانما طريقها التوقيف والاتفاق وايضا لما نص الله على حكم
كل واحد من القتلين وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد فموجب
الكفارة على العامد مدخل في امره ما ليس منه فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطا فهي في العمد
اوجب لانها اغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالماثم فيها لان المخطي غير اثم فاعتبار
الماثم فيه ساقط وايضا قد اوجب النبي صلى الله عليه وسلم سجود السهو على الساهي ولا يجب على العامد
وان كان العمد اغلظ فان احتجوا بحديث ضمرة عن ابراهيم بن ابي عبلة عن الغريف بن الديلمي
عن واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا قد اوجب يعني النار
بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار قيل له رواه ابن المبارك
وهانئ عبد الرحمن بن اخي ابراهيم بن ابي عبلة هذا الحديث عن ابي عبلة فلم يذكر انه اوجب القتل
وهؤلاء اثبت من ضمرة بن ربيعة ومع ذلك لو ثبت الحديث على ما رواه ضمرة لم يدل على قول المخالف

من وجوه احدها انه تاول من الراوي في قوله اوجب النار بالقتل لانه قال يعني بالقتل والثاني
انه لو اراد رقبة القتل لذكر رقبة مومنة فلما لم يشترط لهم الايمان فيها دل على انها ليست من
كفارة القتل وايضا فانما امرهم بان يعتقوا عنه ولا خلاف انه ليس عليهم عتقها عنه وايضا
فان عتق الغير عن القاتل لا يجزيه عن الكفارة قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة جعل الله تعالى من صفة
رقبة القتل الايمان ولا خلاف انها لا تجزي الا بهذه الصفة وهذا يدل على ان عتق الرقبة
المومنة افضل من الكافرة لان هذه الصفة قد صارت شرطا في الفرض وكذلك من نذر ان يعتق
رقبة مومنة لم تجزه الكافرة لانه اوجبها مقرونة بصفة هي قربة وفي ذلك دليل على ان الصدقة
على المسلمين افضل منها على الكفار الذميين وان كانت تطوعا ولذلك جعل الله التتابع في صوم
كفارة القتل صفة زايدة ولا خلاف انه لا تجزي الا بهذه الصفة مع الامكان ولذلك قال
اصحابنا من اوجب صوم شهر متتابع انه لا يجوز له التفريق لايجابه اياه بصفة هي قربة فوجبت حين
اوجبها كما وجب المنذور من الصوم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين قال
ابو بكر لم يختلف الفقهاء انه اذا صام بالاهلة انه لا تعتبر فيه النقصان وانها ان كانت ناقصة او
تامة اجزاته وقال النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا
ثلثين فامر باعتبار الشهور بالاهلة وامر عند عدم الرؤية باعتبار الثلثين وان ابتدا صيام
شهرين من بعض الشهر اعتبر الشهر الثاني بالهلال وبقية الشهر الاول بالعدد تمام ثلثين وهو قول
ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه لا تعتبر الاهلة الا ان يكون
ابتدا صومه بالهلال وروي نحوه عن الحسن البصري والاول اصح لانه قد روي في معنى قوله
تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر انها بقية ذي الحجة ومحرم وصفر وربيع وبقية من ربيع الاخر
فاعتبر الكسر في الايام على التمام وساير الشهور بالاهلة وقوله فصيام شهرين متتابعين معلوم
انه كلفنا التتابع على حسب الامكان وفي العادة ان المراة لا تخلو من حيض في كل شهر ولذلك
قال النبي صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النسا في كل شهر
فاخبر ان عادة النساء الحيض في كل شهر واذا كان تكليف صوم التتابع على حسب الامكان وكانت
المراة اذا كان عليها صوم شهرين متتابعين في وسعها في العادة ان تصوم شهرين لا حيض

فيها

فيها تسقط حكم ايام الحيض ولم تقطع حكم التتابع وصارت ايام الحيض بمنزلة الليل الذي لا
يقطع التتابع وهو قول الشعبي وروي عن ابرهيم انها تستقبل وقال اصحابنا اذا مرض في
الشهر فافطر استقبل وقال مالك يبني ويجزيه وفرقوا بين الحيض والمرض لانه يمكنها في العادة
صيام شهرين متتابعين بلا مرض ولا يمكنها صيام شهرين بلا مرض وجه اخر وهو ان حدوث
المرض لا يوجب الافطار بل كان الافطار بفعله والحيض ينافي الصوم ولا بفعلها فاشبه الليل
ولم يقطع التتابع قوله تعالى توبة من الله قيل فيه ان معناه اعملوا بما اوجبه الله للتوبة
من الله اي ليقبل الله توبتكم فيما اقترفتموه من ذنوبكم وقيل انه خاص في سبب القتل فامر
بالتوبة منه وقيل معناه توسعة ورحمة من الله كما قال فتاب عليكم وعفا عنكم والمعنى وسع عليكم
وسهل عليكم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم
السلم الاية وروي سبب نزول الاية ان سرية للنبي صلى الله عليه وسلم لقيت رجلا ومعه غنيمات
له فقال السلم عليكم لا اله الا الله محمد رسول الله فقتله رجل من القوم فلما رجعوا اخبروا النبي
صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لم قتلته وقد اسلم قال انما قالها متعوذا من القتل فقال هلا
شققت عن قلبه وحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ديته الى اهله ورد عليهم غنيماته قال
ابو عمرو عبد الله بن ابي حدرد القاتل محلم بن جثامة قتل عامر بن الاضبط الاشجعي وروي ان
القاتل مات بعد ايام فلما دفن لفظته الارض ثلث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان
الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم عظم الدم عنده ثم امر ان يلقى عليه الحجارة وهذه
القصة مشهورة لمحلم بن جثامة وقد ذكرنا حديث اسامة بن زيد انه قتل في سرية رجلا
قال لا اله الا الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم قتلته بعد ما قال لا اله الا الله فقال انما قالها
تعوذا فقال هلا شققت عن قلبه من لك بلا اله الا الله وذكرنا ايضا حديث عقبة بن مالك
الليثي في هذا المعنى وان الرجل قال اني مسلم فقتله فانكر النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان الله ابى
علي ان اقتل مومنا وحدثنا محمد بن بكر قال ثنا ابو داود قال ثنا قتيبة بن سعيد قال ثنا الليث
عن ابن شهاب عن عطا بن يزيد الليثي عن عبيد الله بن عدي بن الخيار عن المقداد بن الاسود انه اخبره
انه قال يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف

ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله افاقتله يا رسول الله بعد ان قالها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تقتله قلت يا رسول الله انه قطع يدي قال لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك قبل ان تقتله وانت بمنزلته
قبل ان يقول كلمته التي قال وحدثنا عبد الباقي قال نا الحسن بن اسامه قال نا ابو
النضر هشام بن القسم قال نا المسعودي عن قتاده عن ابي مجلز عن ابي عبيده قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا اشرع احدكم الرمح الي الرجل فان كان سنانه عند نغره نحره فقال لا اله الا الله فليرجع
عنه الرمح وقال ابو عبيده جعل الله تعالى هذه الكلمة امنة المسلم وعصمة ماله ودمه وجعل الجزيه امنه
الكافر وعصمة ماله ودمه وهو نظير ما روي في اخبار متواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي بعضها وان محمدا رسول الله فاذا قالوها عصموا
مني دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله ورواه عمر وجابر بن عبد الله وابن عمر وانس بن مالك
وابو هريره وقالوا لابي بكر الصديق حين اراد قتل العرب لما امتنعوا من ادا الزكاه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم
واموالهم فقال ابو بكر قال الا بحقها وهذا من حقها فاتفقت الصحابه على صحه هذا الخبر وهو معنى قوله
تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا فحكم الله تعالى بصحه ايمان من اظهر الاسلام وامرنا
باجرايه على احكام المسلمين وان كان في المغيب على خلافه وهذا مما يحتج به في قبول توبه الزنديق
اذا اظهر الاسلام لان الله تعالى لم يفرق بين الزنديق وغيره متى اظهر الاسلام وهو يوجب
ان من قال لا اله الا الله محمد رسول الله وقال اني مسلم انه يحكم له بحكم الاسلام لان قوله تعالى لمن
القى اليكم السلم لا يخلو اما ان يكون معناه لمن استسلم فاظهر الانقياد لما دعي اليه من الاسلام او اراد
السلم فهو اظهار تحيه الاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي قتل الرجل قال اسلمت
والذي قال لا اله الا الله فقتله بعدما اسلم فحكم بالاسلام باظهار هذا القول وقال
محمد بن الحسن في كتاب السير الكبير لو ان يهوديا او نصرانيا قال انا مسلم لم يكن بهذا مسلما لان كلهم
يقول نحن مسلمون ونحن مومنون ويقول ان ديننا هو الايمان وهو الاسلام فليس في هذا
دليل على الاسلام منهم وقال محمد ولو ان رجلا من المسلمين حمل على رجل من المشركين ليقتله فقال
اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم كان هذا مسلما وان رجع عن

هذا

هذا ضربت عنقه لان هذا هو الدليل على الاسلام قال ابو بكر لم يجعل اليهودي مسلما بقوله انا مسلم او
مومن لانهم كذلك يقولون ويقولون الايمان والاسلام هو ما نحن عليه فليس في هذا القول دليل على اسلامه
وليس اليهودي والنصارى بمنزله المشركين الذين كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا
عبده الاوثان وكان اقرارهم بالتوحيد وقول القايل منهم اني مسلم واني مومن تركا لما عليه ودخولا
في الاسلام وكان يقتصر منه على هذا القول لانه كان لا يسمح به الا وقد صدق النبي صلى الله عليه وسلم وامن به
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماهم واموالهم وانما اراد المشركين ههنا دون اليهود والنصارى لان اليهود قد كانوا يقولون لا
اله الا الله وكذلك النصارى يطلقون ذلك وان ناقضوا بعد ذلك في التفصيل فيثبتون التثليث فعلمنا
ان قول لا اله الا الله انما كان علما للاسلام في مشركي العرب لانهم كانوا لا يعترفون بذلك الا استجابه
لدعا النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقا له فيما دعاهم اليه الا ترى الى قوله تعالى انهم كانوا اذا قيل
لهم لا اله الا الله يستكبرون واليهود والنصارى يوافقون المسلمين على اطلاق هذه الكلمه وانما
يخالفون في نبوه النبي صلى الله عليه وسلم فمتى اظهر منهم مظهر الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو مسلم
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفه في اليهود والنصارى اذا قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
رسول الله ولم يقل اني داخل في الاسلام ولا بري من اليهوديه ولا من النصرانيه لم يكن بذلك مسلما
والحسب اني قد رايت عن محمد نحو هذا الا ان الذي ذكره محمد في السير خلاف ما رواه الحسن بن
زياد ان من هولا من يقول ان محمدا رسول الله ولكنه رسول اليكم ومنهم من يقول ان محمدا رسول الله
ولكنه لم يبعث وسيبعث فلما كان منهم من يقول ذلك في حال اقامته على اليهوديه او النصرانيه لم يكن
في اظهاره لذلك ما يدل على اسلامه حتى يقول اني داخل في الاسلام او يقول وبريت من اليهوديه
او النصرانيه وقوله عز وجل ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا لو خلينا وظاهره لم يدل
على ان فاعل ذلك محكوم له بالاسلام لانه جايز ان يكون المراد ان لا تنفوا عنه الاسلام ولا يثبتونه
ولكن يتثبتوا في ذلك حتى تعلموا منه معنى ما اراد بذلك الا ترى انه قال اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا
تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا فالذي يقتضيه ظاهر الايه الامر بالتثبت والنهي عن تسميته
الايمان عنه وليس في النهي عن نفي اسم الايمان عنه اثبات الايمان والحكم له به الا ترى انا متى شككنا

في إيمان رجل لا نعرف حاله لم يجز لنا أن نحكم بإيمانه ولا بكفره ولكن نتثبت حتى نعلم حاله وكذلك لو أخبرنا
مخبر بخبر لا نعلم صدقه من كذبه لم يجز لنا تكذيبه ولا يكون تركنا لتكذيبه تصديقا منا له كذلك
ما وصفنا من معنى الآية ليس فيه إثبات الإيمان ولا الكفر وإنما فيه الأمر بالتثبت حتى يتبين حاله
إلا أن الآثار التي ذكرنا قد أوجبت له الحكم بالإيمان بقوله عليه السلام أقتلته مسلما وقتلته بعد
ما أسلم وقوله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم
وأموالهم إلا بحقها فأثبت لهم حكم الإسلام بإظهار كلمة التوحيد وكذلك قوله في حديث عقبة بن
مالك الليثي إن الله تعالى أبى علي أن أقتل مؤمنا فجعله مؤمنا بإظهاره هذه الكلمة وروي أن الآية
نزلت في مثل ذلك فدل ذلك على أن مراد الآية إثبات الإيمان له في الحكم بإظهاره هذه الكلمة
وقد كان المنافقون يعصمون دماءهم وأموالهم بإظهار هذه الكلمة مع علم الله تعالى باعتقادهم
الكفر وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بنفاق كثير منهم فدل ذلك على أن قوله ولا تقولوا لمن
ألقى إليكم السلم لست مؤمنا قد اقتضى الحكم لقائله بالإسلام وقوله تعالى تبتغون عرض الحياة
الدنيا يعني به الغنيمة وإنما سمي متاع الدنيا عرضا لقلة بقائه على ما روي في الرجل الذي قتل الذي
أظهر الإسلام وأخذ ما معه وقوله تعالى إذا ضربتم في سبيل الله يعني به السير فيها وقوله
تعالى فتبينوا قرئ بالتاء والنون وقيل إن الاختيار التبين لأن التثبت إنما هو التبين والتبين إنما
هو سبب له وقوله تعالى كذلك كنتم من قبل قال الحسن كفارا أمثالهم وقال سعيد بن جبير كنتم
مستخفين بدينكم من قومكم كما استخفوا وقوله تعالى فمن الله عليكم بإعزازكم حتى أظهرتم دينكم
وقوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر الآية يعني به تفضيل المجاهدين
على القاعدين والحض على الجهاد ببيان ما للمجاهدين من منزلة الثواب التي ليست للقاعدين عن الجهاد
ودل به على أن شرف الجزاء على قدر شرف العمل فذكر بديا أنهما غير متساويين ثم بين التفضيل
بقوله فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وقد قرئ بالرفع والنصب فالرفع
على أنها نعت للقاعدين والنصب على الحال ويقال إن الاختيار فيها الرفع لأن الصفة أغلب على
غير من معنى الاستثناء وإن كان كلاهما جائزا والفرق بين غير إذا كانت صفة وبينها إذا كانت
استثناء يوجب إخراج بعض من كل نحو جاءني القوم غير زيد فغير ههنا صفة في الأول استثناء الله

وان

وإن كانت في الحالين مخصصة على أحد المعنيين وقوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى يعني والله أعلم
المجاهدين والقاعدين من المؤمنين وهذا دليل على فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل أحد بعينه لأنه
وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين وإن كان ثواب المجاهدين أشرف وأجزل ولو لم يكن
القعود عن الجهاد مباحا إذا قامت به طائفة لما وعد القاعدين الثواب وفي ذلك دليل على ما
ذكرنا أن فرض الجهاد غير معين على كل أحد في نفسه وقوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ذكر ههنا درجات منه وذكر في أول الآية درجة
فإنه روي عن ابن جريج أن الأول على أهل الضرر فضلوا عليهم درجة واحدة والثاني على غير أهل
الضرر فضلهم عليهم درجة واحدة والثاني على غير أهل الضرر فضلهم عليهم درجات كثيرة وأجرا
عظيما وقيل إن الأول على الجهاد بالنفس فضلوا درجة واحدة والآخر الجهاد بالنفس والمال فضلوا
درجات كثيرة وقيل إنه أراد بالأول درجة المدح والتعظيم وشرف الدين وأراد بالآخر درجات
الجنة فإن قيل هل في الآية دلالة على مساواة أولي الضرر للمجاهدين في سبيل الله من أجل معنى
الاستثناء فيها قيل له لا دلالة فيها على التساوي لأن الاستثناء ورد من حيث كان مخرج الآية
تحريضا على الجهاد وحثا عليه فاستثنى أولوا الضرر إذ ليسوا مأمورين بالجهاد لا من حيث ألحقوا
بالمجاهدين وقوله عز وجل إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم الآية قيل فيه
تقبض أرواحهم عند الموت وقال الحسن تحشرهم إلى النار وقيل إنها نزلت في قوم من المنافقين
كانوا يظهرون الإيمان للمؤمنين خوفا وإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون
إلى المدينة فبين الله تعالى بما ذكر أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة
وهذا يدل على فرض الهجرة في ذلك الوقت لولا ذلك لما ذمهم على تركها ويدل
أيضا على أن الكفار مكلفون لشرائع الإسلام معاقبون على تركها لأن الله قد ذم هؤلاء المنافقين
على ترك الهجرة وهذا نظير قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فذمهم على ترك اتباع سبيل المؤمنين كما ذمهم على ترك الإيمان
ودل بذلك على صحة حجة الإجماع لأنه لولا أن ذلك لازم لما ذمهم على تركه ولما قرنه
إلى مشاقة الرسول وهذا يدل على النهي عن المقام بين أظهر المشركين لقوله تعالى ألم تكن

ارض الله واسعه فتهاجروا فيها وهذا يدل على الخروج من ارض الشرك الى اي ارض كانت من
ارض الاسلام وروي عن ابن عباس والضحاك وقتاده والسدي ان الايه نزلت في قوم من اهل
مكه تخلفوا عن الهجره واعطوا المشركين المحبه وقتل قوم منهم ببدر على ظاهر الرده ثم استثنى منهم
الذين اقعدهم الضعف بقوله الا المستضعفين من الرجال والنسا والولدان لا يستطيعون حيله
ولا يهتدون سبيلا يعني طريقا الى المدينه دار الهجره وقوله تعالى اوليك عسى الله ان
يعفوا عنهم قال الحسن عسى من الله واجبه وقيل انها من الله بمنزله الوعد لانه لا يخبر بذلك
عن شك وقيل انما هنا على شك العباد اي كونوا انتم على الرجا والطمع وقوله عز وجل ومن
يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعه قيل في المراغم انه اراد متسعا
لهجرته لان الرغم اصله الذل تقول فعلت ذلك على الرغم من فلان على الذل والكره والرغام التراب
لانه يسرع لمن رامه مع احتقاره وارغم الله انفه اي الصقه بالتراب اذلالا له فقال تعالى ومن يهاجر
في سبيل الله يجد في الارض مراغما اي متسعا سهلا كما قال تعالى هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا
في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور فراغم وذلول متقاربان في المعنى وقيل في المراغم
انها ما يرغم به من كان يمنعه من الهجره واما قوله تعالى وسعه فانه روي عن ابن عباس والربيع
ابن انس والضحاك انه السعه في الرزق وروي عن قتاده انه السعه في اظهار الدين لما كان يلحقهم
من تضييق المشركين عليهم في امر دينهم حتى يمنعوهم من اظهاره وقوله عز وجل ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله فيه اخبار بوجوب اجر من هاجر
الى الله ورسوله وان لم تتم هجرته وهذا يدل على ان من خرج متوجها لفعل شي من القرب ان الله
يجازيه بقدر نيته وسعته وان قطع دونه كما اوجب الله اجر من خرج مهاجرا وان لم تتم هجرته
وفيه ما يدل على صحه قول ابي يوسف ومحمد فيمن خرج يريد الحج ثم مات في بعض الطريق واوصى
بان يحج عنه انه يحج عنه من الموضع الذي مات فيه وكذلك الحاج عن الميت او عن من ليس عليه فرض
الحج بنفسه انه يحج عنه من حيث مات الذي قصد الحج لان الله تعالى قد كتب له مقدار ما كان
منه من الخروج والنفقه فلما كان ذلك محتسبا للاول كان الذي اوجب ان يقضى عنه ما بقي وفيه
الدلاله على ان من قال ان خرجت من داري الى الصلاه او الى الحج فعبدي حر فخرج يريد الصلاه

او

او الحج ثم لم يصل ولم يحج وتوجه في حاجه اخرى انه لا يحنث لان خروجه بديا كان للصلاه والحج لمقارنه
النيه له فلما كان خروج من خرج مهاجرا قربه وهجره لمقارنه النيه له وانقطاع الموت له
عن الوصول الى دار الهجره لم يبطل حكم الخروج على الوجه الذي وجد بديا عليه ولذلك قال النبي صلى الله
عليه وسلم الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله
ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراه يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه فاخبر ان احكام الافعال
متعلقه بالنيات فاذا كان خروجه على نيه الهجره كان مهاجرا واذا كان على نيه الغزو كان
غازيا واستدل قوم بهذه الايه على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمه
لورثته قال وهذه الايه لا تدل على ما قالوا لان كونها غنيمه متعلق بحيازتها اذ لا تكون غنيمه
الا بعد الحيازه وقال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فمن مات قبل ان يغنم فهو لم يغنم شيا
فلا سهم له وقوله تعالى فقد وقع اجره على الله لا دلاله فيه على وجوب سهمه لانه لا خلاف
انه لو خرج غازيا من بيته فمات في دار الاسلام قبل ان يدخل دار الحرب انه لا سهم له وقد
وجب اجره على الله كما وجب اجر الذي خرج مهاجرا قبل بلوغه دار هجرته ٥

١٩٣

باب صلاة السفر

قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا فاباح الله تعالى القصر المذكور في هذه الايه بمعنيين احدهما
السفر وهو الضرب في الارض والاخر الخوف واختلف السلف في معنى القصر المذكور فيها
ما هو فروي عن ابن عباس قال فرض الله تعالى صلاه الحضر اربعا وصلاه السفر ركعتين والخوف ركعه
على لسان نبيكم عليه السلام وروى يزيد الفقير عن جابر قال صلاه الخوف ركعه ركعه وروي عن
مجاهد انه قصر العدد من اربع الى ركعتين وروى ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه قال قصرها في الخوف
والقتال الصلاه في كل حال راكبا وماشيا فاما صلاه النبي صلى الله عليه وسلم وصلاه الناس
ركعتين فليس بقصر وروي عن ابن عباس روايه اخرى غير ما قدمنا في القصر وهي انه قال
انما هو قصر حدود الصلاه وان تكبر وتخفض راسك وتومي ايما قال ابو بكر والاولى
المعاني واشبهها بظاهر الايه ما روي عن ابن عباس وطاوس في انه قصر في صفه الصلاه

ترك الركوع والسجود الى الايما وترك القيام الى الركوب وجاز ان يسمى المشي في الصلاه قصرا اذ
كان مثله في غير الخوف يفسدها وما روي عن ابن عباس وجابر ان صلاه الخوف ركعه فمحمول
على ان الذي يصليه الامام مع الماموم ركعه لانه يجعل الناس طايفتين فيصلي بالذي معه ركعه
ثم يمضوا الى وجاه العدو ثم ياتي الطايفه الثانيه فيصلي بها ركعه ويسلم فبذلك يصير لكل طايفه من
الماموميين ركعه ركعه فيكون مع ما روي عن ابن عباس انه قصر في صفه الصلاه غير مخالف
لقوله ان صلاه الخوف ركعه لان الاثار قد تواترت في فعل النبي صلى الله عليه وسلم لصلاه
الخوف مع اختلافها وكلها موجبه للركعتين وليس في شي منها انه صلاها ركعه لكل طايفه مع الامام
والقضا دون الاقتصار على واحده ولو كانت صلاه الخوف ركعه واحده لما اختلف حكم النبي
عليه السلم فيها وحكم الماموميين فلما نقل ابن عباس وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين
علمنا ان فرض صلاه الخايف كفرض غيره وان ما روي من انه كان للقوم ركعه ركعه على معنى
انها كانت ركعه ركعه مع النبي عليه السلم وانهم قضوا ركعه ركعه على ما روي في ساير
الاخبار والدليل على ان القصر المذكور في الايه هو القصر في صفه الصلاه او المشي والاختلاف
فيها على النحو الذي ذكرنا دون اعداد ركعاتها وان مذهب ابن عباس في القصر ما وصفنا
دون نقصان عدد الركعات ما روي مجاهد ان رجلا جا الى ابن عباس فقال اني وصاحب لي
خرجنا في السفر فكنت اتم وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت الذي كنت تقصر وصاحبك
الذي كان يتم فاخبر ابن عباس ان القصر ليس في عدد الركعات وان الركعتين في السفر
ليستا بقصر ويدل على ذلك ما روي شعبه عن زبيد الايامي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن
عمر قال صلاه السفر ركعتان وصلاه الفطر والاضحى ركعتان تمام من غير قصر على لسان
نبيكم صلى الله عليه وسلم وقد جا في ذلك صلاه الخوف في السفر لانه ذكر جميع صلاه
السفر واخبر انها تمام غير قصر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك ان القصر المذكور
في الايه هو على ما وصفنا دون اعداد ركعات الصلاه فان قال قايل لعمر بن الخطاب كيف
نقصر وقد امنا وقال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا فقال عجبت من الذي عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقه تصدق الله

بها

بها عليكم فاقبلوا صدقته فهذا يدل على ان القصر المذكور في الايه هو القصر في عدد الركعات
وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الايه قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين من اعداد ركعات
الصلاه ومن صفتها على الوجه الذي ذكرنا لم يمتنع ان يكون قد سبق الى وهم عمر ويعلى بن اميه ما
ذكر وان عمر سال النبي صلى الله عليه وسلم عن القصر في حال الامن لا على انه ذكر للنبي
صلى الله عليه وسلم ان قصر الايه هو العدد فاجابه بما وصف ولكنه جايز ان يكون قال للنبي
صلى الله عليه وسلم كيف نقصر وقد امنا من غير ان ذكر له تاويلا لان النبي صلى الله عليه وسلم قد
كان يقصر في مغازيه ثم قصر في الحج في حال الامن وزوال القتال فقال صدقه تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته يعني ان الله قد اسقط عنكم في هذا السفر فرض الركعتين في حال
الخوف والامن جميعا وقد روي عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلاه السفر انها تمام غير
قصر فجايز ان يكون ظن بديا ان قصر الخوف في عدد الركعات فلما سمعه يقول صلاه السفر
ركعتان تمام غير قصر علم ان قصر الايه انما هو في صفه الصلاه لا في عدد الركعات واذا صح
بما وصفنا ان المراد القصر لم يكن في الايه دلاله على فرض المسافر ولا على انه مخير بين الاتمام
والقصر اذ لا ذكر له في الايه وقد اختلف الفقها في فرض المسافر فقال ابو حنيفه وابو يوسف
ومحمد فرض المسافر ركعتان الا صلاه المغرب فانها ثلث فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الاوليين
فسدت صلاته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته بمنزله من صلى الفجر اربعا بتسليمه
وهو قول الثوري وقال حماد بن ابي سليمن اذا صلى اربعا اعاد وقال الحسن بن صالح اذا صلى
اربعا متعمدا اعاد اذا كان ذلك منه الشي اليسير فاذا طال في سفره وكثر لم يعد
قال واذا افتتح على انه يصلي اربعا استقبل الصلاه حتى يبتديها بنيه على ركعتين وان صلى
ركعتين وتشهد ثم بدا له ان يتم فصلى اربعا اعاد وان نوى ان يصلي اربعا بعدما افتتح الصلاه
على ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين اجزاته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد
ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا اعاده عليه قالوا ولو ان مسافرا افتتح المكتوبه
ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم انه لا يجزيه ولو صلى مسافر بمسافرين فقام في الركعه
فسبحوا به فلم يرجع فانهم يقعدون ويتشهدون ولا يتبعونه وقال الاوزاعي يصلي المسافر

ركعتين فان قام الى الثالثه وصلاها فانه يلغيها ويسجد سجدتي السهو وقال الشافعي ليس للمسافر ان
يصلي ركعتين الا ان ينوي القصر مع الاحرام فاذا احرم ولم ينو القصر كان على اصل فرضه اربع
قال ابو بكر قد بينا انه ليس في الايه حكم القصر في اعداد الركعات ولم يختلف الناس في
قصر النبي صلى الله عليه وسلم وبيانه لمراد الله تعالى قال عمر بن الخطاب سالنا النبي صلى الله عليه وسلم
عن القصر في حال الامن فقال صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وصدقه الله علينا
هي اسقاطه عنا فدل ذلك على ان الفرض ركعتان وقوله فاقبلوا صدقته يوجب ذلك ايضا
لان الامر على الوجوب فاذا كنا مامورين بالقصر فالاتمام منهي عنه وقال عمر بن الخطاب صلاه السفر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فاخبر ان الفرض ركعتان وانه ليس بقصر
بل هو تمام كما ذكر صلاه الفجر وصلاه الجمعه والفطر والاضحى وعزا ذلك الى النبي صلى الله عليه
وسلم فصار ذلك بمنزله قول النبي صلى الله عليه وسلم صلاه السفر ركعتان تمام غير قصر وذلك
ينفي التخيير بين الاتمام والقصر وروى عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
خرج مسافرا صلى ركعتين حتى يرجع وروى علي بن زيد عن ابي نضره عن عمران بن حصين قال
حججت مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان يصلي ركعتين حتى رجع الى المدينه واقام بمكه ثماني عشره لا
يصلي الا ركعتين وقال لاهل مكه صلوا اربعا فانا قوم سفر وقال ابن عمر صحبت رسول الله
صلى الله عليه وسلم في السفر فلم يزد على ركعتين وصحبت ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم في السفر
فلم يزيدوا على ركعتين حتى قبضهم الله تعالى وقال قد قال الله لقد كان لكم في رسول الله
اسوه حسنه وروى بقيه بن الوليد قال ثنا ابان بن عبد الله عن خلد بن عثمان عن انس بن مالك عن
عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاه المسافر ركعتان حتى يؤوب الى اهله او يموت
وقال عبد الله بن مسعود صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمنى ركعتين ومع ابي بكر ركعتين
ومع عمر ركعتين وقال مورق العجلي سئل ابن عمر عن الصلاه في السفر فقال ركعتين ركعتين
من خالف السنه كفر فهذه اخبار متواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه في فعل الركعتين
في السفر لا زياده عليها وفي ذلك الدلاله من وجهين على انها فرض المسافر احدهما ان
فرض الصلاه مجمل في الكتاب مفتقر الى البيان وفعل الصلاه اذا ورد على وجه البيان فهو كبيانه

بالقول

بالقول يقتضي الايجاب وفي فعله صلاه السفر ركعتين بيان منه ان ذلك مراد الله كفعله لصلاه
الفجر وصلاه الجمعه وساير الصلوات والوجه الثاني لو كان مراد الله الاتمام او القصر على ما
يختاره المسافر لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يقتصر بالبيان على احد الوجهين دون الاخر وكان
بيانه للاتمام في وزن بيانه للقصر فلما ورد البيان الينا من النبي صلى الله عليه وسلم في القصر دون
الاتمام دل ذلك على انه مراد الله دون غيره الا ترى انه لما كان مراد الله في رخصه المسافر في
الافطار واحد شيين من افطار او صوم ورد البيان من النبي عليه السلام تاره بالافطار وتاره بالصوم
وايضا لما صلى عثمن بمنى اربعا انكر عليه الصحابه ذلك فقال عبد الله بن مسعود صليت مع النبي صلى الله عليه
وسلم ركعتين ومع ابي بكر ركعتين ومع عمر ركعتين ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت ان حظي من اربع ركعات
ركعتان متقبلتان وقال عثمن انا انما اتممت لاني تاهلت بهذا البلد وسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
من تاهل ببلد فهو من اهله فلم يخالفهم عثمن في منع الاتمام وانما اعتذر بانه قد تاهل بمكه فصار من
اهلها وكذلك قولنا في اهل مكه انهم لا يقصرون وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلاه في
السفر ركعتين وفي الحضر اربعا وقالت عايشه اول ما فرضت الصلاه ركعتان ركعتان ثم زيد
في صلاه الحضر واقرت صلاه السفر على ما كانت فاخبر ان فرض المسافر في الاصل ركعتان
وفرض المقيم اربع كفرض صلاه الفجر وصلاه الظهر فغير جايز الزياده عليها كما لا يجوز الزياده على
ساير الصلوات ويدل عليه من جهه النظر اتفاق الجميع على ان للمسافر ان يترك الاخريين لا الى
بدل ومتى فعلهما فانما يفعلهما على وجه الابتدا فدل على انهما نفل لان هذه صوره النفل وهي
ان يكون مخيرا بين فعله وتركه واذا تركه تركه لا الى بدل واحتج من خيره بين القصر والاتمام
بما روي عن عايشه قالت قصر رسول الله صلى الله عليه وسلم واتم وهذا صحيح ومعناه انه قصر في
الفعل واتم في الحكم كقول عمر رضي الله عنه صلاه السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم
صلى الله عليه وسلم واحتج ايضا من قال بالتخيير انه لو دخل في صلاه مقيم لزمه الاتمام فدل
على انه مخير في الاصل وهذا فاسد لان الدخول في صلاه الامام يغير الفرض الا ترى ان المراه
والعبد فرضهما يوم الجمعه اربع ولو دخلا في الجمعه صليا ركعتين ولم يدل ذلك على انهما مخيران
قبل الدخول بين الاربع والركعتين وقد استقصينا الكلام في هذه المسله في مواضع من كتبنا

واحتلفوا ايضا في المسافر يدخل في صلاه المقيم فقال اصحابنا والشافعي والاوزاعي يصلي صلاه
مقيم وان ادركه في التشهد وهو قول الثوري وقال مالك اذا لم يدرك معه ركعه صلى ركعتين
والذي يدل على القول الاول قول النبي صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وفي
بعض الالفاظ وما فاتكم فاقضوا فامره النبي صلى الله عليه وسلم بقضا الفايت من صلاه الامام والذي
فاته اربع فعليه قضاوها وايضا فقد صح له الدخول في اخر صلاته ويلزمه سهوه واسقط عنه سهو نفسه
لاجل امامه كذلك لزمه حكم صلاته في الاتمام وايضا لو نوى المسافر الاقامه في هذه الحال
لزمه الاتمام كذلك دخوله مع الامام ويكون دخوله معه في التشهد كهي في اولها يتلوه ايضا
فصل قال ابو بكر وجميع ما قدمنا في فرض الصلاه للمسافر يدل على ان صلاه ساير المسافرين
ركعتان في اي شي كان سفرهم في تجارة او غيرها ٥

والحمد لله رب العالمين اولا واخرا وصلواته تترى على خير من خلقه سيدنا محمد واله وصحبه وعترته وسلم
تسليما كثيرا الى يوم ورضي الله عن اصحابه اجمعين ٥
وحسبنا الله ونعم الوكيل